

Article

« "Je tendais vers Dieu, et je suis tombé sur moi-même!" Anselme de Cantorbéry et le rapport nouveau de l'individu à Dieu au tournant du XI^e siècle »

Jean-François Cottier

Théologiques, vol. 16, n° 2, 2008, p. 141-156.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001719ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

« Je tendais vers Dieu, et je suis tombé sur moi-même¹ ! »

Anselme de Cantorbéry et le rapport nouveau de l'individu à Dieu au tournant du XI^e siècle

Jean-François COTTIER*
Centre d'études médiévales
Université de Montréal

Comme le souligne avec raison Étienne Anheim, « l'individu médiéval semble s'inventer à chaque siècle » (Bedos-Rezak et Iogna-Prat 2005, 187). Après la vision classique d'un Jacob Burckhardt² qui considérait en effet que les notions d'individu, d'autonomie et d'individualisme étaient une invention de la Renaissance, et qui associait la naissance de l'individu à celle de l'État moderne qui se caractérise justement par l'avènement du sujet autonome, plusieurs médiévistes contemporains se sont interrogés sur la pertinence d'une telle vision des choses, comme Haskins (1927) ou Southern (1953), qui ont consacré des pages fondamentales au développement de la conscience de l'individu en Europe entre le XI^e et le XV^e siècle³. Leurs analyses

1. *Proslogion* 1, p. 99: « *Tendebam in Deum, et offendi in meipsum.* »

* Jean-François Cottier est professeur agrégé au Département des littératures de langue française de l'Université de Montréal, dont il dirige le Centre d'études médiévales. Il a publié plusieurs ouvrages et articles consacrés à saint Anselme et aux recueils de prières médiévaux, dont, en 2002, *Anima mea: Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin. Autour du recueil des Prières ou Méditations de S. Anselme de Cantorbéry*, Turnhout, Brepols (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 3) et, en 2007, *La Prière en Latin, de l'Antiquité à la Renaissance: formes, évolutions, significations*, dir., Turnhout, Brepols.

2. Voir Burckhardt (1860) et Schmitt (2001, 242 sq.) qui offre un parcours historiographique fort éclairant. Pour d'autres rappels historiographiques de ce dossier qui a pris beaucoup d'importance pour les médiévistes, voir Bedos-Rezak et Iogna-Prat (2005, 7-42), ainsi que Kramer et Bynum (2002, 57-63).

3. Ce qu'on a pu appeler « la révolte des médiévistes » : Burke (1998).

ont été ensuite reprises et développées par de nombreux ouvrages sur la question, dont ceux de Ullmann (1966), Chenu (1969), Benton (1970), Morris (1972), Courcelle (1975) et Hanning (1977), pour ne citer que les plus importants d'entre eux. Mais ces études elles-mêmes, toutes reflet plus au moins conscient de l'idéologie humaniste libérale du temps, ont été remises en cause dans les années 1980 par Caroline Bynum dans son essai intitulé « Did the Twelfth Century Discover the Individual? » (1980), repris et développé dans son célèbre ouvrage *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (1982, 82-109). La savante américaine, en considérant que le concept même d'« individualité » aux XI^e-XII^e siècles n'a rien à voir avec ce que l'on entend par ces mots au XX^e siècle, « la religion du XII^e siècle n'ayant pas exalté la personnalité de l'individu aux dépens de l'appartenance sociale » (Bynum 1982, 85), réaffirme ce qui avait déjà été souligné par John Benton, à savoir que lorsque l'homme médiéval se tourne vers lui-même, il ne s'attend pas à retrouver un « ego » particulier, unique et différent des autres, mais la nature humaine faite à l'image de Dieu, autrement dit le lien qu'il a avec les autres hommes (Bynum 1982, 87). Dès lors, l'individualisme ne s'oppose pas à l'institution sociale, mais il cherche au contraire à trouver des formes institutionnelles nouvelles et meilleures afin de pouvoir exprimer ses élans religieux intérieurs. C'est aussi le point de vue de l'ouvrage récent codirigé par Brigitte Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat (2005), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, qui reprend toute cette problématique en réfléchissant à la pertinence et aux difficultés d'utilisation des concepts d'individu et d'individualisation pour la période médiévale, en interrogeant l'histoire, l'histoire de l'art, la philosophie, la littérature et même la psychanalyse, et en insistant à son tour sur le rôle et la place du groupe pour l'individu qui dit « je » en pensant « nous » (voir encore Gurevitch 1995 et Melville-Schürer 2002).

