

LES IDÉES D'ANSELME DE HAVELBERG SUR LE DÉVELOPPEMENT DES DOGMES

Plusieurs historiens déjà se sont intéressés à Anselme de Havelberg. On a souligné, non sans motif, la place importante qui lui revient dans le mouvement politique et religieux du douzième siècle. Les historiens du dogme ont également eu égard à son œuvre littéraire ¹⁾. Toutefois, personne, à notre connaissance, ne s'est attaché à étudier spécialement ses idées sur le progrès des dogmes qui sont pourtant, semble-t-il, un des côtés les plus dignes d'attention de son œuvre théologique. C'est sous cet aspect que nous nous sommes proposé d'étudier ses écrits. Dans le présent article nous nous limitons à décrire les vues d'Anselme sur le développement des dogmes, nous réservant de rechercher dans un autre article les sources éventuelles de sa pensée et de déterminer son originalité par rapport à ceux de ses contemporains qui ont touché au même problème.

Anselme est né vers 1098. Nous ignorons le lieu de sa naissance, et nous ne savons pas où il reçut sa formation intellectuelle ²⁾. Tout porte à croire qu'il fut parmi les premiers disciples de saint Norbert et qu'il entra dans l'ordre des chanoines réguliers que celui-ci venait de

1) On doit signaler surtout l'ouvrage de H. Lauerer, *Die theologischen Anschauungen des Bischofs Anselm von Havelberg († 1158) auf Grund der kritisch-gesichteten Schriften dargestellt*. Erlangen, 1911. C'est une dissertation académique, dans laquelle l'auteur vise à un exposé systématique des idées théologiques d'Anselme.

2) U. Berlière, *Anselme de Havelberg*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, [1909], col. 1360-1361. A ce propos F. Winter a émis plusieurs hypothèses. Cfr son ouvrage : *Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nord-östliche Deutschland*, p. 56 sv. Berlin, 1865, et un article posthume : *Zur Geschichte des Bischofs Anselm von Havelberg*, dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* de Brieger, Gotha, [1882], pp. 138-155.

fonder en 1120 ³⁾). On le rencontre pour la première fois dans l'histoire en 1129 : à cette date il est désigné par saint Norbert, qui était archevêque de Magdebourg depuis 1126, pour le siège épiscopal de Havelberg. En même temps qu'il gouvernait son évêché ⁴⁾, qui, situé dans la Marche de Brandebourg, formait un des postes les plus avancés de l'empire germanique dans le pays slave des Wendes, Anselme participa activement aux affaires politiques et religieuses de l'empire sous trois empereurs successifs, à savoir Lothaire II (1125-1137), Conrad III (1137-1152) et Frédéric Barberousse (1152-1190). Conseiller diplomatique des empereurs, il représente l'élément curial romain à la cour impériale ⁵⁾. Les papes, Innocent II (1130-1143) et Eugène III (1145-1153) surtout, qui le tiennent en haute estime, lui confient des missions diplomatiques importantes. En octobre 1154, au retour d'un voyage à Byzance, où il avait été envoyé par Frédéric Barberousse, il fut nommé archevêque de Ravenne, avec le titre d'exarque. Il mourut le 12 août 1158.

Parmi les écrits qui nous restent d'Anselme de Havelberg⁶⁾, il

3) H. Lauerer, *op. cit.*, p. 11 sv.

4) Il se choisit un clergé diocésain parmi les membres de son ordre. F. Winter, *Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts*. Introd.

5) A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. IV, p. 134. Leipzig, 1912.

6) L'œuvre littéraire d'Anselme de Havelberg, fruit des difficultés auxquelles il fut mêlé, est consacrée uniquement à des questions religieuses. Encore qu'elle ne soit pas considérable, elle présente un réel intérêt pour l'historien du dogme. En voici la liste : *Deux lettres à Wibald, abbé de Stavelot*, édit. Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. II, p. 325 et 394. Paris, 1742 ; Ph. Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. I. *Monumenta Corbeiensia*, nn. 158 et 221. Berlin, 1864. — *Tractatus de ordine pronuntiandae letaniae ad Fredericum Magdeburgensem archiepiscopum*, édit. F. Winter, *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* de Brieger, Gotha, [1882], pp. 144-155. — *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium*, édit. E. Amort, *Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium*, t. II, pp. 1048-1065. Venise, 1747 ; C. W. Spieker, *Zeitschrift f. historische Theologie*, t. X, [1840], pp. 95-120 ; J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 188, col. 1119-1140. Paris, 1855. — *Dialogi libri tres*, édit. L. D'Achery, *Spicilegium veterum aliquot scriptorum*, t. XIII, pp. 88 sv. Paris, 1677. Dans la nouvelle édition du *Spicilegium* faite par L. de la Barre, t. I, pp. 61 sv. Paris, 1723. J. P. Migne, *PL.*, 188, col. 1139-1248. Paris, 1855.

Du côté des Grecs il nous est resté un vestige littéraire qui témoigne du passage d'Anselme en Orient. En éditant en 1901 les Dialogues de Basile d'Achrida, archevêque de Salonique (*Des Basilii aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas*, dans *Veröfentlichten aus dem Kirchenhistorischen Seminar*, n. 7. Munich, [1901]), Josef Schmidt a montré que l'interlocuteur latin des

y en a surtout deux qui renferment des indications sur le développement des dogmes, à savoir les deux premiers livres des *Dialogi libri tres*, l'ouvrage le plus connu de l'auteur. Il sera nécessaire de les présenter séparément, car, quoiqu'ils soient édités ensemble et sous un même titre, ils forment cependant deux ouvrages nettement distincts, qui traitent d'ailleurs de sujets qui n'ont aucun rapport entre eux.

Le premier, qui porte comme sous-titre : *De unitate fidei et de multiformitate vivendi ab Abel justo usque ad novissimum electum* ⁷⁾, n'affecte pas la forme d'un dialogue, comme c'est le cas des

dialogues n'est pas Henri de Bénévent, comme le pensait encore J. Hergentröther, (*Photius, Patriarch von Konstantinopel*, t. III, p. 804, note 134. Regensburg, 1869), mais Anselme de Havelberg. — De la part d'Anselme il ne nous reste pas de documents littéraires relatant ces entretiens. — Quant à la date, ces discussions ont eu lieu à Salonique le 2 et 3 octobre 1154. Cfr V. Grumel, *Quand eut lieu la controverse théologique de Basile d'Achrida et Anselme de Havelberg à Salonique ?* dans *Echos d'Orient*, t. XXXIII, [1930], pp. 336. Il corrige Schmidt, qui les place aux 9 et 10 avril 1155.

Le *Liber de ordine canonicorum regularium* publié par B. Pez (*Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. IV, P. II, p. 74 sv.), avait été attribué par celui-ci à Anselme de Havelberg, et Migne avait repris le *Liber* parmi les œuvres d'Anselme sans en discuter l'authenticité. *PL.*, 188, 1093-1118. U. Berlière a fait remarquer qu'il est la reproduction textuelle du *Scutum canonicorum regularium* d'Arnon de Reichersberg. Cfr *art. cité DTC*, t. I, [1909], col. 1361 (de même A. Hauck, *op. cit.*, p. 345). Il faut noter cependant que les différences sont plus grandes que Dom Berlière ne le fait soupçonner. Il manque dans le *Liber*, non seulement l'introduction et la conclusion du *Scutum*, mais encore plusieurs passages appartenant au corps même de l'écrit. — Le *Scutum* est repris dans Migne, *PL.*, 194, 1493-1525.

Le rédacteur du catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'université de Cambridge attribue à Anselme de Havelberg le *Liber de Homoysyon et Homeysion* du mss. 1824, II, 27, folios 1-128. Cette attribution est fautive. L'œuvre en question a été composée peu avant 1180. Elle prend la défense des vues théologiques de Gilbert de la Porrée, en se basant sur les Pères grecs. Cfr J. de Ghellinck, *L'histoire de « persona » et « hypostasis » dans un écrit anonyme porrétaïn du XII^e siècle*, dans *Hommage à Monsieur le Professeur M. De Wulf. Extrait de la Revue Néo-scholastique de Philosophie*, t. XXXVI, [1934], pp. 111-127.

Enfin Ph. Jaffé a voulu voir dans Anselme de Havelberg l'auteur de la *Vita Adalberti II, archiepiscopi Moguntini* (édit. Ph. Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. III, pp. 565-568). Cette attribution non plus n'est pas fondée. L'auteur de cette *Vita* doit être un chanoine de Mayence qui s'appelait Anselme. Cfr C. Will, *Ueber die Person Anselms des Verfassers der Vita Adalberti II, archiepiscopi Moguntini*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XI, [1871], pp. 623-630.

7) *PL.*, 188, 1141-1160. Les citations seront toujours faites d'après Migne.

deux livres qui le suivent et auxquels il a été joint par l'auteur lui-même ⁸⁾. Il fut composé certainement après 1136, c'est-à-dire après le premier voyage d'Anselme à Byzance, et, très probablement, peu avant 1149-1150, date de la composition des deux dialogues. C'est une apologie de l'ordre norbertin. On sait en effet que la fondation religieuse de saint Norbert, qui prétendait incorporer les coutumes monastiques à la vie des chanoines ⁹⁾, rencontrait une vive opposition, aussi bien chez les chanoines réguliers que chez les moines ¹⁰⁾. Dans l'entourage d'Anselme la discussion avait même été portée sur le terrain théologique ; les innovations de l'ordre de Norbert compromettaient, au jugement de plusieurs, la stabilité de l'Eglise catholique ¹¹⁾.

Anselme répond à la difficulté à la demande de ses frères. Il n'envisage le problème que du point de vue dogmatique, car il se contentera, nous dit-il, d'exposer ce qu'il faut en penser selon la doctrine catholique ou la Sainte Ecriture ¹²⁾. D'après lui, l'Eglise, qui est une par l'unité de sa foi, est cependant multiple par les divers aspects de sa vie : les coutumes, les lois, les observances et les institutions s'adaptent aux exigences de chaque époque ¹³⁾. Il appuie sa thèse sur l'histoire de l'Eglise, qui est, pour lui, l'histoire de tous les justes, depuis Abel jusqu'au dernier élu ¹⁴⁾. C'est au cours de cet exposé historique, qui considère comme un fait le développement

8) *Dial.*, Prologue, *PL.*, 188, 1141.

9) G. Madelaine, *Histoire de S. Norbert, fondateur de l'ordre de Prémontré, archevêque de Magdebourg*, t. I, p. 149 sv. Tongerlo, 1928³ ; H. Heijman, *Untersuchungen über die Prämonstratenser-Gewohnheiten*, dans *Analecta Praemonstratensia*, t. IV, [1928], p. 119 sv. ; p. 122 sv. Du même auteur : *De geschiedenis van het geestelijk leven in de Nederlanden in den tijd van de opkomst der Cisterciënzen en Norbertijnen*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. VII, [1933], p. 50-61.

10) H. Lamy, *L'abbaye de Tongerlo depuis sa fondation jusqu'en 1263*, pp. 299-300. Louvain, Paris, 1914. L'auteur y donne un court aperçu sur les oppositions et les critiques dirigées, au douzième siècle, contre les observances des Prémontrés. On peut voir également les faits signalés dans G. Madelaine, *op. cit.*, t. I, pp. 91-92 ; t. II, pp. 261-267.

11) *Dial.*, I, *PL.*, 188, 1141-1142.

12) *Dial.*, I, *PL.*, 188, 1143.

