NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 2 1986

Justice et miséricorde dans le *Proslogion* de saint Anselme

Paul GILBERT (s.j.)

p. 218 - 238

https://www.nrt.be/fr/articles/justice-et-misericorde-dans-le-proslogion-de-saint-anselme-186

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Justice et miséricorde dans le « Proslogion » de saint Anselme

Saint Anselme est connu principalement par ce qu'on appelle depuis Kant l'« argument ontologique », réputé archétype de la preuve a priori de l'existence de Dieu. Cette connaissance d'Anselme est par trop restrictive ; le texte du fameux argument ne remplit que 3 pages des 420 de traités et 720 de méditations, prières et lettres que compte l'édition critique de dom Schmitt [1]. On devine sans peine l'avantage qu'il y a d'étudier l'œuvre d'Anselme de manière nouvelle, plus respectueuse de son ampleur et de son dessein, plus attentive à situer chacun de ses thèmes à l'intérieur de son unité.

La méconnaissance de cette ampleur et de cette unité fut à l'origine d'appréciations erronées de certains textes anselmiens. Les théologiens savent comment fut lue l'argumentation sotériologique du *Cur deus homo :* il fallait que le Fils meure pour nos péchés afin de payer la dette encourue par le pécheur envers son créateur, et afin de calmer le courroux de celui-ci envers qui refuse de lui rendre l'honneur dû en toute justice. Cette lecture de l'argument d'Anselme lui attribue une représentation de Dieu peu digne de la magnificence et de la miséricorde révélées par l'Évangile ; le Père y est terrible, tout différent de celui que Jésus annonce dans la parabole de l'enfant prodigue (*Lc 15*, 11-32). On peut légitimement se demander si cette image de Dieu correspond fidèlement à la pensée d'Anselme.

Nous allons étudier quelques chapitres du *Proslogion* qui traitent de la miséricorde et de la justice de Dieu. Ces chapitres sont importants ; d'une part, ils accueillent selon la raison l'enseignement de la foi sur l'essence du Père manifestée dans le Fils, accomplissant ainsi le programme du *Proslogion :* « La foi cherche l'intelligence » ; d'autre part, ces propriétés, les premières que le *Proslogion* reconnaît à Dieu avant même son éternité, nomment l'être divin à partir de la surabondance de son *Esse,* au-delà de l'immutabilité impliquée par son concept philosophique classique.

---

1. F.S. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia.* I, Seckau, 1938 ; II à VI, Edimbourg, Nelson, 1946-1961. Toutes nos références concernent le premier volume, sauf indications contraires. Nous abrégeons *Monologion* en *M., Proslogion en P.* et *De veritate* en *V.*

Nous voudrions défendre cette thèse : la miséricorde et la justice de Dieu ne se contredisent pas, mais désignent deux aspects complémentaires de l'acte créateur. La miséricorde divine définit l'essence de Celui qui crée gratuitement et sa justice (même rétributive) le représente auprès de sa créature, dont l'unité intérieure est une tâche, un devoir. Ainsi, à l'intérieur du même acte créateur, la miséricorde concerne la magnificence divine et la justice le devoir de la créature.

Nous allons chercher d'abord dans quelques œuvres d'Anselme ce qu'il entend par « justice » ; nous verrons ensuite quelle clef le *Monologion* donne pour lire le *Proslogion ;* nous analyserons enfin les ch. 5 à 11 du *Proslogion.*

I. - L'œuvre d'Anselme : une méditation sur la justice

En parcourant les titres des œuvres d'Anselme, on s'aperçoit qu'un certain nombre d'entre elles traitent de problèmes strictement dogmatiques ; ces textes datent de l'épiscopat d'Anselme et répondent à des difficultés pastorales précises [2]. Les autres textes ont une portée largement éthique. Le *Monologion* et le *Proslogion* cherchent comment l'esprit accède au terme auquel Dieu le destine ; chacun de ces textes commence par « prouver l'existence de Dieu », comme disent les manuels ; en conclusion, tous deux entraînent le lecteur à louer le bonheur auquel il est appelé. Suit un ensemble de trois traités [3] dont les catégories essentielles, nous y reviendrons, visent à cerner le mystère de la liberté. Le *Cur deus homo* déduit ensuite une sotériologie à partir d'un ensemble d'axiomes tels que la béatitude à laquelle l'homme est destiné [4], le péché dans lequel se trouve aujourd'hui l'homme réel, béatitude et péché étant entrecroisés dans le concept de justice [5]. L'œuvre d'Anselme, terminée par son *De concordia* centré sur la prédestination et la liberté, propose donc essentiellement une recherche éthique rythmée par une méditation sur la béatitude, la liberté et le péché ; le thème de la justice traverse toute cette œuvre.

1. *Sens et théologie du péché*

D'où vient cette accentuation de la justice divine ? D'une attitude globale de l'époque ? Dans un livre récent, *Le péché et la peur,*

2. P. ex. la théologie de l'Esprit Saint, ou du sacrifice eucharistique.
3. *De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli.*
4. *Cur deus homo,* II, 1 (II, p. 97, lg. 2 - p. 98, lg. 5) ; cf. les ch. 69 à 74 du *Monologion* et 24 à 26 du *Proslogion.*
5. *Cur deus homo,* I, 11 (II, p. 68, lg. 1 - p. 69, lg. 4).

Jean Delumeau écrit : « Comme saint Augustin et les Pères du désert, les moines du moyen âge allièrent mépris du monde et honte de soi dans une expérience globale du péché et un pessimisme foncier, dont les plus chrétiens des hommes d'Église ne s'excluaient surtout pas eux-mêmes. Dans la poésie religieuse des X^e^-XIII^e^ siècles revient sans cesse la confession éplorée de fautes innombrables [6]. » « Aucun doute ne peut subsister sur ce fait historique essentiel : c'est dans les monastères, puis dans les couvents des mendiants que s'est développée et affirmée la ' conscience malheureuse ' qui allait bientôt être proposée comme une évidence à une civilisation tout entière [7]. » Le thème du mépris du monde peut se prévaloir sans doute de certaines connotations négatives du terme « monde » tel qu'il est utilisé par l'Évangile selon saint Jean. Le mépris du monde devient opposition dramatique à celui-ci. Peut-on penser qu'à partir de ce drame se soit développé un sentiment de culpabilité ? Le concept de « justice de Dieu », essentiel à la piété et à la réflexion, n'a-t-il d'autre origine que la culpabilité reconnue en une sorte de psychanalyse sauvage ? Sa fonction est-elle seulement psychologique, ou même morale ? Nous verrons qu'il en va bien autrement chez Anselme.

Certes notre auteur participe au sentiment de culpabilité. « Ma vie m'épouvante », écrit-il au début de sa *Première méditation.* « En effet, après y avoir soigneusement réfléchi, toute ma vie me paraît ou bien péché ou bien stérilité. Et si quelque fruit apparaît en elle, c'est ou bien simulation, ou bien imperfection, ou bien corruption de quelque manière, en sorte que cela peut ou bien ne pas plaire à Dieu ou bien lui déplaire. Donc, ô pécheur, ta vie, certainement et non seulement peut-être tout entière, est ou bien dans le péché et condamnable ou bien infructueuse et méprisable [8]. » Même les prières les plus douces, comme la prière pour les amis, sont pétries d'un sentiment dramatique : « Ton serviteur veut, veut, aimé Seigneur, veut prier pour ses amis, mais coupable envers toi, il est retenu en arrière par ses délits [9]. » On n'entend guère chez Anselme d'écho au *Psaume 139,* 14 : « Je te rends grâce pour la merveille que je suis. »

En fait, la tradition augustinienne a accentué la dimension pessimiste de l'Écriture en lui donnant une structure rationnelle inspirée par une expérience dramatique de l'existence. Pour Augustin, le péché de

6. J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. (XIV-XVIII siècles).* Paris, Fayard, 1983, p. 23.

7. *Ibid.,* p. 24.