On comprend bien, après ce rapide tour d'horizon historiographique, qu'il ne saurait être question ici de vouloir déterminer quand et avec qui l'idée d'individu serait « née ». Chacun aime tirer la couverture à soi et placer la date de la « découverte de l'individu » dans son propre jardin. Or, comme le rappelle très justement Piroška Nagy dans un article très stimulant, il ne faut pas oublier « qu'avant l'Europe des renaissances, il y a eu d'autres sociétés où l'individu n'était pas absorbé par la collectivité, comme l'Antiquité romaine ou encore les sociétés germaniques barbares, dont on ne peut négliger l'apport au processus qui se met en place dans l'Occident

chrétien⁴ » (Nagy 2002, 110-111). Mon propos sera donc à la fois plus simple et plus précis. Dans la mesure où Anselme de Cantorbéry passe souvent pour être celui qui a permis l'avènement de l'individu (Fulton 2006, 704), figure annonçant un Abélard ou un Guibert de Nogent et les réflexions des écoles du XII^e siècle sur cette question (Kramer et Bynum 2002, 64 *sqq.*), j'aimerais interroger ses écrits spirituels — lieux privilégiés de la révélation de l'intime — en tentant de comprendre l'originalité de l'écrivain qu'il fut, et la réalité de cette « révolution anselmienne⁵ » qui semble avoir changé la nature de la relation entre l'individu et Dieu au tournant du XI^e siècle.

1. Définition d'un lien nouveau entre l'individu et son Dieu

Pour tenter de mieux saisir comment Anselme a redéfini la tension dialectique entre l'homme et Dieu, entre l'âme pécheresse et son Sauveur, entre l'individu et le Créateur de toutes choses, on peut partir de l'analyse du premier chapitre du *Proslogion*, prière méditative qui inaugure, après le *Monologion*, toute l'œuvre du docteur Magnifique, et qui annonce en particulier les *Prières et Méditations*. C'est précisément l'originalité de la dimension intérieure de la réflexion en présence de Dieu qui a intéressé le Prieur du Bec, et en s'inspirant du terme « *soliloquia*⁶ », qu'Augustin avait forgé pour désigner cette forme nouvelle, Anselme a innové à son tour, en appelant son premier grand traité *Monologion*, par opposition au *Proslogion*, davantage dialogique : « J'ai nommé le premier *Monologion*, c'est-à-dire soliloque, et le second *Proslogion*, c'est-à-dire allocution » (*Proslogion*, 94). L'ouvrage, qui veut trouver « l'argument unique qui n'a besoin que de lui seul pour se prouver, et qui seul garantit que Dieu est vraiment » (229), exprime sa quête dans un langage très expressif et personnel

4. Sur l'histoire de l'individualisme, voir les huit volumes de l'œuvre monumentale de G. Misch (1949-1967).

5. Voir Southern (1963, 42-47) : « The anselmian revolution » ; aussi (1990, 99-106) : « The anselmian transformation » ; Cottier (2001, LV-LXIII) : « La nouveauté anselmienne » ; Fulton (2006, 713).

6. Voir Soliloques 2,14, p. 112-113 (la Raison s'adresse à Augustin) : « Tu as bien tort d'être confus. C'est justement pour t'épargner un pareil sentiment que nous avons choisi ce mode d'entretien. Comme il se déroule entre nous seuls, je voudrais l'appeler et lui donner comme titre "Soliloques" : ce mot est nouveau et peut-être désagréable, mais il dit bien ce qu'il veut dire. Il n'y a pas de meilleur moyen de chercher la vérité que de procéder par demandes et réponses. »

dont on ne trouve pas beaucoup d'équivalents auparavant, mais qui deviendra la marque des siècles suivants.