13) *Dial.*, I, chap. I et II, *PL.*, 188, 1141-1144.

14) A la manière de saint Augustin, qui est suivi par la plupart des historiens du moyen âge, Anselme identifie l'histoire universelle avec l'histoire de la rédemption du genre humain. L'histoire conçue de cette façon ignore les limites géographiques ou chronologiques. Les siècles futurs aussi tombent sous son horizon ; elle a un caractère eschatologique. Cfr J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, p. 19. Munich, 1935.

ecclésiastique dans son ensemble, qu'Anselme de Havelberg en vient à exposer des vues de caractère théorique sur le progrès dogmatique ¹⁵).

Le second livre des *Dialogi* ¹⁶), qui est le premier des deux dialogues composés en 1149-1150, est, comme l'autre dialogue, le fruit de discussions théologiques qu'Anselme a eues avec les Grecs, lors de sa première mission à Byzance, au printemps de l'année 1136. C'est une justification de la doctrine latine du *Filioque* ¹⁷), tandis que le dialogue suivant a pour objet la différence des rites eucharistiques chez les Grecs et chez les Latins.

Les discussions théologiques de 1136 eurent pour occasion des tractations politiques. Sous l'empereur Jean II (1118-1143), de la dynastie des Comnènes (1081-1185), les intérêts politiques de Byzance, comme ceux de l'empire germanique, se voyaient menacés par la fondation du royaume de Sicile ¹⁸). C'est ainsi que, le 15 août 1135, Lothaire II, empereur d'Allemagne, avait reçu une délégation de Jean Comnène, demandant du secours contre l'ennemi commun, Roger II de Sicile. Pour se renseigner davantage sur les intentions de Jean Comnène, Lothaire envoya lui-même une mission à Byzance. Anselme de Havelberg lui fut adjoint ¹⁹). Le moment semblait favorable pour des discussions doctrinales. Anselme pouvait en effet compter sur la sympathie de l'empereur lui-même, qui se montrait prêt à faire certaines concessions dont devait profiter sa politique extérieure ²⁰). Les pourparlers aboutirent à des discussions publiques et officielles entre Anselme et Nicétas, archevêque de Nico-

15) *Dial.*, I, chap. V et VI, *PL.*, 188, 1147-1148.

16) *PL.*, 188, 1163-1210.

17) On sait que la théologie occidentale enseigne que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils de la même manière. Elle formule cette doctrine en disant que le Saint-Esprit procède « a Patre Filioque », « pariter ab utroque ». Les Orientaux, utilisant d'autres formules pour marquer les relations trinitaires, disent entre autres que le Saint-Esprit procède « a Patre per Filium ».

18) A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, t. II, pp. 49-55. Paris, 1932.

19) J. Dräseke, *Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz*, dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* de Brieger, t. XXI, [1900], p. 163. — Anselme se dit lui-même le légat (*legatus*) (Prologue, *PL.*, 188, 1140), mais aussi l'apocrisiaire (*apocrisiarius*) (*PL.*, 188, 1156) de l'empereur Lothaire, très chrétien. Le titre d'apocrisiaire revient à proprement parler au nonce apostolique. Cfr E. Dombrowski, *Anselm von Havelberg*, p. 14. Königsberg i. Pr., 1880.

20) A. Vasiliev, *op. cit.*, t. II, pp. 122-123.

médie, dans la ville impériale ; l'empereur en avait approuvé le principe, et de nombreux théologiens grecs y assistèrent ²¹).

Ce n'est toutefois que quatorze ans plus tard qu'Anselme fut amené à consigner par écrit le résultat de ces entretiens. A ce moment les relations entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine avaient repris avec plus d'activité sous l'influence du successeur de Jean II, Manuel I^{er} (1143-1180) ²²). Lorsque, au mois de mars 1194, Anselme de Havelberg rencontra à Tusculum (Frascati) le pape Eugène III (1145-1153), celui-ci venait de recevoir un légat de l'empereur byzantin. C'était, disait le pape, un évêque fort instruit, qui parlait avec une grande facilité de la doctrine et des rites des Grecs ; mais sa doctrine ne lui semblait pas entièrement conforme à celle de l'Eglise romaine ²³). C'est alors que le pape, se rappelant qu'Anselme avait été à Byzance et s'y était expressément occupé des questions touchées par le légat byzantin, demanda à Anselme de mettre par écrit ce que les Grecs disaient et comment on pouvait leur répondre ; de cette façon il serait plus à même de se former un jugement objectif ²⁴). Ce fut pour répondre à cette invitation qu'Anselme se mit à écrire les deux dialogues. Il avertit cependant le lecteur dès l'abord qu'il ne fait pas une relation littérale de ses discussions avec Nicétas ²⁵).

Le premier dialogue parle uniquement du problème du *Filioque*. Tandis qu'Anselme considère le *Filioque* comme un point de foi, Nicétas y voit une question libre, sur laquelle chacun peut, sans manquer de soumission à la foi catholique, se faire une idée personnelle ²⁶). Pour amener son antagoniste grec à confesser la foi

21) Nicétas, l'interlocuteur grec dans les discussions, est décrit par Anselme comme étant un homme de grand savoir, qui était recteur du collège des douze maîtres de l'université ecclésiastique de Byzance. Prologue, *PL.*, 188, 1141. Sur l'université de Byzance cfr M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. II, pp. 6-7. Paris, 1933 ; et F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, dans *Byzantinisches Archiv*, fasc. VIII, Leipzig, Berlin, [1926], p. 17. — Pour les détails concernant les discussions cfr *PL.*, 188, 1163.

22) A. Vasiliev, *op. cit.*, t. II, p. 130.

23) Prologue, *PL.*, 188, 1139-1140.

24) Prologue, *PL.*, 188, 1140-1141.

25) Prologue, *PL.*, 188, 1141. — Pour le but que nous poursuivons, c'est-à-dire l'examen des idées d'Anselme sur le développement des dogmes, cet aveu ne porte pas de préjudice à la valeur de notre source.

26) Nicétas : *Sapientes Graecorum nunquam opinionem pro veritate suscipiendam dixerunt, et potius elegerunt de ambiguis circa fidem humiliter dubitare, quam aliquid temere diffinire, quoniam quidem quod residuum est... Dial. II,*

romaine, Anselme fait appel successivement à la raison, à l'Écriture et à la tradition. Les arguments de raison éliminent les difficultés et s'efforcent de montrer que la négation du *Filioque* doit conduire à des contradictions. L'argument scripturaire, tiré de l'Évangile, se développe en de longues interprétations. Enfin l'argument de tradition se borne à constater que les Pères grecs, aussi bien que les Pères latins, connaissent le mot « *procedere* » pour marquer les relations d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit.

Nicétas, tout en avouant en fin de compte que l'argumentation d'Anselme est satisfaisante, déclare qu'elle ne saurait pourtant le convaincre, à cause d'une difficulté de principe. La foi prêchée par le Christ suffisait pleinement, dit-il, à assurer le salut de tous les hommes ; comme elle a trouvé son expression dans l'Évangile, on peut être sûr d'avoir la foi catholique quand on s'en tient scrupuleusement à la parole évangélique. Il ne nie pas cependant que l'Évangile ne contienne ici et là des ambiguïtés qui réclameraient des éclaircissements ; par exemple, à propos du Saint-Esprit, les paroles « *procedit a Filio* » ne figurent pas dans l'Évangile, quoique l'on y trouve des indications en faveur de la doctrine latine. Mais comme, dans la pratique, il ne sera jamais possible de définir avec certitude ces points douteux de la foi, le respect dû à l'Évangile exige que l'on s'abstienne de porter sur eux un jugement définitif, qui serait à la foi téméraire et dépourvu de fondement. Que l'on se garde bien, conclut Nicétas, d'ériger en articles de foi des points qui sont du domaine des opinions libres ²⁷⁾.

PL., 188, 1196. Le contexte montre qu'il range le *Filioque* parmi ces questions discutables.

27) Nicétas : *Negare non possum, quin et rationibus et auctoritatibus usquequaque exquisitis et satis convenienter inductis, id quod proposuisti, videaris probasse, et ego Spiritui sancto nollem resistere ; sed volo ut adhuc audias, quod me vehementer movet, et quod me ab hoc verbo processionis vehementer exterret. Dominus noster Jesus Christus salvator generis humani, conditor fidei, conditor Evangelii, amator nostrae salutis, fidem sufficientem ad omnium salutem apostolis instituit : non enim fuisset sufficiens salvator, nisi fuisset sufficiens doctor ; nusquam vero de processione Spiritus sancti a Filio quidquam dixit, quemadmodum de processione ejusdem a Patre : unde valde temerarium mihi videtur quod aliquis fidei christianae ad plenum jam conditae, et ad salutem sufficienti aliquid addere, vel etiam demere praesumat, maxime in fide sanctae Trinitatis ; et viditur mihi quod Evangelio debitam reverentiam deferentes, verbum processionis quod ascriptum est Spiritui sancto, quod procedat a Patre, dicamus ; quia vero eidem Spiritui sancto non est ascriptum, quod procedat a Filio, nequaquam dicamus : sic enim videtur, ut tute ambulemus in fide, nihil ad-dentes, nihil dementes, sed simpliciter quod ex Evangelio docti sumus, tenentes ;*

Le système théologique qui est à la base de la difficulté formulée par Nicétas suppose manifestement que l'Evangile est la dernière instance. Laisse-t-il une place pour le développement des dogmes ? Il semble que non. Ce système, par excès de prudence, s'oppose à tout développement. Car, tout en avouant qu'il y a des points obscurs dans l'Evangile, il se refuse à reconnaître une autorité qui serait à même de les résoudre avec certitude.

Anselme, lié, d'une part, par le dogme de la procession du Saint-Esprit *a Filio*, et admettant, d'autre part, avec Nicétas que les paroles « *procedit a Filio* » ne se lisent pas telles quelles dans les Evangiles, n'a d'autre issue que de soumettre à la critique le principe grec, selon lequel on ne doit admettre que les vérités de foi qui sont clairement consignées dans l'Evangile. Cet examen aboutit à nier le principe des Grecs et à affirmer que les points qui ne sont pas clairement exprimés dans l'Evangile peuvent néanmoins devenir des articles de foi. C'est en expliquant et en justifiant cette thèse qu'Anselme expose le plus clairement ses idées sur le développement des dogmes ²⁸⁾.

* * *

Il sera utile de fixer dès le début la notion que l'auteur se fait de la foi. La foi est pour Anselme plus qu'une attitude d'âme ; elle se présente nettement comme une connaissance, comme une doctrine communiquée aux hommes par voie d'enseignement. Déjà la foi des justes de l'ancien Testament était plus qu'une confiance aveugle dans la promesse divine : les justes savaient que cette promesse serait réalisée dans le Christ ²⁹⁾ ; tous croyaient au Christ futur, quoiqu'ils aient ignoré le détail des articles de la foi ³⁰⁾. A l'époque néo-testamentaire Dieu a enseigné (*docuit*) toute la doctrine de la foi chrétienne ³¹⁾ ; le Christ lui-même s'appelle la Vérité ; le Saint-

sicut enim intuitum est aliquid demere, ita periculosum est aliquid addere. Dial. II, PL., 188, 1194.