8. *Première méditation,* III, p. 76, lg. 4-8.

9. *Ibid.*, III, p. 72, lg. 28-29.

l'homme contredit l'acte créateur. L'homme, créé bon, devenu mauvais par le péché originel, ne peut rien faire de bon par lui-même ; il choisit ses propres intérêts, s'aime d'un amour préférentiel de sorte que l'amour de Dieu devient l'instrument de l'amour de soi. C'est cette structure existentielle du péché qu'Anselme médite dans son *De libertate arbitrii* et son *De casu diaboli.* Or, pour les augustiniens, la création n'est pas seulement don de l'être, position par amour dans l'existence ; elle est aussi don de l'énergie par laquelle l'être se tourne vers Dieu. C'est pourquoi le péché est une inversion de l'intention par laquelle l'homme devrait répondre droitement au don d'amour de Dieu ; par le péché, le libre arbitre use en faveur de soi de la réponse d'amour par laquelle il devrait s'orienter vers celui qui lui donne l'être. Pécher, c'est prétendre tenir de soi l'être reçu de Dieu, c'est donc prétendre « être semblable à Dieu » [10]. En d'autres termes, Dieu donne à l'âme de revenir vers lui, et c'est ce don même qui fait être ; l'être créé est un mouvement, un attrait, une réponse à un don ; il est essentiel désir de Dieu. Dès lors, on ne peut concevoir la liberté sans cet attrait créateur ; même si le désir de soi pervertit le désir de Dieu, il se nourrit de ce dernier en animant à son profit ce qui lui est donné pour être. Par conséquent, « pécher sera se détourner librement de Dieu qui est le Bien et l'Etre ; ce sera se tourner vers le néant » [11].

Mais Anselme va plus loin que ce contexte largement augustinien ; il insiste sur une dimension essentielle du péché, « sur l'offense de Dieu, l'injure faite au souverain maître. (Le péché) est un refus de l'honneur qui est dû à Dieu. Qui refuse à Dieu cet honneur est en dette envers lui, et il devra compenser » [12]. On reconnaît dans cette description, faite à l'aide des catégories de l'honneur chevaleresque, une lecture courante du *Cur deus homo.* Nous voudrions corriger ce qu'elle aurait de trop juridique, d'extérieur, car le rapport de la liberté à son Seigneur ne peut être identifié à un échange réciproque, donnant donnant. S'il appartient à l'essence de Dieu de ne pas laisser la faute sans en compenser la dette d'une manière ou l'autre, si accorder un salut est donc nécessaire du point de vue de Dieu, de son honneur, ce l'est aussi en raison de la fin de l'homme, de sa béatitude ; l'injustice envers Dieu blesse autant l'honneur de l'homme que celui de Dieu, elle enlève à l'homme l'accès à son

10. *De casu diaboli,* p. 240, lg. 15.

11. M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Anselme,* coll. *La Normandie bénédictine,* Lille, Facultés catholiques, 1967, p. 511.

12. M. RONDET, « Grâce et liberté, augustinisme de saint Anselme », dans *Spicilegium Beccense. I. Congrès international du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec.* Paris, Vrin, 1954, p. 160.

achèvement, elle lui retire l'identité de son être comme désir de Dieu, créé dans l'amour. Nous voudrions montrer que la justice selon Anselme n'a pas d'abord une signification juridique, mais un sens ontologique, nourri de l'augustinisme qu'il approfondit. Le bien comprendre permettra d'élaborer une exégèse du *Cur deus homo* plus fidèle à la pensée d'Anselme.

L'analyse du vocabulaire anselmien de l'action donne l'intelligence de la « justice ». Lisons quelques passages du *De veritate* où la question de la justice est explicitement traitée à l'aide des catégories du vouloir et du devoir, catégories que le *Monologion* met déjà en œuvre, comme nous le montrerons ensuite. Nous nous référons à ces deux textes, puisque, respectivement, ils suivent et précèdent le *Proslogion* de trois ou quatre ans.

2. *La justice dans le « De veritate »*

Dans son *De veritate,* au ch. 8 [13], Anselme définit la justice comme étant « la rectitude de la volonté gardée pour elle-même » (*V.*, p. 194, lg. 26). Pour Anselme, il y a deux sortes de rectitudes, l'une qui est soumission au devoir, l'autre non. La différence entre ces deux rectitudes est d'ordre ontologique. L'Essence souveraine, qui est Dieu, est par elle-même ; elle ne doit rien à rien ; « la vérité souveraine n'est pas rectitude pour cette raison qu'elle doit quelque chose ; en effet, tout lui doit, mais elle ne doit rien à personne ; il n'y a aucune raison de ce qu'elle est, sinon qu'elle est » (*V.*, p. 190, lg. 2-4). Tout le reste, qui reçoit l'être de Dieu, doit être selon son être qui est reçu. Dès lors, la rectitude définit l'identité ontologique de l'être selon qu'il est « par soi », ou qu'il est « par un autre ». Puisque l'Essence souveraine n'est pas liée à un devoir, on conclut que le devoir est réservé à qui n'a pas sa raison d'être en soi, à qui doit se tourner vers l'Essence créatrice pour en recevoir l'être. C'est pourquoi est droite la volonté créée qui veut ce qu'elle doit vouloir ; le devoir est constitutif de la rectitude du vouloir créé ; il le met en accord avec sa condition de créature à laquelle il doit adhérer.

La différence ontologique est ainsi tracée entre deux volontés, l'une qui, à distance de son être, est soumise à un devoir, l'autre qui adhère

13. À propos de la « justice » dans le *De veritate,* cf. M. CORBIN, « Se tenir dans la vérité. Lecture du ch. 12 du dialogue De veritate », dans *Spicilegium Beccense. II. Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e^-XII^e^ siècles. Actes du colloque international du CNRS. Etudes anselmiennes. IV^e^ session,* Abbaye du Bec, 11-16 juillet 1982, Paris, Éditions du CNRS, 1984, p. 649-665 ; Ed. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme, De veritate. De libertate arbitrii. De casu diaboli. (L'œuvre de saint Anselme. Études.* **2), Paris, DDB, 1982, p. 33-43.**