Cette quête débute « dans la cellule de son âme », « porte fermée⁷ », image d'une architecture intérieure monastique⁸, à l'intérieur de laquelle peut se dérouler la longue quête de l'âme à la recherche de la lumière perdue depuis la chute originelle : « Certainement tu habites la lumière inaccessible (1 Tim 6,16). Mais où est la lumière inaccessible, ou comment accédera-t-on à la lumière inaccessible, ou qui me conduira et m'introduira à la lumière inaccessible ? [...] Ô malheureux sort de l'homme lorsqu'il perdit ce pour quoi il a été créé ! Quelle chute dure et funeste !⁹ ». Cependant, l'échec est vite avéré, et Anselme renvoyé à sa finitude dans un passage dont l'analyse lexicale des termes latins peut nous aider à mieux comprendre ce que peut représenter le « moi » au tournant du XI^e siècle : « *Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evæ elongatis a Deo, quid incepti? quid effeci? Quo tendebam, quo deveni? Ad quid aspirabam, in quibus suspiro? "Qæsivi bona", "et ecce turbatio"! Tendebam in Deum, et offendi in meipsum*¹⁰. » La première remarque que l'on peut faire concerne bien sûr la revendication de son humanité sous la forme d'une périphrase (« les malheureux fils d'Ève ») d'autant plus expressive qu'elle répète sous forme de chiasme l'adjectif *miserum/miseris* et souligne à la fois l'éloignement de Dieu et le désir de Lui. Comme l'explique Nagy à propos de Jean de Fécamp († 1078) :

le modèle du sujet monastique (ou chrétien) pourrait alors se comprendre en termes de rapport, comme celui de la part divine dans l'homme que le moine s'efforce de restaurer après la chute [...]. Ce modèle se structure autour de la tension entre la volonté et l'altérité qui lui échappe, volonté qui doit se

-
7. *Proslogion*, 97 : « *Intra in cubiculum mentis tuæ [...] et clauso ostio (Mt 6,6) quære eum.* »
 8. Carruthers (2002, 225) renvoie à saint Bernard qui, dans son Commentaire sur le Cantique (XXIII,4,10), explique que c'est dans le secret de la chambre (*in secreto cubiculi*) que l'Époux se dévoile à son Unique ; voir aussi Iogna-Prat (2006, 575-605).
 9. *Proslogion*, 98 (nous traduisons). On trouve la même réflexion sur le drame de la chute originelle dans la Prière 8 à saint Jean-Baptiste dans laquelle Anselme s'identifie à l'ensemble de la tragédie humaine : Prières, 26.
 10. *Proslogion*, 99 : « Hélas, malheureux que je suis, moi qui ne suis qu'un parmi tous les malheureux fils d'Ève éloignés de Dieu : qu'ai-je entrepris ? qu'ai-je réalisé ? où tendais-je, que suis-je devenu ? À quoi aspirais-je, en quoi je soupire ? J'ai cherché le bien (Ps 121,9), et voici le trouble (Jr 14,19) ! Je tendais vers Dieu, et je suis tombé sur moi-même ! » (nous traduisons).

soustraire à l'influence de la chute pour restaurer l'état originel de l'homme. (Nagy 2002, 119)

Ensuite, la formule en parallélisme *tendebam in Deum / offendi in meipsum*, qui oppose le désir à la chute, signe grammaticalement le statut substantivé du pronom personnel *meipsum* et représente donc bien une manière d'exprimer le « soi » (contrairement à ce que semble affirmer John Benton 1982, repris par Susan Kramer 2002, 58) opposé à Dieu. Cependant, ce « moi-même », sur lequel Anselme finit par retomber, n'est pas l'être précieux et unique si cher à notre temps, mais plutôt l'homme créé à l'image de Dieu et privé de sa plénitude depuis le péché d'Adam. C'est alors l'objet de la conversion monastique et de toute la quête spirituelle monastique et chrétienne de retrouver l'unité perdue, de restaurer l'image effacée : « En moi tu as réformé ton aimable image, et moi j'ai surimprimé l'odieuse image, hélas, hélas ! » (*Prières* 8, p. 303, l. 30-31).