28) La réponse d'Anselme est donnée dans les chapitres XX à XXIII. *Dial. II, PL., 188, 1194-1202.*

29) *Qui etiam certissima fide crediderunt quod in semine eorum, qui est Christus, benedicentur omnes tribus terrae. Dial. I, PL., 188, 1145.*

30) *Et licet plerique illorum non tantam notitiam fidei haberent, ut per singulos articulos fidei omnia sacramenta Christi et Ecclesiae ad plenum cognoscerent..., tamen firmissime credendum est eos tanquam a longe aspicientes, et Christum venturum salutantes..., esse de unitate Ecclesiae catholicae. Dial. I, PL., 188, 1146.*

31) *Tandem subtracta omni dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit. Dial. I, PL., 188, 1147.*

Esprit est l'Esprit de la Vérité, et c'est en cette qualité qu'il enseigne toute vérité ; il est le docteur de la vérité ³²⁾.

Selon quelle méthode Dieu a-t-il procédé pour révéler les vérités de la foi ? L'auteur s'en explique dans le passage des « deux changements », où il expose la succession des deux Testaments. La religion a connu, dit-il, deux changements fondamentaux, qu'on appelle les deux Testaments. La première grande transformation fut le passage de l'idolâtrie à la Loi ; la seconde, le passage de la Loi à l'Evangile ; une troisième est encore prédite pour la fin des temps, moment où le changeant et le passager fera place à ce qui est immobile et durable. Mais Dieu n'a pas agi brusquement ; la Sagesse divine a procédé méthodiquement. Lorsqu'elle coupa la voie aux idoles, elle permit encore les sacrifices ; quand elle supprima ceux-ci, elle n'interdit pas encore directement la circoncision. Celle-ci devait disparaître pour faire place au baptême et à la doctrine chrétienne. Voilà comment, presque insensiblement, les gentils sont devenus des Juifs et les Juifs à leur tour sont devenus des Chrétiens. La Sagesse divine a conduit les hommes, à la manière d'un pédagogue, par des retranchements et des additions, en allant du moins parfait au plus parfait, jusqu'à ce qu'elle parvint à la perfection totale de la loi chrétienne. Par exemple, l'ancien Testament, qui parlait ouvertement de Dieu le Père, ne prêchait le Fils que d'une manière obscure ; le nouveau Testament a rendu manifeste Dieu le Fils et insinué la divinité du Saint-Esprit ; plus tard seulement le Saint-Esprit a manifesté clairement sa propre divinité. Dieu n'a pas voulu charger l'intelligence humaine au-dessus de ses forces. Comme un bon médecin évite d'incommoder ses malades par des nourritures trop fortes, et proportionne les médicaments à leur degré de faiblesse, ainsi Dieu dose le remède évangélique et salutaire à la mesure de l'esprit humain, malade et affaibli par le péché ³³⁾.

32) *Meminit fraternitas tua quod Dominus in Evangelio de seipso dicit : « Ego sum via, et veritas et vita » (Jo., XIV, 6)... Ecce Spiritus sanctus... Spiritus, inquam, Filii qui est veritas, Spiritus veritatis docens omnem veritatem, qui et ipse procedens a Filio, qui est veritas, Evangelium condidit, et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit : ecce a Filio, qui adhuc multa se ad dicendum habere dicit, promittitur, ut videlicet ipse congruo tempore dicat, quod Filius adhuc ad dicendum se habere dicebat... Siquidem Spiritus sanctus... postea sanctorum Patrum conciliis auctor et doctor veritatis... interfuit. Dial. II, PL., 188, 1201.*

33) *Notandum est autem quod duae transpositiones factae sunt famosae vitae,*

Relevons, dans ce passage, que Dieu a communiqué la révélation au genre humain selon un plan progressif bien arrêté. Peu à peu et presque imperceptiblement (*paulatim, quasi furtim*) Dieu a conduit les hommes de l'idolâtrie à la Loi, de la Loi à l'Evangile. Quant aux usages religieux, Dieu en a supprimé certains qui, avec le progrès des temps, étaient devenus gênants ; il en a transformé d'autres. La vérité cachée a été d'abord insinuée discrètement (*submonstravit et subinnuit*) avant d'être manifestée clairement. Finalement Dieu a enseigné sans réserve (*subtracta omni dispensatione*) toute la perfection de la loi chrétienne.

C'est par un souci d'ordre pédagogique que Dieu a procédé de la sorte. Il s'est adapté aux capacités des hommes (*secundum virtutem credentium*), ou plutôt aux infirmités humaines, comme l'auteur le dit en un autre endroit ³⁴). Car Dieu savait que l'esprit humain était

et famosae religionis, quae etiam duo Testamenta vocantur, et utraque cum attestatione terraemotus propter ipsarum rerum magnitudinem. Haec quidem facta est ab idolis ad legem, ubi tonitrua et fulgura, et nubes densissima, et clangor buccinae et terribilis strepitus. Haec autem a lege ad Evangelium, ubi terraemotus factus est magnus, sol obscuratus, petrae scissae, monumenta aperta, claustra inferni confracta sunt. Tertius vero terraemotus futurus praedicatur, quando, istis finitis et consummatis, ad ea transitus erit, quae neque amplius movebuntur, neque concutientur. In istis duabus transpositionibus, sive mutationibus divina Sapientia tanta varietate paulatim usa est, ut primo idola recidens hostias permiserit ; secundo hostias auferens circumcisionem non prohibuerit ; deinde circumcisionem subtrahens salutare baptismum cum evangelica institutione et doctrina persuaserit : et ita de gentibus Judaeos, de Judaeis autem Christianos fecit, et paulatim subtrahendo, et transponendo, et dispensando, quasi furtim ab idolorum cultura ad legem, a lege autem, quae quidem ad perfectum non duxit, ad perfectionem Evangelii paedagogice et medicinaliter deduxit, et tandem subtracta omni dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit.

Quid enim ? Vetus Testamentum praedicavit manifeste Deum Patrem, Filium autem non adeo manifeste, sed obscure. Novum Testamentum manifestavit Deum Filium, sed submonstravit et subinnuit Deitatem Spiritus sancti. Praedicatur postea Spiritus sanctus, apertiore nobis tribuens suae Deitatis manifestationem : non enim conveniens erat, nondum confessa Patris Deitate Filium manifeste praedicari, neque Filii adhuc non suscepta Deitate, Spiritus sancti Deitatem nobis praedicari, et quemadmodum cibo gravari super virtutem, et supra modum onerari mentes humanas, terrena inhabitatione obtusas, et mole peccatorum depressas. Neque enim facilis erat transpositio eorum, quae longa consuetudine, et prolixo tempore in venerationem devenierant ; ideoque tanquam ab infirmis evangelica et salubris pharmacia paulatim suscepta est, arte divina benignioribus medicinaliter commista. Dial. I, PL., 188, 1147-1148.

34) *Facta est autem haec varietas non propter invariabilis Dei... mutabilitatem, sed propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem. Dial. I, PL., 188, 1160.*

plongé dans les ténèbres à cause du péché (*mentes obtusas, et mole peccatorum depressas*) et qu'il fallait considérer les hommes comme des malades (*infirmi*). Et pour ne pas les charger au-dessus de leurs forces (*supra virtutem et supra modum*), il a agi avec tact, comme fait un bon pédagogue ou un médecin versé dans son art (*paedagogice et medicinaliter*).

Il faut remarquer aussi qu'Anselme donne à la révélation des vérités divines une place centrale dans l'histoire du monde, conçue comme histoire du salut ; l'ancien et le nouveau Testament sont, chacun à leur tour, le pôle autour duquel gravite l'évolution historique. Les deux alliances sont les événements principaux de l'histoire du monde, et ils en déterminent la division ³⁵). Les rites et usages religieux changent avec le progrès des temps pour se conformer à l'état de perfection de la révélation elle-même, et du fait qu'ils ont en même temps une valeur symbolique, ils peuvent même contribuer à mettre en lumière la vérité des choses dont ils sont le symbole ³⁶).

Enfin et surtout, il n'est pas douteux qu'Anselme considère la révélation chrétienne comme définitive. L'Evangile n'est pas un intermédiaire qui conduirait à une religion plus parfaite, comme ce fut le cas pour le Judaïsme. Il restera jusqu'à la fin des temps et il sera couronné par l'eschatologie finale. La Loi des Juifs, qui ne conduisait pas à la perfection, n'était pas parfaite ; l'Evangile, qui y mène, est parfait.

Le progrès que la révélation a subi dans son passage de l'idolâtrie à la Loi et de la Loi à l'Evangile, n'est cependant pas un obstacle à l'identité continue de la foi à travers les âges. Anselme n'admet pas de différence essentielle entre la foi de l'ancien Testament et celle du Nouveau. Si les justes de l'ancienne alliance appartiennent, aussi bien que ceux de la nouvelle, à l'unité de l'Eglise catholique, c'est parce que tous ont servi Dieu dans une seule et même foi. En effet, l'Eglise embrasse tous les justes, depuis Abel jusqu'au dernier

35) *Itaque nemo miretur, neque causetur Ecclesiam Dei ab invariabili Deo variis legibus et observationibus ante legem, et sub lege, et sub gratia distinctam. Dial. I, PL., 188, 1160.*

36) *Quia oportebat ut secundum processum temporum crescerent signa spiritualium gratiarum, quae magis ac magis ipsam veritatem declararent, et sic cum effectu salutis incrementum acciperet de tempore in tempus cognitio veritatis : et ita primo quidem bona, deinde meliora, ad ultimum vero optima proposita sunt. Dial. I, PL., 188, 1160.*

élu ³⁷⁾ ; on doit admettre comme point de foi que ceux-là mêmes qui ont vécu avant l'époque néo-testamentaire font corps avec l'unité de l'Eglise catholique ³⁸⁾. Il est vrai que cette Eglise a été soumise à de multiples changements, mais ils ne portent aucun préjudice à son unité et sa stabilité ; celles-ci sont suffisamment sauvegardées par une foi qui est toujours identiquement la même ³⁹⁾ ; l'Eglise est un organisme, un corps vivifié par un Esprit qui, étant lui-même un en soi et multiple dans ses dons, orne l'Eglise d'une grande diversité tout en lui gardant son unité et sa stabilité par l'unité de la foi ⁴⁰⁾.

Que comporte cette foi des justes qui ont vécu avant l'époque néo-testamentaire ? Ils n'ont certes pas eu une connaissance complète de la foi chrétienne, vu que la révélation était encore en voie de progrès. Aussi l'auteur pense que la plupart des anciens ne connaissaient pas en particulier tous les articles de la foi qui expriment les mystères du Christ et de l'Eglise, comme sont l'incarnation, la nativité, la passion, la résurrection, l'ascension. Ils n'ont point vu ces mystères de leurs yeux (*revelata facie*) ⁴¹⁾. Notons cependant la formule d'Anselme : « et licet plerique illorum non tantam notitiam fidei haberent... » ; ce qui semble insinuer qu'une élite au moins

37) Déjà le titre du premier livre l'indique : *De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel justo usque ad novissimum electum. Dial. I, PL., 188, 1141.* C'est le but du livre de montrer que l'Eglise de Dieu reste toujours la même par sa foi, malgré tous les changements. *Videamus... quomodo Ecclesia Dei sit una in se et secundum se... a sanguine Abel justi usque ad novissimum electum. Dial. I, PL., 188, 1143-1144. Verum hoc corpus Ecclesiae... a primo Abel justo inceptit, et in novissimo electo consummabitur, semper unum una fide. Ibid., PL., 188, 1144.*

38) *Firmissime credendum est eos tanquam a longe aspicientes... esse de unitate Ecclesiae catholicae, et pertinere ad « civitatem sanctam novam Jerusalem descendentem de caelo » (Apoc., XXI, 2). Dial. I, PL., 188, 1146.*

39) *Verum hoc corpus Ecclesiae... semper unum una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate. Dial. I, PL., 188, 1144. Ideoque jam deinceps nullus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si Ecclesiae cujus semper est eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi. Ibid., PL., 188, 1160.*

40) *Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae uno Spiritu sancto vivificari, qui et unicus est in se, et multiplex in multifaria donorum suorum distributione. Dial. I, PL., 188, 1144.*

41) *Et licet plerique illorum non tantam notitiam fidei haberent, ut per singulos articulos fidei omnia sacramenta Christi et Ecclesiae ad plenum cognoscerent, et mysterium incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis, revelata facie viderent, tamen firmissime credendum est eos tanquam a longe aspicientes... esse de unitate Ecclesiae catholicae. Dial. I, PL., 188, 1146.*

parmi les anciens avait, d'une manière ou d'une autre, une connaissance plus complète de ces mystères.