immédiatement, sans devoir, à ce qu'elle est. C'est pourquoi le devoir désigne le mouvement par lequel le vouloir de l'être créé accède à sa perfection de créature. Selon le *De veritate*, la rectitude ne réside pas dans le vouloir d'un objet extérieur ; pour mériter la qualité de « juste », la « volonté ne doit être mue ni par une contrainte extérieure, ni par un mobile étranger au devoir » [14]. On ne peut qualifier ' droit ' « un vouloir qui dépendrait d'un motif extrinsèque au bien voulu et (qui) se trouverait subordonné à un autre vouloir ou chose voulue » [15]. Si la rectitude de la volonté ne réside pas en l'obéissance à quelque extériorité, en une fin étrangère au vouloir, c'est qu'elle se trouve dans la volonté dont elle définit l'exercice parfaitement accompli selon l'identité de son être. Lorsqu'on dit : « la justice est la rectitude de la volonté gardée pour elle-même » (*V.*, p. 194, lg. 26), on signifie que « ce que (la volonté) cherche somme toute, ce n'est pas tellement à faire ce qu'elle doit, mais à être fidèle à elle-même, à sa finalité intrinsèque, qui lui fait viser la rectitude et pour cela faire et vouloir faire ce que l'on doit faire en tant que tel » [16]. Or l'adhésion de la volonté à ce qu'elle est n'est pas clôture de la volonté sur elle-même, puisque son être est d'être reçu. Le devoir de la volonté, dès lors, n'est-il pas de vouloir cette distance intérieure ? Pour Anselme, « il faut vouloir le *debitum* en tant que tel pour mériter d'être regardé juste » [17]. La volonté doit adhérer à son être créé, non pas forcée par un devoir extérieur, mais selon son bien propre. La volonté humaine n'est pas immédiatement présente à soi, parce qu'elle n'est pas à l'origine d'elle-même ; son pouvoir ou sa nature lui sont donnés, et c'est pour elle un devoir béatifiant que de vouloir ce don. Puis donc que le devoir constitue le vouloir créé et que le vouloir droit ne tend pas vers une extériorité, l'être créé doit se vouloir lui-même en sa contingence reconnue et acceptée ; il doit se vouloir comme n'étant pas la source de son être et béatifié par Celui qui donne l'être et l'énergie.

Il y a un espace, une tension à l'intérieur de la volonté créée. L'acte créateur est à l'origine de l'être en même temps que de cette béance et du devoir qui lui est consécutif. Le devoir, au sens strict, exerce la volonté créée en tant que créée. En cet exercice, la volonté accomplit la justice. En effet, ce qui est créé reçoit d'être ; l'être, pour Anselme, est activité, action, effectivité ; la volonté doit s'exercer, se rendre active, exister ainsi selon son mode d'être, et participer de la sorte à l'acte créa-

14. R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu.* Paris, Études augustiniennes, 1964, p. 87.
15. Ed. BRIANCESCO, *op. cit.*, p. 40.
16. *Ibid.*, p. 42.
17. *Ibid.*, p. 39.

teur qui donne « la vie, le mouvement et l'être », selon l'expression des *Actes des Apôtres.* Dans la perspective de la création, le devoir, et donc la justice qui connote l'obligation, n'a pas une signification d'abord juridique, mais ontologique : le devoir donne à l'être créé d'être ce qu'il est, car de lui-même il n'est pas. C'est un devoir fondamental de se vouloir créé, suscité à l'être par l'origine de tout être ; l'être créé est alors juste.

Ainsi donc, selon le *De veritate,* « c'est en identifiant sa volonté avec celle de Dieu, source (*causa*) non due de la justice, que l'homme atteint la plénitude de sa rectitude morale » [18]. Cette identification de la volonté humaine à celle de Dieu n'est autre que l'adhésion de l'homme à ce qu'il est, créé par la volonté amoureuse de Dieu, à son image et à sa ressemblance, Fils dans le Fils bien-aimé du Père. Le devoir détermine donc la réponse d'amour de la créature à celui qui la fait être par amour. Dans ce contexte, la justice évoque plus la gratuité de l'amour que la rétribution calculatrice.

3. *Pouvoir, devoir et vouloir dans le « Monologion »*

Après avoir vu comment le *De veritate* noue l'être et le vouloir dans la justice et le devoir, nous allons chercher à cerner ces catégories d'après la dernière partie du *Monologion,* qui explique la dynamique de l'action en même temps qu'elle en indique le mode d'inversion possible. Le *Monologion* réfère les catégories de l'action à la fin de cette action, tandis que le *De veritate* les utilise en fonction d'une recherche sur le concept de justice. Cette référence à la fin conduit les catégories de l'agir à se nouer autour d'une compréhension de la rétribution, c'est-à-dire de la béatitude et de son contraire. Le *Monologion* introduit donc l'idée de la justice rétributive.

L'esprit, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, accomplit en soi cette image. « La créature », déclare Anselme, « ne doit s'appliquer à rien autant qu'à exprimer par un effort volontaire cette image imprimée en elle par sa puissance naturelle. En effet, outre qu'elle doit à son Créateur cela même qu'elle est, elle sait aussi qu'elle ne peut rien de si important que de se rappeler le souverain bien, d'en avoir l'intelligence et de l'aimer, (et) elle est convaincue de ne rien devoir vouloir d'autre de vraiment si important » (*M.*, p. 84, lg. 14-19). Ce texte présente les trois mots : pouvoir, vouloir, devoir. Le pouvoir désigne l'essence de l'esprit créé comme image de Dieu ; l'image est une puissance, celle de l'être, qu'il faut actualiser volontairement. L'actualisation dépend du vouloir,

18. *Ibid.*, p. 72.

de l'effort volontaire. L'esprit sait que vouloir ce pouvoir, c'est-à-dire vouloir ce qu'il est comme image, est pour lui un devoir. Or nous l'avons vu dans le *De veritate*, c'est justement l'identité ou la séparation du pouvoir et du vouloir, ou de l'être et de l'agir, séparation que le devoir surmonte, qui définit la différence entre l'Etre « par soi » et l'être créé.

L'esprit, en accomplissant son devoir, actualise son pouvoir, le rend effectif comme l'Etre par soi dont il est l'image. Accomplissant son devoir, il accède volontairement à l'image ; le devoir met en œuvre l'amour créateur, il effectue le don de l'esprit divin et donne la vie de l'Essence originaire elle-même. Par conséquent, la béatitude promise pour la fin des jours est déjà anticipée par l'esprit fidèle à son devoir. Cette béatitude n'est pas un cadeau extérieur, un ajout à l'être. Elle est donnée dans l'union du pouvoir et du vouloir, de l'être et de son agir. Si la béatitude est donnée à l'âme, ce n'est pas comme un bien surajouté de l'extérieur. « Quel est l'émolument de l'amour ? » (*M.*, p. 80, lg. 18). La « récompense sera l'objet même désiré, aimé » [19]. La rétribution de l'amour pour l'amour, c'est l'aimé qui se livre, l'accord du pouvoir et du vouloir, l'identité spirituelle reçue de et dans l'amour.

Le vouloir n'est rien sans le « pouvoir », dont il est cependant séparé. Le vouloir actualise la nature, le pouvoir, l'être, parce qu'il est désirable pour lui d'effectuer ce qu'il est comme mémoire, intelligence et amour de Dieu, ce qu'il est comme image. Le vouloir qui refuserait d'exercer son pouvoir se voudrait lui-même à l'origine de soi, mais il serait sans nature, dépourvu de réalité ; le vouloir qui se veut lui-même est pure forme. Vouloir pur, abstrait de tout réel, il ne comble que par phantasme et rend vain le désir du « pouvoir », de l'image, de l'être reçu gratieusement ; un tel vouloir pécheur n'a rien à désirer ; sans aucun devoir, il n'a pas à s'accorder à son pouvoir. Le désir du vouloir n'est dès lors qu'anarchique. Il aboutit à l'exténuation du vouloir lui-même et à l'absence inconsolable de la source de la vraie vie (cf. *M.*, p. 82, lg. 3).