Si l'on compare ces textes aux prières carolingiennes, courtes formules tirées du Notre Père ou des Psaumes, ou même aux compositions plus élaborées mais tout aussi imitatives de Jean de Fécamp qui revendique que ses paroles sont celles des Pères (*dicta mea dicta sunt patrum*¹¹), on discerne mieux l'originalité de la démarche anselmienne qui instaure un dialogue confiant et aimant avec un Dieu dont on n'a plus peur désormais et auquel on s'adresse dans un langage devenu aussi personnel que sensible, même s'il a toujours la Bible pour matrice : « Ô bonté, ô tendresse, ô amour ! Voici : autant il t'a montré qu'il t'aime, autant il t'a enflammé pour que tu l'aimes ! Insiste donc et espère, non pas de toi-même, mais de Lui, qu'il exauce ton désir, lui qui consomme ainsi ta prière : “*Mon cœur et ma chair*” (Ps 83,3), exultez en Lui et aimez-Le ; “*tout ce qui est en moi, bénissez-Le*” (Ps 102,1). » Ces prières instaurent un lien nouveau entre l'orant et la figure même du Christ, de Marie ou des saints, au moment justement où l'Église de la Réforme grégorienne cherche à se purifier et à manifester plus pleinement sa sacralité en marquant sa séparation du monde. C'est un lien personnel qui est tissé désormais avec la figure humaine du Christ, qui représente moins la seconde hypostase divine que le Fils de Dieu incarné par amour de l'humanité, de la même manière qu'à la même époque et dans la même région, Maurille († 1067), l'évêque de Rouen, amplifie en la réécrivant la prière carolingienne dédiée à Marie : « *Singularis merita...* », en mettant le pécheur au centre du texte et en opposant son péché à l'immaculée

11. Voir Nagy (2002, 121) et Cottier (2001, 101-111). Sur Jean de Fécamp et Anselme, voir Fulton (2006, 714, n. 56).

sainteté de la Theotokos, devenue aussi mère de tendresse (Cottier 2001, 117) :

Voici, ô Dame, que le fils prodigue, les pieds nus et écorchés, soupire en venant du lieu de l'horreur, des ténèbres de l'impureté et de la puanteur, qu'il crie et appelle sa mère, lui qui n'oublie pas combien de fois tu l'as réchauffé, protégé et excusé auprès du Père [...]. Toi qui est bénie, reconnais tes enfants que ton fils unique, aimé par-dessus tout, n'a pas rougi d'appeler ses frères. Et si devant l'Innocent sur la croix, un glaive a transpercé ton cœur, comment pourras-tu jamais retenir ta douleur au sujet de tes pupilles morts en état de péché, comment pourras-tu jamais, ma Dame, empêcher tes pleurs et tes larmes de mère ?

2. Des prières d'un genre nouveau

Mais soutenant ce lien nouveau entre l'individu et Dieu, la démarche anselmienne est aussi étonnante par sa volonté d'indépendance littéraire et par la manière de prier qu'elle propose. En effet, prenant ses distances avec la tradition antérieure, Anselme ne rattache ses prières à aucun ouvrage de dévotion. Non seulement son livret existe par lui-même et refuse l'anonymat des recueils antérieurs, mais son auteur veille jalousement à sa diffusion comme l'attestent aussi bien sa correspondance que la tradition manuscrite de ces textes (Cottier 2001, LXXIII-CXI). On sait également depuis les travaux de Pächt (1956 ; Fulton 2006), que c'est Anselme en personne qui a ordonné un programme d'enluminures pour ces prières, fait d'autant plus remarquable qu'il s'agirait du premier exemple dans l'histoire de l'enluminure médiévale d'un lien intime entre un auteur et un programme iconographique. Ce que l'on peut distinguer derrière cette double volonté, c'est le désir d'Anselme d'être véritablement un père spirituel guidant ses lecteurs dans leur prière. En outre, si les exercices spirituels étaient jusqu'alors réservés essentiellement au monde monastique, Anselme est de ceux¹² qui en ont ménagé l'accès aux laïcs qui en avaient le désir et la possibilité matérielle. Ainsi, de grandes dames de la société de l'époque, comme la comtesse Adélide ou la comtesse Mathilde de Toscane, vont être parmi les premières destinataires de ces textes d'un genre nouveau ; elles seront aussi en partie à l'origine de leur diffusion et de leur succès.

12. Anselme de Lucques fit aussi parvenir une série de prières à la comtesse Mathilde : Fulton (2002, 225-228 ; 2006, 712).