Cependant, bien que la foi de la plupart des justes de l'ancien Testament ne fût pas une foi détaillée, on ne peut pas dire qu'elle ait été sans objet. Les anciens ont contemplé et salué de loin le Christ qui allait venir, en attendant la grâce de la promesse ⁴²). Ils se sont sauvés par la foi au Christ futur : les descendants d'Abraham, comme Abraham lui-même, croyaient fermement que toute la terre serait bénie dans leur progéniture ⁴³). De plusieurs des anciens il est écrit qu'ils invoquaient le nom de Seigneur, par exemple *Gen. IV, 26* dit : « Hic coepit invocare nomen Domini » ; or, explique Anselme en en appelant à *Isaïe, XXX, 27* : « Ecce nomen Domini venit de longinquo », ce nom du Seigneur (*nomen Domini*) désigne le Fils de Dieu qui allait venir dans la chair ⁴⁴). Enfin, cette foi au Christ futur devait comporter une connaissance réelle, puisque le Père s'est fait connaître au monde en révélant son propre nom, qui est son Fils ⁴⁵).

Le caractère définitif du Christianisme implique-t-il, pour Anselme, que l'Eglise néo-testamentaire aurait eu, dès le début, une connaissance complète et entière de la foi chrétienne ? Une telle conclusion irait à l'opposition des idées de notre auteur. Il pense, en effet, que l'Eglise n'a pris conscience de plusieurs points de doctrine que longtemps après la mort des apôtres. Le Christ lui-même n'a pas tout dit et il savait qu'il faudrait encore ajouter beaucoup à son enseignement pour que la foi catholique arrivât à sa plénitude. Dans son intention, l'Esprit devait compléter son œuvre ; tel est le sens de l'avertissement qu'il donna aux siens avant de quitter la terre : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent ; mais quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité » (*Jo., XVI, 12, 13^a*) ⁴⁶) ; ce qui man-

42) *Tamen firmissime credendum est eos tanquam a longe aspicientes, et Christum venturum salutantes, et gratiam optatae repromissionis expectantes, esse de unitate Ecclesiae catholicae. Dial. I, PL., 188, 1146.*

43) *Omnes quippe in fide futuri servierunt, et in fide futuri salvati sunt. Dial. I, PL., 188, 1146. Certissima fide crediderunt quod in semine eorum, qui est Christus, benedicerentur omnes tribus terrae. Ibid., PL., 188, 1145.*

44) *Dial. I, PL., 188, 1147.*

45) *Sicut enim aliquis per nomen proprium alicui cui prius ignotus erat, innotescit, ita nimirum Deus Pater per nomen proprium, per unicum Filium, per Verbum suum mundo manifestus innotuit. Dial. I, PL., 188, 1147.*

46) *Unde et Dominus sciens tam multa adhuc addenda ad instaurationem*

quait à la prédication du Christ devait être suppléé par le Saint-Esprit, et si le Christ a promis le Saint-Esprit, c'est précisément parce que celui-ci devait enseigner en temps opportun ce que le Christ aurait voulu dire de plus ⁴⁷⁾.

La supposition que le Saint-Esprit se serait entièrement acquitté de sa mission du vivant des apôtres, le jour de la Pentecôte par exemple, est écartée par l'auteur, car, selon lui, la foi que les apôtres ont reçu du Saint-Esprit, n'était, elle non plus, que relativement suffisante, c'est-à-dire qu'elle suffisait pour eux à ce moment-là. Il conclut que l'Eglise, prise dans sa totalité, est actuellement capable de porter une doctrine de foi qui aurait dépassé la capacité des apôtres seuls ⁴⁸⁾.

catholicae fidei, postquam discipulis suis universa quae illi tempore congruebant, dixerat, adjecit ita dicens : « Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo ; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem » (Jo., XVI, 12-13^a). Dial. II, PL., 188, 1200-1201.

Le sens de *instauratio* n'est évidemment pas « rénovation » ou « renouvellement ». Dans un passage voisin nous lisons le mot *instaurare* avec le sens d'« instituer », « fonder » : *Spiritus sanctus... patriarchas, metropolitans, archiepiscopos, episcopos, presbyteros, diaconos, et alios inferiores ordines ecclesiasticos in ministerium divinum ad decorem domus Dei instauravit. Ibid., PL., 188, 1201.* De même dans *Dial. I, chap. VI : Lex Christiana doctrinis et scriptis instauratur. PL., 188, 1149.* La signification du mot se rapproche donc de celle des mots français « instauration », « instaurer ». Cfr C. Dufresne, Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1676 : « Instaurum : id quod ad agriculturam, vel ad praedii instrumenta et suppellectilem, pertinet (animalia, pecora, servi etc.). Instaurum ecclesiae : quidquid ad suppellectilem ecclesiasticum spectat ». Pour plus de clarté il faudrait dire « instauration complète ». Dans notre cas les additions que la foi catholique attend encore, la conduiront à son institution plénière, à sa « plénitude ».

47) *Ecce a Filio, qui adhuc multa se ad dicendum habere dicit, promittitur, ut videlicet ipse congruo tempore dicat, quod Filius adhuc ad dicendum se habere dicebat. Dial. II, PL., 188, 1201.*

48) *Spiritus veritatis... et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit. Dial. II, PL., 188, 1201.* Rapprochons cette formule d'une parole semblable prononcée par Nicétas, l'interlocuteur grec des dialogues : *Dominus Jesus Christus... fidem sufficientem ad omnium salutem apostolis instituit. Ibid., PL., 188, 1194.* Selon Nicétas le Seigneur a donné aux apôtres une connaissance de la foi telle qu'elle pouvait suffire d'une manière absolue au salut de tous les hommes. Anselme réplique en reprenant la formule avec quelques changements. Le sujet diffère : ce n'est plus le Christ, mais le Saint-Esprit. Puis et surtout, il change *ad omnium salutem* en *secundum tempus*, insistant ainsi sur la relativité de la foi enseignée aux apôtres : suffisante, leur foi ne l'était que pour l'époque. — *Quae tunc soli apostoli non potuerunt portare, ea nunc tota simul portet Ecclesia per universum mundum diffusa. Ibid., PL., 188, 1201.*

L'Evangile ne contient pas toute la foi chrétienne d'une manière explicite. Ce mot n'est pas dans le vocabulaire de l'auteur, mais l'idée y est. La foi évangélique n'est qu'une foi succincte ; ce n'est qu'un résumé, dont les explications devaient être fournies ultérieurement ⁴⁹). Les deux exemples relevés par l'auteur et sur lesquels il insiste fortement, sont tous deux empruntés à la doctrine trinitaire. Que le Saint-Esprit soit Dieu et qu'il procède du Fils, ce sont bien là des articles imposés à la foi de tous les chrétiens. Or, il faut admettre, dit-il, que l'on ne trouve nulle part écrit dans l'Evangile d'une manière claire et nette que le Saint-Esprit soit Dieu. Si le nouveau Testament a manifesté la divinité du Fils, il n'a fait qu'insinuer la divinité du Saint-Esprit (*submonstravit et subinnuit*) et ce n'est que plus tard que le Saint-Esprit a manifesté clairement sa propre divinité ⁵⁰). De même, on ne lit en aucun endroit de l'Evangile que le Saint-Esprit « procède du Fils ». Sur ce point, le Saint-Esprit n'a pas clairement parlé de lui-même dans les écrits évangéliques ; on n'y trouve exprimée cette doctrine qu'à mots couverts ⁵¹).

Remarquons qu'Anselme ne considère pas ces cas comme exceptionnels ; bien au contraire il constate qu'il y a, parmi les articles de foi définis par les conciles généraux, pas mal de

49) *Fidem quam idem ipse in Evangelio breviter condiderat... explanavit, et quae Filius aduc dicere habuit, ipse procedens a Filio veraciter edidit, et pleniter docuit. Dial. II, PL., 188, 1201.*

50) *Dic, inquam, ubi invenitur in Evangelio ista fides tua ita distincta ? Nam ut credas in Deum Patrem et in Deum Filium, manifeste quidem ibi docetur... Quod autem credis in Spiritum sanctum, recte quidem credis ; sed, me sciente, nusquam in Evangelio ita patenter et ita simpliciter verbis hoc ostenditur. Dial. II, PL., 188, 1199.* — L'incise que suit : *Apostolus tamen Spiritum sanctum Deum esse patenter clamat ubi dicit, etc.* et qui rompt le contexte, doit avoir été ajoutée par un lecteur plus modéré. Dans l'édition de Dom D'Achery, reprise par J. P. Migne, l'incise est mise entre parenthèses et suivie de la note suivante : « Haec uncis includere idcirco libuit, quod Anselmi esse non videantur, quippe quae contextum orationis interrumpant ». *Spicilegium*, t. I, p. 187. Paris, 1723 ; PL., 188, 1199. — *Novum Testamentum manifestavit Deum Filium, sed submonstravit et subinnuit Deitatem Spiritus sancti. Praedicatur postea Spiritus sanctus, apertiore nobis tribuens suae Deitatis manifestationem. Dial. I, PL., 188, 1147-1148.*

51) *Quia in Evangelio verbum hoc, « procedit a Filio », minime [ullo] in loco scriptum est. Dial. II, PL., 188, 1195. Fateor tibi hoc verbum « procedit a Filio » in ullo loco Scripturae apud nos non ita simpliciter inveniri. Ibid., PL., 188, 1195. Dic etiam, si processione Spiritus sancti a Filio non vis recipere ea sola ratione, ne videaris Evangelio aliquid, quod ibi patenter non est scriptum, addere. Ibid., PL., 188, 1198.*

points que l'on ne trouvera pas, comme tels, dans l'Evangile (*minime reperiuntur*) ⁵²⁾.

Il est donc clair que, selon notre auteur, la foi évangélique et apostolique, toute définitive qu'elle était, a dû recevoir encore certaines explications et qu'elle a été précisée sur plusieurs points. La suite de notre étude va nous fixer sur la nature de ces précisions.

On a déjà vu que le Saint-Esprit joue un rôle dans le perfectionnement de la connaissance de la foi chrétienne ⁵³⁾. Ce n'est d'ailleurs pas, selon Anselme, son seul rôle. La révélation elle-même de la foi chrétienne, pense-t-il, doit lui être attribuée. Car du fait que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils qui est la Vérité, il est l'Esprit de vérité. C'est pourquoi la prédication de la foi, faite par le Christ aux apôtres, et la fondation de l'Evangile lui sont également attribuées ⁵⁴⁾. En outre, le Saint-Esprit, promis par le Fils pour enseigner toute vérité, intervient dans l'organisation rituelle et législative, et dans la lutte contre les hérésies ⁵⁵⁾.