La logique du raisonnement imposerait de comprendre le bonheur éternel comme un don suréminent fait à l'âme, comme l'accomplissement en elle de l'admirable échange trinitaire, tandis que le malheur serait la vraie conséquence d'un agir entièrement immanent à l'esprit incapable de s'accorder à son être réel. Mais Anselme exprime le malheur éternel de l'âme comme une sanction, une rétribution détermi-

19. P. VIGNAUX, *Note sur le chapitre LXX du Monologion*, dans *Revue du moyen âge latin* 3 (1947) 328.

née par les mérites, selon la conception classique de la justice rétributive. Le *De veritate* dit que le devoir du vouloir ne peut pas lui être extérieur ; la rétribution exposée dans le *Monologion* appelle une compréhension semblable. On ne parle que par mode de métaphore d'un jugement divin extérieur à l'acte humain. « Si en effet celui qui est le plus juste ne donne rien en rétribution à celui qui l'aime, il ne discerne pas entre celui qui aime et celui qui méprise ce qu'il doit aimer souverainement » (*M.*, p. 80, lg. 11-12). « Si on dit que celui qui a un tel mépris est assez justement puni de ce mépris lui-même en perdant l'être même, ou la vie, parce qu'il ne s'est pas conduit lui-même vers ce pour quoi il a été fait, la raison n'admet nullement qu'après une telle faute il reçoive pour peine d'être ce qu'il était avant la faute » (*M.*, p. 81, lg. 10-13) — c'est-à-dire un vouloir simplement distinct du pouvoir, et toujours soumis au devoir de les conjoindre l'un à l'autre. La condamnation ne consiste à rien d'autre qu'à la désespérance de conjoindre le pouvoir au vouloir. Le malheur infligé est cela même, l'échec du désir, l'épuisement de l'esprit dans le non-être, l'« indigence inconsolable » (*M.*, p. 82, lg. 3) ; il est donc immanent à l'acte du vouloir. On peut en légitimer l'expression métaphorique en justice rétributive, parce que le « vouloir », pour s'exercer, a besoin d'une nature, d'un « pouvoir » au sens anselmien, et que donc un « devoir » demeure, ainsi que la justice concomitante. Ce devoir apparaît tout extérieur à la volonté vouée au non-être et à l'abstraction, vouée à la contradiction.

Ainsi, le destin de la créature est lié à l'accomplissement de son devoir, si bien que l'on peut exprimer la constitution de l'ordre humain par les catégories juridiques de l'obligation ou de la justice rétributive. On en conclut que la justice rétributive, ne convient en toute rigueur qu'aux actes de l'homme, puisque Dieu ne connaît pas de « devoir », ni envers lui-même, ni envers ses créatures.

4. *Justice et miséricorde*

Mais s'il en est ainsi, qu'est donc la justice de Dieu ? Selon la foi, la miséricorde tempère la rigueur de la justice rétributive. Pour Augustin à peine converti, la justice est classiquement la « vertu par laquelle on rend à chacun son bien propre » [20], mais elle devient ensuite pour l'évêque d'Hippone le soulagement des misères d'autrui [21]. Augustin passe ainsi de l'ordre de la quantification juridique à celui de la gratuité, de

20. Saint AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, XIII, 27.
21. Cf. In., *De trinitate*, XIV, IX, 12.

l'ordre de l'avoir humain à celui du don divin. « Dieu dit à Moïse », écrit Paul aux Romains, « ' Je fais miséricorde à qui je fais miséricorde et j'ai pitié de qui j'ai pitié. ' Il n'est donc pas question de l'homme qui vit (comme de la norme du jugement...) mais de Dieu qui fait miséricorde » (*Rm 9*, 15-16). Dieu étant au principe de soi n'a aucun devoir à déterminer son agir en fonction de l'homme ; personne n'a de mérite tel que Dieu doive l'en rétribuer en bonheur éternel. D'ailleurs, qui serait assez juste devant Dieu ? « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (*Rm 11*, 32). Saint Jacques ira plus loin encore : « Le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; mais la miséricorde se rit du jugement » (*Jc 2*, 13). La justice rétributive et calculatrice n'est-elle qu'humaine, et la miséricorde gratuite, divine ? En quoi Dieu pourrait-il être juste, à la mesure de l'homme ? Comment entendre la « colère » du Juste (cf. *Rm 1*, 18 ; *3*, 5) ? Anselme réfléchit à ces interrogations dans le *Proslogion ;* mais cherchons d'abord dans le *Monologion* les principes de lecture qui en permettront une interprétation ferme.

II. - Les propriétés divines dans le « Monologion » et la justice dans le « Proslogion »

1. *Similitude de plan entre le « Monologion » et le « Proslogion »*

Le plan de l'ensemble du *Proslogion* est strictement parallèle à celui du *Monologion.* De part et d'autre, après avoir montré qu'il y a une transcendance à l'esprit, Anselme en énonce les attributs, la comprend à l'aide du dogme trinitaire et en cherche enfin les conditions anthropologiques d'accès. Dans le *Monologion*, la discussion sur les attributs de Dieu court du ch. 13 au ch. 28 ; cette même discussion va, dans le *Proslogion*, du ch. 5 au ch. 22. Une analyse de ces chapitres permettrait d'en dégager les parcours tout à fait semblables [22], et de conclure que les ch. 5 à 11 du *Proslogion* sont à lire à la lumière du ch. 15 du *Monologion*, de manière très précise.

D'ailleurs, la problématique et le vocabulaire de ces chapitres sont semblables. Au ch. 5 du *Proslogion*, Anselme annonce son projet :

22.

Monologion	*Proslogion*
ch. 13-14 : introduction	
15 : *quid* du *summum*	5-11 : *quid* du *summum*
16-17 : simplicité divine	12-22 : simplicité divine
18-21 : espace et temps de Dieu	13-22 : espace et temps de Dieu
22-24 : logique de l'Essence	

rechercher le *quid* du *summum omnium*, l'identité de ce qui est souverain (par rapport) à toutes choses (*P*, p. 104, lg. 12) ; il en va de même au ch. 15 du *Monologion* (cf. *M*, p. 29, lg. 31-33). La détermination des attributs qui conviennent au *summum* est soumise à une loi identique ; « il est en effet meilleur d'être juste que non juste, bienheureux que non bienheureux », dit le *Proslogion* (*P*, p. 104, lg. 16-17) en une sorte d'exposé par les contraires, dont on trouve la forme pure dans le *Monologion*, ch. 15 : « il est meilleur pour l'Essence d'être ceci que non ceci » (*M.*, p. 28, lg. 28-29) [23]. On lit aussi dans les ch. 5 et 11 du *Proslogion*, chapitres extrêmes de la séquence analysée, une liste d'attributs tels que juste, véridique, heureux, qu'on trouve aussi dans le *Monologion*, au ch. 15 (cf. *P.*, p. 104, lg. 15 ; p. 110, lg. 2 ; *M.*, p. 29, lg. 30).