Pour comprendre la place qu'occupent dans l'évolution de la littérature de dévotion les textes anselmiens, il suffit sans doute d'écouter Anselme lui-même s'exprimant à ce sujet dans une lettre qu'il adresse dès 1072 à la comtesse Adélide, sorte de prologue à son premier recueil de prières et qui contient déjà tout l'esprit de l'entreprise :

Au sujet des *Fleurs des psaumes* que votre Grandeur bien-aimée en Dieu a trouvé bon de me commander, notre humilité dans sa fidélité à votre égard n'a pu s'exécuter ni mieux ni plus vite. De fait, notre obéissance a subvenu à votre ordre d'autant plus dévotement que l'ordre lui-même provenait d'une sainte dévotion [...]. Le court ouvrage sans valeur que notre pauvre petite-tesse vous envoie, je demande à votre opulente Excellence de ne pas le dédaigner. Car s'il n'est pas serti d'or et de gemmes, il est toutefois entièrement l'œuvre d'une fidélité affectionnée et le don d'une affection fidèle. À la suite des *Fleurs des psaumes*, sept *Prières* ont été ajoutées, dont la première doit moins être appelée *Prière* que *Méditation*, car l'âme du pécheur s'y examine rapidement, s'examinant se méprise, se méprisant s'humilie, s'humiliant se trouble à la crainte du jugement dernier, troublée éclate en gémissements et en larmes. En revanche, dans les *Prières* à saint Étienne et à sainte Marie-Madeleine, il y a des choses qui, si elles sont dites du fond du cœur lorsqu'on s'y consacre, visent davantage à enflammer l'amour ». (Cottier 2001, XL-XLI)

Ainsi, à la demande classique de la comtesse d'obtenir de son guide spirituel une sélection d'extraits du psautier, *floriles psalmodum*, Anselme fournit une double réponse. D'une part, en conseiller obéissant, il lui fait parvenir le psautier abrégé demandé — seul ouvrage d'Anselme à n'avoir pas été conservé —, mais d'autre part, il y ajoute, sur une initiative toute personnelle, sept prières de sa composition. Dans sa lettre dédicatoire, le prieur du Bec ne consacre au psautier que quelques mots qui font comprendre que le *florilège psalmique* est avant tout le fruit d'une obéissance sociale. En revanche, il analyse en profondeur l'objet de ses *Prières*, la méthode qu'il convient d'adopter en les lisant, et leur visée.

Cette lettre est le premier signe tangible du remplacement progressif des psautiers abrégés, outils privilégiés de la dévotion privée pendant tout le haut Moyen Âge (Cottier 2003), par des recueils de prières et de méditations beaucoup plus élaborés et surtout moins impersonnels. Elle nous livre aussi une nouvelle approche de l'acte même de prier. Bien qu'Anselme n'ait pas véritablement rédigé de traité théorique sur la prière, on peut en effet établir depuis les premiers mots du *Proslogion* (1077) jusqu'aux derniers conseils qui servent de prologue aux *Prières ou Méditations* (vers

1105 ; Cottier 2001, xci), une forme d'*ars orandi* qui suggère une manière de prier ou de méditer, directement influencée par l'usage des psautiers abrégés et des anciens exercices philosophiques :

Les *Prières ou Méditations* qui suivent, parce qu'elles ont été publiées pour éveiller l'esprit de celui qui lit à l'amour ou à la crainte de Dieu, ou bien à l'examen de soi-même, ne doivent pas être lues dans le tumulte, mais dans le repos, non pas superficiellement et rapidement, mais peu à peu, dans une méditation attentive et qui prend son temps. Le lecteur ne doit pas non plus se proposer de lire jusqu'au bout et entièrement n'importe laquelle des prières, mais seulement autant qu'il sent, avec l'aide de Dieu, que cela lui permet d'aviver le goût de prier, ou autant qu'il y trouve du plaisir. Il n'est pas nécessaire de les commencer toujours à leur début, mais là où il lui plaira davantage. En effet, des paragraphes les divisent en parties dans l'intention précisément qu'il commence ou qu'il s'arrête à son gré, de peur que la longueur ou la fréquente relecture du même passage n'engendrent l'ennui, et pour qu'au contraire le lecteur y recueille avant tout ce pour quoi elles ont été faites : le goût de la piété. (Cottier 2001, LX-LXI)¹³