Comment le Saint-Esprit a-t-il donc complété l'enseignement du Christ que nous trouvons consigné dans l'Evangile ? Anselme nous apprend que le Docteur de toute vérité a réalisé cette œuvre avec circonspection : en tenant compte de l'opportunité du

52) *Cum in omnibus fere generalibus conciliis tam multa Christianae fidei necessaria statuta sint, quae in Evangelio minime reperiuntur. Dial. II, PL., 188, 1198.*

53) Cfr p. 18, note 47.

54) *Spiritus, inquam, Filii qui est veritas, Spiritus veritatis docens omnem veritatem, qui est ipse procedens a Filio, qui est veritas, Evangelium condidit, et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit : ecce a Filio, qui adhuc multa se ad dicendum habere dicit, promittitur, ut videlicet ipse congruo tempore dicat, quod Filius adhuc ad dicendum se habere dicebat. Dial. II, PL., 188, 1201.*

55) *Itaque, sicut dixi, Spiritus sanctus, sicut promissus fuerat... fidem sanctae Trinitatis..., docens paulatim omnem veritatem, tradidit ; sacramenta ecclesiastica instituit ; formam baptismi... ordinavit ; ritum quem in consecratione corporis et sanguinis Domini tenet sancta Ecclesia, disposuit ; patriarchas, metropolitas, etc... instauravit ; etc. Dial. II, PL., 188, 1201.* — Il faut évidemment lire : « Spiritus sanctus... fidem sanctae Trinitatis..., docens paulatim omnem veritatem, tradidit » en corrigeant la ponctuation de Migne : « Spiritus sanctus... fidem sanctae Trinitatis... docens, paulatim omnem veritatem tradidit ». On maintient alors dans son intégrité l'expression « docens omnem veritatem » qui revient à chaque instant dans le contexte et on donne à la phrase une construction logique.

moment (*congruo tempore*), il nous a initiés par petites doses (*pau-latim*) à la connaissance complète de la foi ⁵⁶). A cet effet, il s'est servi des conciles des Pères, c'est-à-dire des grands conciles orthodoxes de l'antiquité : dans ces conciles, qui ont été célébrés sous sa présidence, le Saint-Esprit a expliqué la foi évangélique et il a communiqué complètement et selon la vérité tout ce qui manquait à la prédication du Christ ⁵⁷) ; si l'on peut confesser à présent avec sécurité que le Saint-Esprit « procède du Fils », c'est grâce aux divers conciles dans lesquels le Saint-Esprit a expliqué avec clarté ce qu'il avait exprimé moins ouvertement dans l'Evangile ⁵⁸) ; sans les conciles, la foi trinitaire elle-même n'aurait pu se maintenir contre toutes les attaques, ou, du moins, elle aurait été entamée par d'innombrables hérésies ⁵⁹).

Dans l'esprit de l'auteur, les conciles sont, autant que l'Evangile, l'œuvre du Saint-Esprit. Nous lisons dans les remarques préliminaires à l'argument scripturaire en faveur du *Filioque* que le Saint-Esprit est l'auteur (*auctor*) de la Sainte Ecriture ; que celle-ci a été écrite sous la dictée du Saint-Esprit (*dictante Spiritu sancto*) ; qu'elle contient des paroles divines (*divina verba*) ⁶⁰). Mais ce même

56) *Dial. II, PL., 188, 1201-1202.*

57) *Siquidem Spiritus sanctus... postea sanctorum Patrum conciliis auctor et doctor veritatis... interfuit. Fidem quam idem ipse in Evangelio breviter considerat, in conciliis sanctorum Patrum explanavit, et quae Filius adhuc dicere habuit... veraciter edidit, et pleniter docuit. Dial. II, PL., 188, 1201.*

58) *Ideoque securus jam potes dicere, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, quoniam quod idem Spiritus sanctus in hoc de seipso minus aperte in Evangelio videtur expressisse, hoc postea in diversis conciliis... manifeste supplevit. Dial. II, PL., 188, 1202.*

59) *In quibus conciliis fides catholica adeo roborata et confirmata est ut, si illa concilia celebrata non fuissent, ipsa fides quam tenemus, et qua unitatem in Trinitate et Trinitatem in unitate confitemur et credimus, aut hodie nulla esset ; aut si esset, innumeris haeresibus subjecta laboraret et fluctuaret. Dial. II, PL., 188, 1200.*

60) *Dial. II, PL., 188, 1183-1184.* — Le Saint-Esprit est appelé *auctor divinae scripturae*. « Auctor » n'a pas nécessairement ici le sens d'auteur littéraire. Le mot latin « auctor » signifie « principe », « cause ». Anselme l'emploie en ce sens quand il parle des relations divines. Par exemple : *Pater tanquam auctor et principium generationis et processions a nullo est. Dial. II, PL., 188, 1191.* Le Saint-Esprit à son tour est appelé *auctor et doctor veritatis. Ibid., PL., 188, 1201.* Il préside les conciles en tant que *auctor. Ibid., PL., 188, 1200.* Il est également *auctor* et de l'Evangile et des conciles. Nous trouvons cette conclusion mise dans la bouche de Nicéas : *Probabiliter ostendisti eundem Spiritum sanctum esse auctorem Evangelii et eorundem conciliorum, quod et nos credimus. Ibid., PL., 188, 1202.*

Saint-Esprit est également l'auteur (*auctor*) des conciles ; après avoir fondé l'Evangile (*Evangelium prius condidit*), il fut présent dans les conciles et il les présida (*interfuit et praeftit*) comme docteur (*doctor*) de tous les Pères ; il a dicté (*dictavit*) aussi bien les conciles que l'Evangile. Aussi, on doit avoir pour les définitions conciliaires autant de respect que pour l'Evangile ⁶¹). Dans la pratique tout chrétien souscrit cette conclusion, car tous, les Orientaux aussi bien que les Occidentaux, sont prêts à admettre les articles de foi décidés dans les conciles ; parmi ces points définis il y en a pourtant plusieurs qui ne se trouvent pas dans l'Evangile ⁶²).

Ainsi donc tout ce qui manquait encore à l'enseignement donné par le Christ, à l'instruction relativement suffisante des apôtres et à l'Evangile, simple résumé de la foi, a été complété par le Saint-Esprit dans les conciles. Il n'y a nul doute, nous semble-t-il, qu'Anselme ne considère ces précisions conciliaires comme des explications véritables de la foi, et que, sur plusieurs points, elles ne constituent pour lui un progrès dans la connaissance de la foi. C'est dire qu'Anselme admet un réel développement des dogmes.

Mais quand on admet dans la foi des additions qui ne proviennent pas immédiatement du Christ, comment peut-on encore maintenir l'identité parfaite et entière de la foi chrétienne ? Anselme a vu la difficulté et il y répond. Selon lui, les précisions conciliaires s'incorporent dans la foi prêchée par le Christ, sans en altérer, si peu soit-il, l'identité continue et parfaite. Voici les raisons qu'il développe à l'appui de cette thèse.

C'est d'abord la nature des relations qui unissent au Fils le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit n'enseigne rien qui soit contraire à la vérité ; il est l'Esprit de vérité ; il est l'Esprit du Fils qui est la vérité et il en procède ; il procède de la bouche de la Vérité qui est le Christ ⁶³). Soulignons la liaison intime que met Anselme entre le Fils et le Saint-Esprit ; elle explique non seulement pourquoi la prédication de la foi, faite par le Christ, et la fondation de l'Evangile sont également attribuées au Saint-Esprit, mais aussi comment l'œuvre

61) *Dial. II, PL.*, 188, 1201-1202. Citons la conclusion du plaidoyer en faveur des conciles. Elle est tirée par Nicéas, l'adversaire d'Anselme : *Ideo pari veneratione cum Evangelio ipsa concilia veneramur. Ibid., PL.*, 188, 1202.

62) *Dial. II, PL.*, 188, 1198.

63) *Ecce Spiritus sanctus amor Patris et Filii, connexio amborum, communicatio amborum ; Spiritus, inquam, Filii qui est veritas, Spiritus veritatis. Dial. II, PL.*, 188, 1201. *Nihil veritati contrarium dixit. Ibid., PL.*, 188, 1202.

du Saint-Esprit dans les conciles pourrait éventuellement être attribuée au Christ.

C'est ensuite le fait que les explications fournies par le Saint-Esprit sont celles que le Christ a voulues. En effet, le Christ savait ce qui manquait à sa prédication. Il a promis le Saint-Esprit pour que celui-ci complétât son œuvre ⁶⁴). Or, le Saint-Esprit s'est acquitté de sa mission avec conscience, Anselme a soin de le souligner. Ce qui a été complété par l'Esprit correspond exactement à ce que le Christ aurait dit, si le moment avait été favorable. L'Esprit, sachant ce que le Fils avait encore à révéler, a enseigné cela et rien d'autre ⁶⁵). Les précisions apportées par le Saint-Esprit doivent donc être attribuées également au Christ, puisque celui-ci les a voulues ; ce sont purement et simplement des articles de la foi chrétienne.

Ce sont enfin les rapports étroits qui existent entre l'Evangile et les conciles. La foi, fondée en substance dans l'Evangile, a été expliquée et enseignée pleinement dans les conciles ⁶⁶). Or, c'est en tant que docteur des deux Ecritures (*tanquam magister utriusque Scripturae*) que le Saint-Esprit, l'auteur de l'Evangile et des conciles, a fourni, dans ceux-ci, les explications de la foi. Nul ne doit plus hésiter, dit Anselme, à confesser que le Saint-Esprit « procède du Fils », puisque ce que le Saint-Esprit en dit moins ouvertement dans l'Evangile, a été rendu manifeste par lui-même dans les conciles, où il a expliqué les deux Ecritures ⁶⁷). Les enseignements conciliaires ne sont donc que des précisions des données scripturaires. La foi catholique, qui est la foi proposée par les conciles est identiquement la foi de l'Evangile, mais présentée plus lumineusement.

Les deux exemples déjà cités, à savoir la divinité du Saint-Esprit

64) *Ecce a Filio, qui adhuc multa se ad dicendum habere dicit, promittitur, ut videlicet ipse congruo tempore dicat, quod Filius adhuc ad dicendum se habere dicebat. Dial. II, PL., 188, 1201.*

65) *Quid ergo aliud putas eundem Spiritum sanctum, Spiritum veritatis docuisse, nisi quod novit Filium, qui est veritas, a quo procedit, adhuc ad dicendum habere ? Id ipsum quippe, et non aliud docuit, quam quod Filius se ad dicendum adhuc habere dixerat. Dial. II, PL., 188, 1201.*

66) *Fidem quam idem ipse in Evangelio breviter condiderat, in conciliis sanctorum Patrum explanavit,... veraciter edidit, et pleniter docuit. Dial. II, PL., 188, 1201.*

67) *Ideoquæ secure jam potes dicere, quod Spiritus sanctus procedit a Filio, quoniam quod idem Spiritus sanctus in hoc de seipso minus aperte in Evangelio videtur expressisse, hoc postea in diversis conciliis tanquam magister utriusque Scripturae manifeste supplevit. Dial. II, PL., 188, 1202.*

et la procession de celui-ci a Filio éclairent nettement le principe. Anselme, rappelons-le, reconnaît que ces deux articles ne se trouvent pas tels quels dans l'Évangile ⁶⁸). Néanmoins c'est à l'Évangile qu'il a recours, quand il veut démontrer ces deux dogmes. Touchant la divinité du Saint-Esprit, on peut affirmer que l'Évangile la fait entrevoir, car partout il compare l'Esprit au Fils : l'Esprit intervient dans l'incarnation du Fils et il est présent à son baptême ; il le soutient dans les tentations ; au moment où le Christ opère ses miracles, il agit de son côté dans l'âme des croyants ; à l'ascension du Fils, le Saint-Esprit lui succède pour enseigner et compléter toute vérité. Aussi, l'auteur est d'avis qu'un lecteur prudent et pénétrant comprendra, quand il lit les paroles de saint Jean : « Veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate » (Jo., IV, 23), qu'il faut adorer le Père dans l'Esprit et dans la Vérité qui est le Fils, c'est-à-dire qu'il faut adorer toute la Trinité ⁶⁹). Quant au cas du *Filioque*, il est traité en détail et ex professo. Nous en donnerons une courte description en plaçant en premier lieu l'argument scripturaire basé sur le sens typique et en second lieu celui qui s'appuie sur le sens littéral.