2. *Le ch. 15 du « Monologion »*

Ce chapitre porte ce titre : « ce qui peut ou ne peut pas être dit de l'Essence souveraine quant à sa substance » (*M.*, p. 28, lg. 2). Par « substance », on désigne l'essence en tant qu'elle est effectivement, qu'elle existe (cf. *M.*, p. 44, lg. 10-11) ; le problème étudié au ch. 15 est donc celui de la prédicabilité de l'Essence : celle-ci se pose elle-même dans l'être, est *causa sui*. Comment les mots par lesquels nous la disons et qui se réfèrent toujours à l'expérience mondaine, pourraient-ils exprimer vraiment ce qui n'est pas à la mesure du monde ? La réflexion d'Anselme va progresser en deux temps. La première partie du ch. 15 montre que, conformément à la tradition de la voie négative, les attributs relatifs au monde et dont dispose la langue ne conviennent pas tout simplement à l'Essence souveraine, puisque celle-ci n'est relative à rien. On doit donc même dire : « souverain ne signifie pas simplement cette Essence qui, de toute manière, est plus grande et meilleure que tout ce qui n'est pas ce qu'elle est » (*M.*, p. 28, lg. 20-21). Anselme signifie ainsi avec force que la raison de la prédicabilité n'est pas dans le prédicat, quel qu'il soit, ou dans son excellence relative aux choses créées, mais dans l'Essence souveraine elle-même. Évidemment, une telle pensée ruine toute énonciation qui se prétendrait adéquate à propos de Dieu, puisque tous nos mots n'ont de sens que par l'expérience mondaine, de laquelle nous tirons leur intelligence, à moins que l'on ne renverse l'argument ontologique, sans cesse mis en œuvre dans son épure par le *Proslogion*. L'Essence, qui est simplement ce qu'elle est, n'est compa-

23. Cf. p. 29, lg. 16 et 31. On lira la même règle formelle, à peu près dans les mêmes termes, à la fin du ch. 11 du *Proslogion* (*P.*, p. 110, lg. 2-3), ainsi qu'au ch. 5 (*P.*, p. 104, lg. 16) — ce qui milite en faveur d'une unité littéraire qui va du ch. 5 au ch. 11 du *Proslogion*.

rable à rien, et ne peut être pensée que comme telle. Au-delà de toute relativité, elle ne reçoit d'attributs qu'à partir d'elle-même ; une telle prédication n'est possible qu'au prix d'un travail effectué sur l'attribut pour l'adapter avec exactitude à ce qu'il expose et présente ; cette adaptation se fait à la faveur d'une intelligence de l'Essence souveraine en sa pure présence à soi, seule par soi, plus grande que tout ce qui n'est pas elle [24].

La seconde partie du ch. 15 développe ce point en disant qu'il est meilleur (*melius*) pour l'Essence d'être ceci que « non ceci », de manière toute formelle, afin de montrer que l'origine de l'intelligibilité de l'Essence, ce qui lui permet de recevoir des prédicats, n'est pas le prédicat, mais l'Essence même en son existence originaire, intelligible à elle-même. Le *melius* du ch. 15 joue un rôle ontologique proche de celui que Boèce lui reconnaissait en une formule qu'évoquera le *Proslogion* [25] ; il suppose l'intelligence de l'Essence souveraine et de l'ouverture de cette Essence vers les attributs qu'elle se donne parce que, en tout, elle est le meilleur.

Or comment savoir si l'Essence se donne tels ou tels attributs, quand aucune règle ne montre l'origine de cet attribut en l'Essence ? Cette règle doit être fondée en l'Essence même en tant qu'incomparable et au-dessus de tout le reste (cf. *M.*, p. 29, lg. 20-21). Il ne s'agit plus alors de porter simplement n'importe quel prédicat relatif à la suréminence en suivant comme de bas en haut la voie négative, mais de laisser venir la lumière de l'Essence dans ce que celle-ci accorde pour se présenter à l'esprit, dans la variété de ce qui est absolument le meilleur. Comme nous ne pouvons dire adéquatement l'Essence que par les prédicats où Elle se dit elle-même, nous ne la dirons qu'en nous conformant à l'Écriture, où la foi expérimente la Parole de Dieu, l'Énoncé même de Dieu. La règle de l'intelligence n'est dès lors autre que celle de la foi.

3. *L'Essence incomparable*

En toute rigueur donc, seule l'Essence souveraine incomparable peut dire ce qu'elle est. Cela ne signifie pas que l'accueil de l'Écriture invite à faire l'économie de l'analyse dont l'esprit est responsable. Mais la pensée doit séjourner dans ce qui ne lui est pas proportionné ; elle va donc accueillir des contraires, ces qualités opposées qui ne peuvent avoir

24. Cf. notre livre *Dire l'ineffable. Lecture du Monologion de saint Anselme*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux ; Namur, Culture et Vérité, 1984, p. 135.

25. *Cum nihil deo melius excogitari queat* (*Consolation de la philosophie* III, 10, dans *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXVII, p. 65, lg. 10-11).

comme substrat que la suréminence divine. L'application de la règle du plus grand et du meilleur suggère de prédiquer de l'Essence divers attributs, non pas en leur excellence maximum et propre à chacun, mais en quelque sorte contradictoires. Notre langage doit s'ouvrir à ce qui le dépasse et c'est pourquoi l'exposé se fait dialectique, conjoignant des opposés ; au-delà de la loi de la non-contradiction des termes de l'analogie, la dialectique seule peut donner un langage à ce qui excède la mesure de l'esprit. Le *Proslogion* va justement s'attacher à constituer l'expression dialectique de l'Essence souveraine. La raison sait qu'en travaillant ainsi elle se soumet à la loi même de l'Etre, qu'elle s'accorde à la surabondance de Dieu et de son intelligibilité.

Nous pouvons maintenant lire les ch. 5 à 11 du *Proslogion* : ces chapitres dégagent le sens des attributs divins, sensibilité et toute-puissance, miséricorde et justice, selon la dignité de leur sujet divin.

III. - Justice et miséricorde dans le « Proslogion »

1. *Ch. 5 : « id quo maius » et « summum » — « ce qui est plus grand » et « souverain »*

Le ch. 5 du *Proslogion* comprend l'*id quo maius* des ch. 2 à 4 à la lumière du *summum* du *Monologion* (*P.*, p. 104, lg. 11-13). Ce *summum* signifie à la fois ce qui est au terme extrême supérieur d'une série d'êtres homogènes, relatifs les uns aux autres sous un même point de vue, et ce qui transcende cette série en donnant à chaque terme d'être ce qu'il est dans la série, simplement par lui-même ; ce qui est « le meilleur » fait partie de la série des choses bonnes et donne à chacune d'être bonne, en sa bonté particulière. Le retour du *summum* en ce point du *Proslogion* est très indicatif du climat des chapitres qu'il introduit ; le *Proslogion* l'avait ignoré jusqu'à ce ch. 5, au profit de l'*id quo maius* célèbre, mais il est nécessaire là où l'on veut exposer les propriétés de ce dont il est question dans l'*id quo maius* toujours plus haut, transcendant et inaccessible rigoureusement. En effet, la problématique de cet *id quo maius* relève d'une analyse réflexive du mouvement de l'esprit limité et exhibe ce qui transgresse sans cesse cette limite de la pensée, rendant dès lors impossible toute attribution adéquate et positive de quelques qualités relatives à « Toi, Seigneur Dieu » (*P.*, p. 104, lg. 11). Il est donc nécessaire, pour dire positivement l'*id quo maius,* de le comprendre à la lumière du *summum* qui permet d'intégrer la série des éléments qu'il couronne intérieurement. Mais afin de ne pas méconnaître la transcendance de l'*id quo maius,* nous allons énoncer le *summum* de manière dialectique.