Dans ce texte inaugural, dont la version finale date des dernières années de la vie d'Anselme et qui est donc le fruit de toute une vie de pratique, on trouve une véritable méthode de lecture méditative, héritière des lointaines méditations par point (Cottier 2001, LXII), qui induit le plus possible de mémorabilité (Carruthers 2002, 136-137) en divisant le texte en petits paragraphes (eux-mêmes rehaussés, dans les plus beaux manuscrits, de lettrines historiées) et qui encourage le lecteur-orant à suivre son propre mouvement. Par ailleurs, l'imagination et l'affectivité doivent être elles aussi associées à l'exercice de la pensée — méditation ou prière — et tous les moyens psychagogiques de la rhétorique, toutes les méthodes d'amplification peuvent être ici mobilisés (voir Hadot 1987, 20 *sq.*), car tout exercice spirituel est un combat dont Anselme lui-même connaît la difficulté :

J'ai cherché les biens (Ps 121, 9), *voici le trouble* (Jr 14, 19) ! Je tendais vers Dieu, je suis tombé sur moi-même. Je cherchais le repos en mon secret, j'ai trouvé tribulation et douleur en mon intime (cf. Ps 114, 3). Je voulais rire de

13. On peut également renvoyer à la lettre 28 qui accompagne les trois prières à la Vierge qu'Anselme fait parvenir à Gondulfe : « Plaise au Ciel que ces prières soient suffisamment longues pour que, avant qu'on ne parvienne à la fin de chacune d'elles en lisant, ou plutôt en méditant, on y trouve par égard au Ciel, ce pour quoi elles ont été faites : la componction due à la contrition ou à l'amour. Aussi pour cette raison ai-je voulu les séparer en paragraphes d'après leurs thèmes afin qu'en anticipant l'ennui procuré par leur longueur, on puisse en entamer la lecture où on le souhaite. »

la joie de mon esprit, je suis forcé de rugir du gémissement de mon cœur (cf. Ps 37, 9). L'allégresse était espérée et voici que les soupirs se font denses ! (*Proslogion*, 99)

Ce que recherche Anselme, c'est donc la libération de tout ce qui peut empêcher l'âme d'atteindre son objectif, afin que par la vraie connaissance d'elle-même, elle s'ouvre pleinement à la Plénitude. C'est cette radicalité dans la recherche de Dieu qui est l'esprit même de toute la conversion monastique, comme le rappelle très bien Grégoire le Grand quand il tente de synthétiser la vie de Benoît de Nursie : « Je dirai donc que cet homme vénérable habita avec lui-même, parce que toujours en garde et vigilant sur lui-même, se voyant toujours sous l'œil du Créateur, s'examinant toujours, il n'avilit point l'œil de son âme en jetant des œillades à l'extérieur¹⁴. » C'est aussi à ce radical dépouillement de l'ego que Benoît invite ses fils au début de la *Règle* (1,3) :

Écoute, ô mon fils, l'invitation du maître, et incline l'oreille de ton cœur ; recueille avec amour l'avertissement du père qui t'aime, et par tes actes achève-le ; afin de revenir par le labeur de l'obéissance à Celui dont t'avait éloigné la lâcheté de la désobéissance. À toi donc s'adresse maintenant mon discours, qui que tu sois qui renonces à tes propres volontés pour servir sous le vrai roi le Seigneur Jésus-Christ, et prends les armes fortes et glorieuses de l'obéissance.

Anselme poursuit à sa manière cette voie, mais en l'adaptant à sa propre sensibilité et à celle de son époque, en encourageant un dialogue avec Dieu et avec lui-même, sous la forme de la prière et de la méditation, héritières de la longue tradition occidentale des exercices philosophiques et spirituels.

3. Le style révélateur de l'individu ?

Il nous reste à essayer de comprendre de quelle manière l'analyse littéraire des textes anselmiens peut nous permettre de mieux comprendre l'individualité de son auteur (Fulton 2006, 715 ; Nagy 2002, 126-127). Les brèves formules carolingiennes ne sont pas *a priori* ni plus ni moins sincères que les belles compositions d'Anselme, mais elles nous laissent moins saisir l'élan intérieur de ceux qui les ont composées. Si l'on reprend, par exemple, la prière à la Vierge de Maurille de Rouen (*supra*), si on la compare à la formule carolingienne qu'elle développe (*Singularis meriti...* ; Cottier 2001,