Selon l'auteur, le fait que le Saint-Esprit a été donné aux apôtres par deux fois, une fois par le Christ lui-même après la résurrection (Jo., XX, 22), une seconde fois à la Pentecôte (Act., II, 1-14), nous renseigne d'une certaine manière (*aliquatenus instruimur*) sur la double procession éternelle du Saint-Esprit. Certes, ces analogies ne permettent pas d'arriver à la vérité complète. Toutefois on aurait tort de mépriser ces comparaisons qui restent instructives (*doctrinales similitudines*), en ce sens qu'elles exposent analogiquement la vérité à la manière d'une représentation scénique ⁷⁰). C'est donc, semble-t-il, plutôt une explication qu'un argument. L'auteur nous avertit que, pour ne pas se perdre dans l'interprétation typique des

68) Cfr p. 19.

69) *Attamen ipse quoque Spiritus sanctus ubique in Evangelio Filio comparatur : Filius generatur, Spiritus sanctus praecurrens in concipiendo Virginem obumbrat : Filius baptizatur, etc. Dial. I, PL., 188, 1148. Quamvis aliquis prudens lector, si diligenter inquirat id quod scriptum est : « Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate », profecto totam, puto, Trinitatem adorandam ibi inveniret. Cum enim dicitur « veri adoratores adorabunt Patrem », continuo sequitur « in spiritu », et iterum subjungitur « in veritate » : videlicet ut aperte intelligatur et Patrem in spiritu et veritate, qui Filius est, et Filium in Patre et Spiritu sancto, et Spiritum sanctum in Patre et Filio adorandum. Ibid. II, PL., 188, 1200.*

70) *Dial. II, PL., 188, 1186-1187.*

Écritures, il est nécessaire de s'inspirer des paroles des saints Pères ⁷¹).

C'est surtout l'argument scripturaire, ressortant du sens littéral, qui est largement développé. Anselme cite en premier lieu le texte de Jo., XX, 22. L'acte visible du Christ, soufflant sur les apôtres, signifie (*significavit*) que le Saint-Esprit procède du Fils. Ce souffle n'est pas la substance du Saint-Esprit, mais il fournit la preuve (*demonstratio*) que le Saint-Esprit procède également du Fils. Notons que l'argument se base partiellement sur le sens typique, car l'acte du Christ est le signe de la procession *a Filio*. Ce n'est toutefois qu'une partie de l'argument ; la preuve (*demonstratio*) de la procession *a Filio* table sur le sens littéral du texte. Voici comment l'auteur l'explique. Le Saint-Esprit est procédant ; il est donc de par sa nature. Tout ce qu'il fait, il le fait en procédant : il est et il est donné en procédant, etc. Par conséquent, quand on dit de lui qu'il est envoyé, donné par le Père ou par le Fils, on affirme qu'il est donné, envoyé en procédant ⁷²). Une autre preuve est tirée de Lc., VIII, 47. (Cfr aussi Lc., VI, 19). La force qui émane du Christ est le Saint-Esprit. Il est donc manifeste (*manifestum*), à moins que l'on ne ferme les yeux à la lumière, que le Saint-Esprit procède du Fils ⁷³). Anselme en appelle enfin à quelques textes tirés du discours prononcé par le Seigneur à la dernière Cène. L'Évangile affirme ouvertement que le Saint-Esprit est envoyé par le Fils ; qu'il reçoit du Fils et qu'il annonce ce qu'il a entendu du Fils ⁷⁴). L'Évangile nous donne donc des mots qui vraiment sont équivalents et qui ont le même sens (*aequipollentia et idem significantia*) que la parole « procède *a Filio* » ⁷⁵). De ces arguments l'auteur déduit avec certitude (*indubitanter*) que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils ; qu'il provient du Père et du Fils ; qu'il est envoyé par le Père et par le Fils, et qu'ainsi il « procède » du Père et du Fils ⁷⁶).

71) *Sed in hujusmodi magis probatur modesta et sobria sapientia, cui sufficiunt termini a sanctis Patribus conscripti, quam nimis arguta et supra modum perscrutans prudentia, quae se supra se et supra terminos sanctorum Patrum extendere conatur. Dial. III, PL., 188, 1244.*

72) *Dial. II, PL., 188, 1184-1185.*

73) *Dial. II, PL., 188, 1188.*

74) *Dial. II, PL., 188, 1193-1194.*

75) *Valde miror prudentiam tuam, quod hoc verbum « procedit » tantum abominaris de Spiritu sancto a Filio, cum aequipollentia et idem significantia habeas in Evangelio, et ex Evangelio securus concedas. Dial. II, PL., 188, 1193-1194.*

76) *Dial. II, PL., 188, 1194.*

Il n'est pas douteux qu'Anselme ne considère cet argument scripturaire comme une preuve véritable de la doctrine du *Filioque*. Il est vrai, concède-t-il, que les mots « procedit a Filio » ne se trouvent pas dans l'Evangile, mais plutôt que de discuter sur les mots, il faut chercher la vérité des choses, signifiée par les mots ⁷⁷). L'Evangile marque une dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils. Par cette dépendance il est manifeste (*manifestum est*), il est plus clair que le jour (*luce clarius*) que le Saint-Esprit procède du Fils ; l'Evangile nous le suggère clairement (*scripturam clamantem et se tibi ingerentem*) par des paroles vraiment équivalentes (*aequipollentia et idem significantia*). Il en contient la preuve (*demonstratio*), et la déduction est faite avec certitude (*indubitanter colligitur*). A un autre endroit, Anselme, déclarant que la doctrine du *Filioque*, loin d'être téméraire, s'impose à foi catholique par une raison qui ne trompe pas, explique que cette raison est formée de multiples témoignages de l'Evangile et des autres Ecritures, c'est-à-dire par un argument scripturaire, qu'il qualifie de vraie preuve qui fonde la vérité de la foi ⁷⁸).

Seulement, hâtons-nous de le dire, cette démonstration n'a pu être faite que grâce à la méthode d'interprétation spéciale préconisée par l'auteur. Considérant l'Ecriture comme une œuvre divine, écrite sous la dictée du Saint-Esprit, il veut que l'interprétation en soit faite d'après le sens voulu par l'Esprit. Celui qui expose l'Ecriture d'après son propre sens, résiste au Saint-Esprit et fausse le vrai sens divin ⁷⁹). Pour découvrir ce sens, qui parfois est caché sous les paroles, il ne suffit pas de s'en tenir aux paroles explicites de l'Evangile, selon la méthode superficielle et insensée des hérétiques. La bonne méthode cherche à comprendre l'esprit et la vie que renferment les paroles évangéliques ; elle cherche le sens au-delà des

77) *Quid ergo ? disputabimus de verbis nunc hoc, nunc illud significantibus ? Decetne nos sequi litteras, seu syllabas, seu dictiones, relictas rerum veritate ? Magis autem relinquamus hoc pueris in grammatica et dialectica ludentibus ; at vero nos magis sententiam investigare, quam verbis inhaerere oportet. Dial. II, PL., 188, 1195.*

78) *Itaque temeritatem tuam, non meam accusare debes, quia ego hanc processionem Spiritus sancti a Filio... tam multis testimoniis Evangelii et aliarum scripturarum probatam habeo, et sine temeritate non fallaci ratione astruo, et fideliter credo. Dial. II, PL., 188, 1196.*

79) *Si autem propositas auctoritates ad tuum sensum retorquere niti volueris, et non potius tuum sensum divinae Scripturae accommodare curaveris, timeo ne forte in hoc quoque Spiritui sancto adverseris et resistas, dum ea quae, dictante Spiritu sancto, scripta sunt, extra intellectum Spiritus sancti temere evertere, et ad tuum sensum retorquere non erubescis. Dial. II, PL., 188, 1183.*

paroles ; elle exige une lecture prudente et intelligente de l'Evangile ⁸⁰⁾.

A quelles lumières cette méthode fait-elle appel, surtout quand le sens divin est caché sous les paroles ? Anselme juge que l'interprétation scripturaire doit se faire avec le secours du Saint-Esprit. Dans l'exposé même des arguments scripturaire que nous venons de décrire, nous n'avons rencontré que des éléments rationnels : après avoir cité le texte de l'Evangile, Anselme en détermine le sens, caché sous les paroles, au moyen d'un raisonnement. Toutefois, avant d'aborder l'argument scripturaire en faveur du *Filioque*, il invoque le Saint-Esprit, pour qu'il lui découvre le sens de l'Ecriture selon la vérité ⁸¹⁾. A un autre endroit, il n'hésite pas à dire que, s'il peut démontrer le *Filioque* sans témérité sur le témoignage des Evangiles, c'est grâce à l'aide du Saint-Esprit ⁸²⁾. Mais il néglige de nous informer davantage sur cette aide divine. Il nous est cependant possible d'en apprécier la nature à la lumière des données fournies antérieurement ⁸³⁾. Au fond Anselme interprète l'Evangile en recourant aux lumières reçues par l'enseignement des conciles. Il est convaincu que le *Filioque*, vaguement consigné dans l'Evangile, a été enseigné clairement dans les conciles par le Saint-Esprit lui-même en tant que docteur des Ecritures. Dès lors, il se croit parfaitement autorisé à interpréter, dans le sens que le Saint-Esprit leur a donné ouvertement dans les conciles, les textes à demi obscurs de l'Evangile. La doctrine établie par ailleurs, par les conciles, lui est une pierre de touche qui garantit son interprétation scripturaire. Pareille méthode dépend donc foncièrement des lumières que le Saint-Esprit procure. L'Ecriture est lue avec des lumières suprationnelles, grâce auxquelles son sens caché est révélé à nos yeux, et sans lesquelles il nous serait resté caché.

80) *Verumtamen quidam haeretici textum Evangelii supra modum plane et nimis negligenter, imo stulte obambulando pertransientes, nec spiritum et vitam, quae in verbis evangelicis recondita sunt, scrutantes, Spiritum sanctum nequaquam affirmaverunt adorandum, pudore, inquietes, evangelicae Scripturae neutrum manifeste ostendentis, videlicet utrum adorandum sit, necne. Dial. II, PL., 188, 1200.*

81) *Spiritui sancto, qui est auctor divinae Scripturae, honorem deferamus, quatenus ipse nobis dignetur veraciter aperire, quod ipse vult nos humiliter et sine contentione investigare. Dial. II, PL., 188, 1184.*

82) *Non autem accusanda est mea fides quam affirmo et quam scio, et quam testimonio Scripturarum nulla temeritate, sed Spiritu sancto adjuvante probo. Dial. II, PL., 188, 1196.*

83) Cfr p. 23.