L'argument de l'*id quo maius* montre qu'il y a une limite ultime à la pensée qui le pense effectivement, limite définie par l'existence suressentielle du *summum* ; le *maius,* objet de la négation du *nequit,* est reconnu existant au-delà de la pensée. Le terme transcendant la pensée qui le pense ne peut être enclos en aucune norme mesurable, en aucun ordre d'essences relatives ; il est pur exister à partir de soi. De même que dans le *Monologion* le *summum* est dans et hors la série des essences, ainsi dans le *Proslogion* l'*id quo maius* est pensable, donc dans l'ordre de ce qui est pensé, mesuré, mais aussi hors des bornes de la pensée, là où s'efface toute saisie de l'essence en faveur du pur existant inaccessible, là où la pensée confesse l'Etre pour ce qu'il est, « exister » à l'origine de soi. Dès lors, l'*id quo maius,* puisque pensé, est mesuré par la pensée, mais en même temps il fonde l'acte de penser en lui assignant une limite, en définissant son essence finie. L'esprit confesse cette transcendance en même temps qu'il reconnaît sa propre limite.

Mais cette transcendance n'est pas toute négative ; elle est une surabondance dans l'Essence plus qu'un « retrait hors de l'essence ». L'articulation de la présence et de l'absence de l'*id quo maius* à la série des essences, articulation énoncée dans le *Monologion* à l'aide du couple *per se - per aliud,* est réexprimée au ch. 5 du *Proslogion* où Anselme conjoint l'Etre *per seipsum* et les êtres qui sont *de nihilo* (*P.,* p. 104, lg. 11-13). C'est pourquoi il est possible d'attribuer les prédicats de ce qui est mesurable à l'*id quo maius* qui mesure l'esprit, si cependant l'on veille bien, par la dialectique, à maintenir la transcendance de l'Essence par rapport au monde.

2. Ch. 6 et 7 : Sensibilité et toute-puissance divine

Dire avec le ch. 6, conformément à la tradition biblique, que Dieu est sensible, voilà qui heurte la réflexion ontologique grecque. La sensibilité est en effet propre aux êtres corporels. Elle ne convient donc pas à Dieu. Cependant, remarque Anselme, n'est-elle pas aussi ce par quoi la connaissance est possible ? Pour connaître, à moins que tout ne provienne de l'identité de l'esprit (mais comment alors connaître le différent ?), il faut sentir d'une manière ou l'autre. La sensibilité de Dieu est affirmée en corrollaire à sa connaissance.

On peut se demander pourquoi insister sur ce caractère « sensible » de Dieu, si en même temps on lui enlève les traits les plus nets de la sensibilité : la corporéité. Ne suffit-il pas de dire, comme le *Monologion,* que Dieu connaît toute chose ? Anselme veut sans doute préparer ses chapitres suivants ; il s'agit de montrer que Dieu connaît ses créatures **d'une manière unique : sa sensibilité à ce qui arrive aux créatures, aux**

créatures elles-mêmes, est la condition de sa miséricorde ; Dieu connaît ses créatures par sa miséricorde.

Mais si Dieu est ainsi sensible, n'est-il pas passif, lui la pure activité et la toute-puissance, le pur « exister » ? Le ch. 7 procure une norme à notre intelligence de la puissance divine. Celle-ci ne signifie pas que Dieu puisse faire n'importe quoi. L'Etre parfait ne peut pas se laisser corrompre, il ne peut pas faire que le vrai devienne faux, il ne peut pas ce qu'il ne lui convient pas de pouvoir, ce qu'il ne doit pas (cf. *P.*, p. 105, lg. 12-13). L'être qui se corrompt, qui peut vouloir selon sa fantaisie, n'a pas de vouloir immédiatement adéquat à son pouvoir, à sa nature. L'être qui peut se corrompre et devenir le contraire de son essence est soumis au devoir ; puisqu'il peut être ce qu'il n'est pas, il doit être ce qu'il est. L'être dans une telle situation n'est pas pure et parfaite subsistance de l'Etre ; l'affection limite sa puissance. L'arbitraire divin signifierait son impuissance ou son manque d'être : « l'adversité et la perversité sont en lui d'autant plus puissantes et lui contre elles d'autant plus impuissant qu'il a davantage cette puissance » (*P.*, 105, 26-27) d'être corrompu.

Dieu est donc sensible, dit le ch. 6. Le ch. 7 vise à éliminer toute possibilité de passion corruptrice en Dieu. On conclut que Dieu est sensible, quoique incorruptible. Sa puissance ne serait-elle pas d'être sensible, et donc miséricordieux ?

3. *Ch. 8 à 11 : Miséricorde et justice*

Si nous disons que Dieu est miséricordieux, c'est qu'il compatit, qu'il pâtit « avec » celui auquel il fait miséricorde. « Si tu ne compatis pas », dit Anselme au ch. 8, « ton cœur n'est pas malheureux à cause de la compassion avec le malheureux, ce qu'est être miséricordieux » (*P.*, p. 106, lg. 6-7). La miséricorde est compassion avec le malheureux, doublement interdite à l'être grec qui ne peut ni pâtir, ni être malheureux. Or n'est-ce pas un être grec qui paraît se trouver au fond de la conception anselmienne de l'être ? N'est-ce pas l'Un, en son unité indivisible et inaltérable, qui définit l'*unum aliquid* du *Monologion* ? Anselme va sortir de la difficulté en distinguant deux points de vue : Dieu est miséricordieux selon nous, mais non pas selon lui (cf. *P.*, p. 106, lg. 10-11). Le point de vue « selon nous » relève de l'expérience affective (cf. *P.*, p. 106, lg. 11-12) ; le point de vue de l'inaccessibilité divine relève d'une affirmation réflexive ou transcendantale. On a cependant l'impression que la distinction de ces deux points de vue est abstraite, facile, et la solution fallacieuse, verbale, car qui dira que le Dieu de l'affection n'est pas celui de la réflexion ? Il n'y a qu'un seul

Dieu. Il faut donc montrer que la miséricorde divine s'accorde raisonnablement avec l'être même de Dieu. Anselme s'emploie à le montrer dans le ch. 9.

Ce chapitre rappelle d'abord ce qu'est la justice : elle n'est pas liée au mérite (cf. *P.*, p. 106, lg. 19 - p. 107, lg. 1). Anselme, qui ne méconnaît pas la pertinence du concept de justice rétributive appliqué à Dieu, va d'abord s'efforcer de montrer comment la justice de Dieu est déterminée en son principe par sa bonté. Si le souverainement Juste fait miséricorde aux pécheurs, s'il ne tient pas compte des mérites « négatifs », c'est que sa justice exclut la stricte réciprocité de son jugement et de nos mérites, de son Etre et de nos fautes. La norme rationnelle de la justice du Créateur n'est pas fixée par nos mérites, mais par l'Etre divin, par l'identité de celui qui est au principe de soi et qui n'a pas d'autre raison de soi que son agir, sa surabondance, sa bonté. La justice de Dieu a sa raison en Dieu seul. Or l'être de Dieu n'est autre que sa bonté ; le premier chapitre du *Monologion* le suggérait. C'est pourquoi la justice de Dieu a sa raison en sa bonté. « Est-ce parce que ta bonté est incompréhensible que cela est caché dans la lumière inaccessible où tu habites ? » (*P.*, p. 107, lg. 4-5). La transcendance de la bonté et de la justice cache en l'ineffable la raison de sa miséricorde. « Vraiment la source d'où coule le fleuve de ta miséricorde est cachée au plus haut et au plus secret de ta bonté » (*P.*, p. 107, lg. 5-6). L'incompréhensibilité de la Bonté souveraine résulte de la conjonction dialectique et nécessaire de deux concepts opposés ; il est incompréhensible que Dieu soit juste et miséricordieux, mais il est nécessairement l'un et l'autre, en son unique bonté. La bonté inclut la miséricorde comme son fruit ; « tu es bienveillant envers le méchant, parce que tu es tout entier souverainement bon » (*P.*, p. 107, lg. 7-8).