14. Vie et miracles de saint Benoît II, 3,7, p. 144-145.

114-119), et si l'on compare ce dernier texte aux prières composées à son tour par Anselme à la Vierge (*Prières*, 8 et 13-25 ; Fulton 2002, 204 *sqq.*), on ne peut que constater la profonde différence d'expressivité. Ce saut qualitatif indéniable permet alors au lecteur du XXI^e siècle d'appréhender plus nettement cet « avènement de l'individu » que la fin du XI^e siècle, et les compositions d'Anselme en particulier, semblent effectivement marquer. Car si toute théologie chrétienne est touchée au centre par la gloire de la révélation divine, celle d'Anselme — qui craint de « traiter d'un si beau sujet dans un style méprisable et sans art¹⁵ » — est façonnée par une prose rythmée où abondent les antithèses, les parallélismes et les symétries, les jeux de mots et les effets d'accumulation, fort éloignée de l'austère simplicité des textes du haut Moyen Âge par exemple. Par la beauté dynamique de sa langue, Anselme a ainsi pu donner à sa piété l'expression d'une chaleur généreuse qui frappe l'esprit et le cœur du lecteur et qui l'aide à élever son cœur et son esprit vers Dieu. En termes de signification culturelle, on peut considérer que nous sommes en présence de l'un des points de départ les plus importants du développement d'une nouvelle spiritualité, contemplant l'humanité du Christ, attentive au développement intérieur de chacun et cherchant à s'exprimer en des termes désormais plus personnels (voir Southern 1990, 102 *sqq.*).

C'est aussi une des raisons du succès indéniable des *Prières et Méditations* d'Anselme : leur capacité à entraîner le lecteur à devenir lui aussi créateur. Car ce sont bien des *modèles* de composition qu'Anselme fait parvenir à ses différents interlocuteurs, le *Je* des prières permettant à chacun de se les approprier et de les développer. Cette perspective offre l'intérêt de reconnaître la complexité des relations entre l'auteur, le lecteur et le langage utilisé. L'étude du texte ne part plus de l'auteur ou de ses intentions, mais du langage lui-même : on pourrait dire que ce n'est plus tant Anselme qui crée le langage des prières que le langage des prières qui crée une voix construite et complexe à laquelle nous nous référons comme étant « Anselme ».

Une telle approche nous conduit alors à être attentif au statut de la voix que nous entendons dans les prières et à considérer son impact sur le public. On pense en particulier aux complexes dialogues intérieurs qui caractérisent bon nombre de ces textes, en particulier quand le locuteur s'adresse à ses propres péchés, ou au « pauvre homme » (*homuncio*) comme à un autre personnage. Ainsi dans la *Prière à saint Paul* : « Malheureux homme de rien,

15. Pourquoi un Dieu-homme 1, 3, p. 49.

où en est venue ta prière, si se sont évanouies ton espérance et ta confiance ? J'avais commencé à prier avec la confiance de la témérité, je rencontre le désespoir avec l'intelligence de la vérité, et ma prière défaille par désespoir de la moindre bonté envers moi¹⁶ », ou bien encore quand il utilise la voix des Écritures pour se faire entendre de Dieu, paroles sacrées elles-mêmes inspirées par Dieu, dans une dynamique réflexive au fondement même de la prière chrétienne : « Dieu tout-puissant, Père miséricordieux, bon Seigneur, *aie pitié de moi pécheur* (Lc 18,13) » (*Prières* 1, p. 5). Par ailleurs, il arrive que la voix de l'orant s'identifie à l'ensemble de la tragédie humaine, l'histoire de la Rédemption n'étant plus le simple rappel d'un récit entendu et connu, mais une expérience vécue personnellement dans la douleur et actualisée sans cesse dans la prière¹⁷. Enfin, il faut se souvenir des instructions données par Anselme¹⁸, insistant sur la possibilité d'une lecture fragmentée, accordant leur liberté aux voix individuelles et multipliant les perspectives de ses textes. Ainsi, pour reprendre l'extrait de la prière à saint Paul qui vient d'être cité, on peut se demander quelle voix se fait entendre et quelle image d'Anselme est véhiculée, si l'on omet le reste de la composition, et en particulier sa conclusion si consolatrice qui invoque le « Christ-Mère » :