Par conséquent, puisque le Saint-Esprit qui, étant l'Esprit du Fils, a reçu sa mission du Christ, n'a donné d'autres explications à l'Evangile que celles voulues par le Christ, et puisque les précisions conciliaires peuvent être déduites des données scripturaires avec certitude, il n'y a aucun danger que la foi évangélique ait été corrompue ou altérée par le travail des conciles. Les rapports intimes entre les deux sont garants de l'identité continue de la foi.

Y a-t-il peut-être une limitation à ce travail doctrinal des conciles ? Tout porte à croire que l'auteur le considère comme accompli, en ce sens qu'il suppose que le Saint-Esprit a déjà donné dans les conciles anciens l'explication entière de l'Evangile : la foi catholique de son temps est arrivée à sa plénitude. D'abord, dans le passage où il décrit ex professo l'œuvre du Saint-Esprit, il n'indique qu'un seul moyen, en dehors de l'Evangile, dont le Saint-Esprit se soit servi pour nous faire connaître la doctrine chrétienne : les conciles des Pères orthodoxes des siècles passés. C'est dans ces conciles que le Saint-Esprit s'est acquitté de sa mission : qu'il a expliqué (*explicavit*) la foi évangélique ; qu'il a communiqué selon la vérité (*veraciter edidit*) et enseigné pleinement (*pleniter docuit*) ce qui manquait à la prédication du Christ ⁸⁴). Ensuite, quand il parle du danger hérétique dont la foi catholique a été menacée pendant des siècles, il insiste sur le fait que les conciles ont été un rempart contre les attaques des hérétiques, si bien que la foi est sortie de la lutte, inébranlable et tellement complète qu'elle ne souffre plus aucune addition ni suppression ; la question de la foi ayant été définitivement réglée dans les conciles, les Pères ont défendu désormais toute discussion publique sur la foi ⁸⁵).

D'où vient chez l'auteur cette idée d'imposer une limitation chronologique au développement des dogmes ? Il semble qu'elle lui ait été suggérée par les circonstances. Placé devant des difficultés con-

84) *Dial. II, PL., 188, 1201.*

85) *Ipsa vero fides orthodoxa post tot impulsiones adeo est roborata, et fundata, et solidata, ut jam amplius, Domino favente, semper inconversa, semper inconcussa jure permanere debeat, tota integra, ut nihil sit addendum ; et tota inviolata, ut nihil sit auferendum. Unde etiam a sanctis Patribus convenienter inhibuitur ut de caetero nemo disputet publice de fide, tanquam de eo quod jam est definitum et nulli debet esse ambiguum ; siquidem extremae dementiae est in medio et in perspicuo die commentitium lumen inquirere. Quisquis enim post veritatem repertam aliquid ulterius discit, mendacium quaerit, et seipsum non immerito involvit. Dial. I, PL., 188, 1152. Voir la même pensée énoncée par Nicétas : *Dial. II, PL., 188, 1224.**

crètes, Anselme a formulé ses vues théoriques sur le développement des dogmes, en tenant compte des cas en discussion, à savoir le *Filioque* et la divinité du Saint-Esprit, doctrines qui ont été éclaircies dans les conciles antérieurs ⁸⁶). Pratiquement il n'avait aucun motif d'étendre le progrès dogmatique au-delà de ces conciles, d'autant plus que son interlocuteur ne se montrait favorable à aucun progrès dogmatique. Ensuite, Anselme affirme bien que le *Filioque* a été défini en divers conciles (*in diversis conciliis*), mais il n'en nomme aucun ⁸⁷). Ce renvoi si peu précis s'explique par le sentiment intime d'Anselme. Puisqu'il pense que la foi évangélique a reçu son dernier perfectionnement dans les conciles anciens, et que, d'autre part, il constate que le *Filioque*, dont la formule est absente de l'Evangile, est admis comme dogme de foi dans l'Eglise latine, il peut se croire autorisé à conclure à priori que la doctrine du *Filioque* a été précisée de fait dans les conciles anciens. Cette conviction a pu trouver une confirmation dans le fait que les deux conciles œcuméniques que lui sont contemporains, ne contiennent en réalité aucune déclaration nouvelle sur la foi ⁸⁸).

86) *Quoniam quod idem Spiritus sanctus in hoc de seipso minus aperte videtur expressisse, hoc postea in diversis conciliis... manifeste supplevit. Dial. II, PL., 188, 1202.*

87) Au milieu des citations patristiques l'auteur cite cependant un texte d'un symbole qu'il attribue à un concile de deux cents évêques qui aurait été célébré à Ephèse : *Symbolum Ephesini concilii ducentorum Episcoporum quod etiam Graecorum fuisse constat, manifeste his verbis determinat* : « Quamvis in substantia sua sit Spiritus Filius... non est tamen alienus ab ipso : nam Spiritus appellatur veritatis, et veritas Christus est, unde et ab isto similiter sicut et ex Deo Patre procedit ». *Dial. II, PL., 188, 1203.* En réalité, aucun des huit premiers conciles œcuméniques qui font loi dans l'Eglise universelle, ne parle de la procession du Saint-Esprit *a Filio*. Il est vrai qu'en Occident plusieurs conciles particuliers avaient introduit la doctrine de la procession *a Filio* dans leur profession de foi (Cfr J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, p. 336. Paris, 1912), mais de tels conciles ne pouvaient guère constituer un argument aux yeux des Grecs. Cfr la remarque faite par Nicéas sur les conciles des Occidentaux : *Et ob hoc si (Ecclesia Romana) aliquando cum occidentalibus episcopis concilium sine nobis celebrat, illi decreta ejus suscipiant... Nos quoque quamvis in eadem catholica fide a Romana Ecclesia non discordemus, tamen quia concilia his temporibus cum illa non celebramus, quomodo decreta illius suscipiemus, quae utique sine consilio nostro imo nobis ignorantibus scribuntur ? Dial. III, PL., 188, 1219.* On comprend qu'Anselme n'en ait pas parlé.

88) Ce sont les deux premiers conciles de Latran, célébrés en 1123 et en 1139. Leurs canons ont rapport à des questions morales et disciplinaires. Notons que le onzième concile œcuménique de 1123, tenu au Latran, est le premier

Quoi qu'il en soit des motifs, nous croyons qu'Anselme est fermement convaincu de ce que pratiquement la foi catholique a trouvé son dernier développement dans le travail des conciles anciens.

Il reste cependant une certaine difficulté. C'est que, dans le voisinage du passage que nous venons d'analyser, et où l'auteur paraît décrire *ex professo* l'œuvre de Saint-Esprit, il y a des paroles qui semblent plaider pour la continuation du progrès dogmatique. Nous y lisons entre autres choses que le Saint-Esprit enseigne toujours toute vérité et qu'il ne cesse pas d'éclairer de la lumière de la vraie science l'Eglise toute entière ⁸⁹⁾. Pour souligner la continuité de cette assistance divine du Saint-Esprit, Anselme en appelle à la promesse du Christ : le Saint-Esprit restera avec nous jusqu'à la fin des temps ⁹⁰⁾.

Il est difficile de penser à une contradiction dans la pensée d'Anselme, car elle n'aurait pu lui échapper, vu le rapprochement et la connexion des passages. Ne pourrait-on pas dire que le Saint-Esprit, après avoir enseigné toute la doctrine de la foi chrétienne dans les conciles, continue à instruire l'Eglise de toute la connaissance dont elle a besoin, en ce sens qu'il lui dispenserait ses lumières non plus précisément en matière de foi, mais dans le domaine du culte et de la législation ? Cette interprétation aussi est insuffisante, car, d'abord, elle suppose que l'auteur s'exprime d'une manière fort ambiguë : si la mission principale du Saint-Esprit, qui est sans aucun doute d'enseigner la foi chrétienne, est entièrement accomplie dans les conciles anciens, il n'est plus permis de dire tout simplement que le Saint-Esprit continue encore à enseigner toute vérité. Ensuite, cette explication ne tient pas compte du contexte, où l'on trouve affirmé que, en dehors des conciles, le Saint-Esprit nous instruit sur la foi, en nous expliquant le sens profond des Ecritures. Or, cette activité « doctrinale » du Saint-Esprit n'est pas considérée comme étant uniquement du passé, puisque l'auteur lui-même croit pouvoir en bénéficier personnelle-

concile général célébré en Occident. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, première partie, pp. 630-644 et 721-738. Paris, 1913.

89) *Itaque, sicut dixi, Spiritus sanctus, sicut promissus fuerat, ut veniens doceret tunc et nunc et semper omnem veritatem. Dial. II, PL., 188, 1201. Et ut omnia sub brevitate colligam, totam Ecclesiam in sancta disciplina eruditam, omnem paulatim docens veritatem, lumine verae scientiae illustravit, et adhuc illustrat, et semper illustrabit. Ibid., PL., 188, 1202.*

90) *Dial. II, PL., 188, 1202.*

ment ⁹¹⁾. Avant de pouvoir concilier des textes apparemment opposés, il faut que nous précisions aussi exactement que possible le comment et la valeur de ces explications scripturaires que le Saint-Esprit continue à concéder à l'Eglise.

Que sont ces explications scripturaires extra-conciliaires ? Il y a, nous dit l'auteur, des secrets divins, mystérieusement voilés sous le sceau des Ecritures. Le Saint-Esprit en donne l'explication de deux façons : par les docteurs catholiques et par des inspirations individuelles ⁹²⁾.

Tout d'abord, qui sont ces docteurs catholiques (*catholici doctores*) ? L'auteur ne précise pas ; l'expression ne se rencontre d'ailleurs qu'en cet endroit des Dialogues. Il ne nous reste qu'à chercher le sens des deux mots séparément. Le mot *catholicus* est employé couramment comme substantif et comme adjectif. Comme substantif il désigne les membres de l'Eglise du Christ. Comme épithète il a constamment le sens de « général », « universel », en rapport avec l'Eglise du Christ dont l'Eglise romaine prétend être la représentante authentique ⁹³⁾. Aussi le mot *doctores* revient-il très souvent ; il est appliqué à différentes catégories des personnes : une fois au pape régnant, Eugène III, à titre d'hommage ⁹⁴⁾ ; une fois à l'apôtre Pierre, qui est le *omnium provisor et doctor et pater et magister* ⁹⁵⁾. Parfois, l'auteur l'applique aux théologiens de son temps ⁹⁶⁾. Mais le plus souvent le mot est réservé aux Pères de l'Eglise. Saint Augustin est un *doctor egregius* ⁹⁷⁾ ; saint Augustin et saint Jérôme

91) En décrivant l'activité du Saint-Esprit dans l'Eglise, Anselme dit que le Saint-Esprit nous (*nobis*) ouvre les secrets des Ecritures par les Pères et par des inspirations personnelles. *Dial. II, PL.*, 188, 1201-1202.

92) *Per catholicos doctores, quasi per organum suum sacras Scripturas Veteris et Novi Testamenti nobis, tanquam extrinsecus pluendo, aperuit : arcana quoque divina sub sigillo divinarum Scripturarum mysterialiter clausa familiari inspiratione nobis insinuando, tanquam intrinsecus rorando, innotuit. Dial. II, PL.*, 188, 1201-1202.