Comment le concept de justice rétributive, déterminée par le mérite, peut-il dès lors convenir à Dieu ? Anselme dépasse l'aspect humain du concept de justice pour le comprendre à la lumière de la bonté divine, selon la règle du meilleur et du plus grand, indiquée dès le *Monologion*. « Celui qui est bon pour les bons et les méchants est en effet meilleur que celui qui est bon seulement pour ceux qui sont bons » (*P.*, p. 107, lg. 8-10). Ainsi, selon la règle du meilleur, c'est-à-dire selon une juste intelligence de ce qu'est Dieu en lui-même, on conçoit qu'il est miséricordieux en raison de sa bonté. Dès lors sa justice doit être conçue sur nouveaux frais. La justice humaine rétribue celui qu'elle juge en fonction du mérite calculé ; en revanche la justice divine, qui est Dieu lui-même, n'est pas déterminée par le méchanceté qui lierait nécessaire-

ment son jugement : la justice divine est identique à la bonté de Dieu, à son « exister » [26] en son secret le plus fécond. « Toi qui es tout entier juste et qui n'a besoin de rien, tu rétribues par des biens ceux qui sont méchants et coupables envers toi » (*P.*, p. 107, lg. 13-14). Une telle justice est admirable, d'une hauteur inaccessible ; « comment le souverainement Juste a-t-il pu vouloir cela » (*P.*, p. 107, lg. 20-21) : rétribuer les méchants par des biens ? Le souverainement Juste n'est pas juste comme l'homme ; sa miséricorde manifeste que sa justice est l'expression de son être même, qui est don de soi sans retour, qui fait être et qui garde dans l'être, surabondamment, sans être déterminé par une « juste » rétribution.

Anselme maintient cependant le concept de justice rétributive appliqué à Dieu. « Il est cependant nécessaire de croire que ce qui déborde de la bonté (laquelle n'est rien sans la justice) ne s'oppose pas du tout à la justice, mais bien plus s'accorde à la justice » (*P.*, p. 108, lg. 3-5). Comment la justice rétributive peut-elle concorder avec la miséricorde ? De soi elles s'opposent ; elles sont cependant toutes deux présentes à la bonté, quoique selon des points de vue différents. La miséricorde est immédiatement présente à la bonté, comme son trait distinctif : il appartient à la souveraine Bonté de faire miséricorde, puisqu'il appartient à celui qui est la surabondance de soi de se donner sans réserve, et il appartient, à nous, êtres créés, de reconnaître cela. Il est humainement juste de rendre à chacun ce qui lui est dû ; par conséquent, il est juste de rendre à Dieu ce qui lui appartient, sa bonté et sa miséricorde sans limites, toute-puissante, qui, des méchants, fait des hommes bons. Dès lors, le concept de justice ne désigne plus l'Essence divine — c'est celui de la miséricorde qui le fera —, mais il indique une nécessité de l'esprit affirmant l'Etre de Dieu, issue de la rigueur de la démarche réflexive fondée dans l'intelligence de l'Etre divin tel que nous devons l'affirmer. Il nous est juste de rendre à Dieu ce qui lui appartient, ce qu'il est, son être de miséricorde. Anselme concluait plus haut, nous l'avons vu, que Dieu est miséricordieux quant à nous, mais non en lui-même ; nous sommes contraints de dire maintenant qu'il est juste quant à nous, mais miséricordieux quant à lui ; et nous concluons qu'il est juste pour nous de confesser ce qui appartient à Dieu dans la relation créatrice qu'il établit envers nous, c'est-à-dire sa miséricorde pour nous.

Est-ce à dire que Dieu n'est pas juste selon la rétribution, en lui-même ? Non pas, car il est juste en tant que Créateur, dans cette relation de création où le vouloir et le pouvoir de la créature ont à être médiati-

26. La catégorie de la « bonté », telle qu'Anselme l'utilise dans les premiers chapitres du *Monologion*, donne accès à l'idée de l'existence de l'être.

sés. Nous faisons une expérience affective de la miséricorde ; cette expérience est celle d'une nouvelle création, où le « pouvoir » est rendu au « vouloir » ; la miséricorde opère le travail du « devoir », ou de la justice. Or on ne peut dire que Dieu crée ou s'apitoie injustement. Le concept de justice concerne d'abord la réflexion ; désignant tout d'abord l'essence divine abstraite, il signifie le mode humain d'accès à cette essence ; lié au devoir que ne connaît pas Dieu, il est approprié aux créatures ; si donc nous attribuons la justice à Dieu, ce ne peut pas être à titre d'attribut de son Essence, mais en tant que nos jugements orientés vers Lui sont justes en Lui reconnaissant sa miséricorde. La « justice » exprime la droiture de nos affirmations, c'est-à-dire leur vérité telle que le *De veritate* l'établira : *Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis* (*V.*, p. 191, lg. 19-20). C'est pourquoi il serait injuste de dire que Dieu s'apitoie alors qu'il ne le devrait pas. Notons que ce qui se passe en ce jugement humain est l'exacte réponse à l'acte miséricordieux divin. La justice ainsi comprise accomplit sa vocation propre : elle accorde l'acte de la créature à l'acte de son Créateur. Mais nous n'avons pas encore pour autant assumé le concept humain de la justice rétributive stricte en Dieu. D'ailleurs, le pourrions-nous ? Nous savons qu'en sa bonté, Dieu est miséricordieux ; mais quand nous le considérons en tenant compte de ce que nous sommes, nous qui le considérons, nous devons confesser sa justice pour nous.

Le ch. 10 réaffirme cette justice ; Dieu est Dieu par lui-même, et non en fonction de ses créatures. C'est pourquoi sa bonté essentielle n'est pas épuisée en sa miséricorde ; le respect de la transcendance divine et de son mystère impose de tenir ensemble des affirmations dialectiques et contrastées. Rendre à Dieu le concept coutumier de la justice est juste. « En effet, quoi de plus juste que les bons reçoivent des biens, et les mauvais des maux ? » (*P.*, p. 108, lg. 23-24). Sont donc justes ces deux affirmations : Dieu est miséricordieux, parce que bon, et Dieu est juste, parce qu'il rend à chacun selon son dû. Nous ne pouvons que tenir ensemble ces deux affirmations, répète la fin du ch. 10, reprise de nouveau au début du ch. 11 (cf. *P.*, p. 108, lg. 23-24 et p. 109, lg. 10-11). La miséricorde divine ne peut se dire nécessaire à Dieu, car il n'appartient pas à l'esprit d'imposer quelque nécessité à Dieu. Dieu est nécessairement miséricordieux quant à lui, mais nous ne pouvons lui imposer la nécessité apparemment consécutive à sa miséricorde : sa justice. Dieu est, quant à nous, au-delà de ce que nous lui imposons comme nécessité.