93) Contentons-nous de quelques exemples : *Sancta enim romana Ecclesia omnibus catholicis jure imitanda... in sacramento altaris azymo utitur, et tanquam mater omnium ecclesiarum omnibus occidentalibus Ecclesiis id ipsum tradidit. Dial. III, PL.*, 188, 1211. *Quomodo possent esse praelati catholici, quibus non communicarent subditi aequae catholici ? Ibid., PL.*, 188, 1230. *Nicetas : Quinimo unam sanctam Ecclesiam catholicam et apostolicam confiteri ubique docemur. Ibid., PL.*, 188, 1220.

94) Prologue, *PL.*, 188, 1142.

95) *Dial. III, PL.*, 188, 1215.

96) Par exemple : *Erubesco, inter tantos doctores loqui, inter quos ego me tanquam nullum existimo. Dial. III, PL.*, 188, 1210.

97) *Dial. II, PL.*, 188, 1174 et 1205.

sont des *beati doctores* ⁹⁸⁾ ; saint Hilaire de Poitiers est un *doctor quondam famosissimus* ⁹⁹⁾ ; Didyme est *Graecorum doctor non minimus* ¹⁰⁰⁾ etc. Il parle des *latini sermonis doctores*, par exemple saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Isidore et il les compare aux *Graecorum doctores* ¹⁰¹⁾. Par conséquent, les *catholici doctores* sont bien les docteurs de l'Eglise catholique, tout spécialement les Pères de l'Eglise, quoiqu'il ne soit pas absolument certain que le titre est réservé exclusivement aux Pères.

En quoi consiste le travail des docteurs ? Anselme les considère comme des instruments dont le Saint-Esprit se sert pour exposer les Ecritures ¹⁰²⁾. Ils expliquent les Ecritures sous le contrôle et sous la conduite de l'Esprit. Bref, ils se trouvent d'une certaine manière sous l'inspiration divine.

C'est enfin dans cette inspiration divine que nous devons chercher le fondement de leur autorité. L'auteur ne donne sur ce sujet que des indications éparses. Après avoir reproché aux Grecs de sous-estimer l'autorité des Pères latins, il explique que, en soi, les docteurs latins ne sont nullement inférieurs aux docteurs grecs, car tous les chrétiens, qu'ils soient Grecs ou Latins, peuvent recevoir le don du Saint-Esprit. Les écrits de tous les Pères doivent donc être reçus à cause de l'autorité du Père qui écrit ¹⁰³⁾. Même quand on rencontre dans leurs écrits des choses qui semblent incorrectes, l'auteur est d'avis que l'on ne peut pas les récuser. Dans ce cas, il faut interpréter leurs écrits de telle manière qu'ils s'accordent avec la vérité catholique. Par exemple, on lit dans les écrits de saint Hilaire que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils (*a Patre per Filium*). Une telle formule ne plaît guère à Anselme, mais, à cause de l'autorité de saint Hilaire, qui la patronne, il la maintient en

98) *Dial. II, PL.*, 188, 1206.

99) *Dial. II, PL.*, 188, 1207.

100) *Dial. II, PL.*, 188, 1202.

101) *Dial. II, PL.*, 188, 1202-1206.

102) *Per catholicos doctores, quasi per organum suum sacras Scripturas... aperuit. Dial. II, PL.*, 188, 1201.

103) *Quos (Latini sermonis doctores) idcirco tibi cum scriptis suis non propono, quia fortasse apud Graecos non sunt tantae auctoritatis his temporibus Latini doctores, sicut essent, si Graeci essent. Dial. II, PL.*, 188, 1204. *Ego nulli Christianorum, Graeco, sive Latino, seu cujuslibet gentis fideli Christiano, donum sancti Spiritus intercludo, nullum contemno, nullum abjicio, nec abjiciendum judico. Ibid., PL.*, 188, 1204. *Propter auctoritatem scribentis in veneratione suscipienda et legenda est. Ibid., PL.*, 188, 1208.

l'interprétant dans le sens de la doctrine latine ¹⁰⁴). C'est la bonne méthode d'interprétation des Pères ; elle n'offre aucune difficulté, quand par ailleurs le sens véritable des Ecritures est fixé ¹⁰⁵).

Et définitive, les écrits des Pères ne sont donc pas la norme dernière de notre foi. Bien que les Pères soient les organes du Saint-Esprit ; bien que l'on ne puisse jamais dire que leurs écrits contiennent des erreurs, ils restent toutefois soumis en dernière instance à la foi catholique officielle et établie, puisque celle-ci est la norme ultime qui règle la lecture des Pères. Il s'ensuit que les écrits des Pères nous enseignent la foi, sans cependant pouvoir être la cause d'un développement dogmatique.

Pour ce qui regarde l'inspiration individuelle dont le Saint-Esprit nous peut gratifier, l'auteur se contente aussi de quelques remarques, qui suffisent cependant à nous donner une idée générale de sa nature et de sa valeur. Anselme appelle cette inspiration individuelle une inspiration familière (*familiaris inspiratio*) ; il la présente comme une insinuation (*insinuando*) ; elle ressemble à une pluie qui nous arrose intérieurement (*tanquam intrinsecus rorando*). Cette comparaison oppose l'inspiration individuelle aux docteurs catholiques, qui, eux, agissent sur nous du dehors (*tanquam extrinsecus pluendo*) par leurs écrits. Grâce à cette inspiration familière, l'Esprit nous fait connaître (*innotuit*) les secrets divins que les Ecritures renferment ¹⁰⁶). On peut déjà remarquer que ce qui fait l'objet de cette inspiration familière, n'est pas différent de ce que l'Esprit nous apprend par les docteurs catholiques. Ce sont partout des explications scripturaires ; il n'y a qu'une différence de méthode.

Concernant l'autorité de cette inspiration familière, il ne paraît pas non plus que l'auteur voie de différence entre celle-ci et l'inspiration dont les Pères ont joui. Il se dit prêt à recevoir, non seulement les paroles de tous les Pères de l'Eglise, mais aussi celles de tout chrétien qui parle selon la vérité, car tout chrétien, qu'il

104) *Et si forte aliqua aliena scriptura invenitur, quae tamen propter auctoritatem scribentis in veneratione suscipienda et legenda est, quemadmodum praefati Hilarii... illa, inquam, scriptura tametsi videatur aliquid alienum insinuare, tamen ita legenda est et eo usque exponenda est, quo ad illarum scripturarum concordiam perducatur, et ad legem caritatis catholico sensu pervenitur. Dial. II, PL., 188, 1208.*

105) Nicéas : *Nos quoque si quandoque his similia in codicibus nostrorum doctorum invenimus, simili determinatione determinamus. Cum enim in Scripturis sanctis de aliqua vera sententia constat, non est difficile prudenti lectori ad veritatem sententiae inclinare. Dial. II, PL., 188, 1208.*

106) Cfr note 92.

soit Grec ou Latin ou d'un autre peuple, peut bénéficier du don du Saint-Esprit. Pour ce motif il admet volontiers les assertions de tout homme qui parle selon la vérité et qui écrit des choses qui ne sont pas en contradiction avec la doctrine apostolique ¹⁰⁷).

Ces remarques nous permettent de juger ces inspirations individuelles à leur juste valeur. En soi, elles équivalent aux écrits des Pères ; si elles sont véritables, on doit les recevoir, tout comme les explications qui nous viennent des Pères, car au fond elles émanent de la même source. Seulement, dans la pratique, il faut que toute explication qui se présente sous le bénéfice d'une inspiration individuelle soit vérifiée. C'est pourquoi l'auteur la met à l'épreuve, en la comparant avec la vérité catholique reconnue. La conformité avec la foi établie devient comme la pierre de touche et la garantie qui nous assurent que nous sommes en présence d'une inspiration véritable. Il est donc bien clair que ces inspiration familières, encore moins que les écrits des Pères, ne peuvent prétendre à faire progresser la connaissance de la foi chrétienne dans l'Eglise. On ne doit pas s'attendre ici non plus à un développement des dogmes. Quand le Saint-Esprit nous explique les secrets des Ecritures par les écrits des Pères et par des inspirations familières, il n'a pas d'autre but que de nous faire connaître à nous, membres de son Eglise, la vérité chrétienne dont l'Eglise, prise comme telle dans sa totalité, possède la pleine connaissance.

Ces considérations suggèrent, semble-t-il, la solution véritable de la prétendue contradiction dans les textes. Il n'y a en réalité aucune contradiction à ce que le Saint-Esprit, après avoir entièrement expliqué la foi évangélique à son Eglise, continue encore toujours à nous dévoiler, à chacun de nous en particulier, les secrets divins mystérieusement cachés sous le sceau des Ecritures. Les lumières que l'Esprit nous dispense à nous individuellement, ne font pas progresser en effet la connaissance de la foi dans l'Eglise comme telle ; elles nous aident seulement à nous familiariser davantage avec la doctrine chrétienne dont l'Eglise a déjà pris pleine possession par le travail des conciles.

* * *

107) *Ego nulli Christianorum, Graeco, sive Latino, sive cujuslibet gentis fidei Christiano, donum sancti Spiritus intercludo, nullum contemno, nullum abjicio, nec abjiciendum judico ; sed omnem hominem recta loquentem, et ea quae contra apostolicam doctrinam non sunt, scribentem, libera mente suscipio et amplector.*
Dial. II, PL., 188, 1204.

Les idées d'Anselme sur le développement des dogmes telles qu'elles ressortent de l'étude de ses écrits, prennent l'aspect d'un système cohérent assez complet. D'après l'auteur, la foi chrétienne, qui est la foi définitive, a été communiquée par le Christ aux apôtres, sans que cependant ils en aient reçu une connaissance entière et parfaite. Le Saint-Esprit avait mission de suppléer ce qui manquait encore à l'enseignement du Christ. Le Docteur de toute vérité, accomplissant sa mission, a tout d'abord consigné le résumé de la foi dans l'Evangile ; puis, il a eu recours aux conciles pour nous donner les explications dont l'enseignement évangélique avait encore besoin. Grâce aux conciles l'Eglise a pu prendre pleine connaissance de plusieurs points de la foi qui ne se trouvaient qu'insinués dans les Ecritures.

Le travail d'explication fourni dans les conciles n'a cependant altéré en rien la doctrine chrétienne. L'auteur, tout soucieux qu'il est pour montrer que l'indentité de la foi n'est pas en cause, ne recourt plus, comme il avait fait à propos de la foi des justes de l'ancien Testament, à l'idée que l'indentité de la foi n'est jamais en danger du moment que le Christ en forme l'objet central. Mais il a soin de relever les relations étroites qu'il suppose exister, d'une part, entre le Christ et le Saint-Esprit et, d'autre part, entre l'Evangile et les conciles, pour en conclure que le Saint-Esprit n'a fait que donner les explications de la foi que le Christ avait voulues et que la foi proposée par les conciles est identiquement la foi évangélique, quoique présentée plus ouvertement.

Anselme croit enfin que toutes les précisions de la foi, promises par le Christ, ont été données dans les grands conciles des siècles passés, de sorte que, concrètement, l'Eglise du douzième siècle est en pleine possession de la connaissance de la foi chrétienne. Ce qui n'empêche pas que le Saint-Esprit nous dévoile encore toujours, à chacun de nous en particulier, les secrets divins que les Ecritures renferment. Seulement, cet enseignement particulier, puisqu'il doit rester soumis à un contrôle externe qui est la vérité catholique reconnue, ne pourrait jamais prétendre à faire progresser le dogme.