La règle du meilleur, qu'assume le ch. 11, donne une solution à ce problème. « En effet, est plus juste celui qui rétribue les mérites et des

bons et des méchants, que celui qui ne rétribue que les mérites des bons » (*P.*, p. 109, lg. 13-14). Cette règle permet d'accueillir en Dieu le sens traditionnel de la justice rétributive, sur base d'un calcul « plus grand », d'une addition de quantité. Or c'était la même règle du meilleur qui nous avait fait accéder à la miséricorde, qui transcende une justice déterminée par un calcul de mérite ; la transcendance de la Bonté souveraine impose que Dieu soit miséricordieux, et que nos calculs de juristes ne lui conviennent pas. C'est donc selon la même règle du meilleur que Dieu à la fois pardonne miséricordieusement et punit tout autant les méchants. Les expressions d'Anselme sont très rigoureusement construites :

melior est enim	*iustior enim est*
qui et bonis et malis est	*qui et bonis et malis*
quam qui bonis tantum est bonus	*quam qui bonis tantum merita retribuit*
(*P.*, p. 107, lg. 8-10).	(*P.*, p. 109, lg. 13-14).

Ou encore : « Il est juste que tu punisses les méchants » (*P.*, p. 108, lg. 23), et « justement tu as pitié des méchants » (*P.*, p. 108, lg. 19-20). La justice intègre donc punition et pardon, en un jugement « plus grand ». Dieu qui punit et fait miséricorde est plus grand juge que Dieu qui fait seulement miséricorde. Qu'est-ce à dire ?

Le ch. 15 du *Monologion* vient ici à notre aide. Anselme y montre que le *melior,* comme règle formelle, permet d'attribuer à un être ce qui lui convient, si l'on conçoit précédemment son essence ; par exemple, il est meilleur pour un homme d'être non-or que d'être or, quoique « il soit meilleur pour tel ou tel être d'être or que non-or, comme pour le plomb » (*M.*, p. 29, lg. 4-6). Dans le cas de l'Essence souveraine, que l'on conçoit donc avant de lui appliquer la règle formelle, celle-ci devient une règle attributive : « en effet cette Essence seule est ce par rapport à quoi il n'y a absolument rien de meilleur et qui est meilleur que toutes les choses qui ne sont pas ce qu'elle est » (*M.*, p. 29, lg. 20-21). La règle formelle du « meilleur » est donc fondée en l'Essence souveraine, le meilleur en son Etre, selon le mouvement propre de son « exister ». N'en va-t-il pas de même à propos de la justice, règle du jugement ? Pour Anselme, certainement. De même que Dieu est le meilleur, de sorte qu'on doit lui attribuer ce qui est absolument et simplement le meilleur, ainsi il est le plus juste, de sorte qu'on doit lui attribuer ce qui est absolument et simplement le plus juste. Il est plus **juste de punir certains méchants que de les épargner tous indistinctement**

Chez Anselme, l'essence créée est décrite par les verbes « pouvoir, devoir, vouloir » ; le vouloir accède à l'identité de soi (pouvoir) par l'effectuation de son devoir ; il est l'identité de soi se posant dans l'être. Dans le cas de l'Etre créateur, le vouloir désigne l'effectivité de l'Essence en son Etre même. Dieu est son vouloir. C'est à ce niveau du vouloir libre de tout devoir qu'Anselme réfléchit sur la justice divine : « Il n'est pas juste que soient sauvés ceux que tu veux punir et il n'est pas juste que soient damnés ceux que tu veux épargner. En effet seul est juste ce que tu veux, et n'est pas juste ce que tu ne veux pas », dit le ch. 11 (*P.*, p. 109, lg. 17-19). Le vouloir prend ici la forme de l'arbitraire quant à nous, mais de la transcendance de Dieu quant à Lui. « On ne peut comprendre par aucune raison » (*P.*, p. 109, lg. 22-23) que tel méchant puisse être condamné et tel autre épargné. C'est pourquoi l'on peut dire que la justice divine n'est pas seulement rétributive, que, libre de tout devoir et de la justice qui s'ensuit, elle exprime la volonté divine qui pardonne qui elle veut pardonner et qui récompense quiconque est bon. Il est de l'essence même de la justice divine de rendre à tous les bons ce qui leur est dû et d'épargner quelques méchants ; et il est juste de penser que Dieu infiniment juste, bon et miséricordieux puisse aussi punir des méchants ; il nous est juste de le penser, mais l'être même de Dieu est miséricorde.

Conclusion

Pour Anselme, Dieu est d'abord et essentiellement miséricordieux, tout le contraire d'un prince humain, jaloux et vindicatif. Cependant il appartient au Dieu ineffable de ne pas se resserrer à la mesure de l'homme. C'est pourquoi il est juste de notre part de lui reconnaître, outre sa miséricorde, sa justice selon notre concept de justice rétributive. Nous ne disons pas que Dieu condamne indistinctement tous ceux qui le méritent ; mais juger que Dieu peut condamner des méchants est plus juste que le juger seulement miséricordieux. Il nous est juste de reconnaître en Dieu ce que nous entendons par la justice rétributive, dans la mesure où nous ne décidons pas que Dieu condamne automatiquement tous les pécheurs. Même si rien ne permet de découvrir, à partir des règles de nos jugements, au nom de quoi tel pécheur est épargné et tel autre condamné, nous rendons à Dieu, en confessant sa justice et sa miséricorde, sa Gloire et sa Magnificence, qui ne sont en aucune **manière à la mesure de nos désirs ni des impasses de nos jugements finis.**

Mais pouvons-nous ainsi juger Dieu à partir d'un jugement qui se contente d'une simple addition, miséricorde plus justice faisant plus que miséricorde seule ? Oui, car ce jugement, avec sa nécessité mathématique, est plus encore la parfaite réponse humaine à la miséricorde de la divine Bonté. La miséricorde rend l'unité intérieure, réconcilie la volonté avec sa nature créée, son pouvoir ; mais il faut encore que la volonté veuille recevoir ce don miséricordieux, son unité intérieure ; pour cela elle doit reconnaître et aimer son devoir et la justice qui le sanctionne. La volonté qui refuse la juste sanction qui lui est proportionnée, qui n'adhère pas au jugement plus grand selon lequel le Dieu miséricorieux peut aussi punir, prétend subtilement se rendre présente entièrement à soi, au-delà de son devoir et de sa responsabilité, unie à soi comme Dieu est Un en lui-même. Le jugement qui rend à Dieu sa justice et sa miséricorde ouvre ainsi en la volonté l'espace de l'humilité ; le vouloir qui juge ainsi droitement se fait accessible à la miséricorde de Dieu qui seul donne la paix intérieure. Qui rend à Dieu sa justice, se rend lui-même capable de recevoir sa miséricorde béatifiante, le don que Dieu fait de lui-même ; il se dispose à recevoir son unité intérieure de Dieu seul.

Et parce que le Dieu de miséricorde fait don de lui-même, parce que nous sentons l'effet de sa bonté (cf. *P.*, p. 106, lg. 11-12), nous pouvons dire que le Tout-Puissant est sensible, qu'il est juste et bon de lui rendre sa Gloire et sa Splendeur.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — Les ch. 5 à 11 du *Proslogion* de saint Anselme traitent de la justice et de la miséricorde de Dieu. Une analyse comparative de ces chapitres et des textes parallèles du *Monologion* et du *De veritate* donne de comprendre ces deux attributs selon leur opposition, conforme à l'opposition de l'Etre par soi et des êtres par Lui. Dieu n'est pas mesuré par ce qu'il fait, et son éthique sans détermination autre que son don de soi ne peut être que miséricordieuse. La créature a le « devoir » de tourner son « vouloir » vers Celui qui lui donne d'être, son « pouvoir » en langage anselmien ; acquiesçant ainsi à sa contingence, elle se soumet à son Seigneur qui lui donne miséricordieusement l'unité intérieure espérée selon la justice.