Christ, Toi qui es mère et, sous tes ailes, rassemble tes petits, ce mort, ton petit, se glisse sous tes ailes. Car ta douceur conforte les effrayés, ton parfum restaure les désespérés. Que ta chaleur vivifie les morts, que ton toucher justifie les pécheurs. Reconnais, mère, ton fils mort soit au signe de la croix soit à la voix de ta confession. Ranime ton petit, ressuscite ton mort, justifie ton pécheur. Effrayé par Toi, qu'il soit consolé par Toi : désespérant de soi, qu'il soit conforté par Toi et par Toi, reformé dans ta grâce intègre et inaliénable. De toi s'écoule la consolation des malheureux ; béni sois-Tu dans les siècles des siècles. *Amen.* (*Prières* 10, p. 41)

Par ailleurs, on l'a dit, les *Prières* d'Anselme recouvrent une dimension d'exemplarité, car en tant que textes à lire et à méditer, elles expriment moins les pensées intimes d'un auteur, qu'elles ne construisent par leur fonction rhétorique un *exemplum* actualisé auquel un public peut répondre ou sur lequel il peut calquer sa conduite. Cet *exemplum* ne doit pas être considéré par rapport à sa conformité vis-à-vis de son auteur, mais par rapport à sa réalisation, et doit donc être avant tout considéré comme une construction linguistique. Il est clair que l'Anselme qui énonce ses prières

16. *Prières* 10, p. 35, voir aussi le début du *Proslogion*, p. 97.

17. Voir *Prières*, Pr. 8, p. 26, l. 23 sq.

18. Voir *supra*.

a la puissance d'un exemple moral et qu'il modèle ceux qui le lisent. Lorsque l'Anselme des *Prières* pleure sur ses péchés, prie pour son pardon et accepte la grâce de Dieu, il entraîne le lecteur dans une démarche similaire. On possède d'ailleurs un témoignage contemporain de cette réalité, dans une lettre envoyée vers 1076, donc au début de l'élaboration du recueil, à Anselme par Durand, l'abbé de La Chaise-Dieu, qui décrit sa propre réaction à la lecture de la première *Méditation* d'Anselme : « La piété de la prière que tu as écrite éveille en nous la piété d'une componction endormie, si bien que nous nous réjouissons ensemble en nous élevant par l'esprit, en aimant ces choses en toi, ou plutôt toi en elles, et par-dessus elles et avec elles en aimant Dieu et toi ! » (*Lettres* 70, p. 190-191). Si l'on ajoute à cela que cette lettre de Durand nous est parvenue par les bons soins d'Anselme qui a composé en personne ses recueils de correspondance, on peut remarquer, d'une part, qu'il était lui-même conscient de la valeur d'exemplarité de ses textes et, d'autre part, que la lettre devient elle-même, au second degré, un nouvel *exemplum* moral pour son lecteur !

Ainsi, à la suite de Hans Robert Jauss (1978, 46-63), qui a particulièrement insisté sur l'importance du lecteur dans la réception d'un texte en montrant que ce dernier n'est pas le simple réceptacle passif d'un sens constitué et contrôlé par l'auteur, on comprend que le lecteur participe activement à la formation d'une compréhension qui peut donc évoluer au cours du temps. Ce point de vue s'applique particulièrement bien aux textes spirituels d'Anselme, puisque les lettres et le prologue qui les encadrent encouragent justement le lecteur à une autonomie véritable en la matière, en reconnaissant son importance dans la réception et la compréhension de ces écrits. On peut même aller jusqu'à considérer que l'auteur se détache de ses textes en autorisant, contrairement à son usage pour ses autres traités¹⁹, une lecture aléatoire et libre. Le lecteur, en choisissant le passage qui lui convient et le temps qu'il veut lui consacrer, recrée d'une certaine façon son propre texte en s'inspirant seulement de celui d'Anselme. Ainsi, en acceptant que le *Je* d'un texte n'appartient pas à l'auteur, mais qu'il est une simple réification de catégories grammaticales, on dégage un outil particulièrement utile pour comprendre par exemple la dynamique textuelle de la prière : le pronom personnel de la première personne, *Je*, possède une place dans le langage qui peut être occupée par n'importe quel individu. Le *Je* qui dit les prières, et que nous appelons Anselme, peut être Anselme, mais il peut aussi être chaque lecteur pris individuellement qui adopte la

19. Voir, par exemple, la préface au *Monologion*, dans *Proslogion*, 44-47.

place du sujet créé par le langage du texte. Il est certain, d'ailleurs, qu'Anselme avait conscience que son lecteur pouvait s'approprier son langage et convertir ses prières, le *Je* de l'écrivain devenant celui de son lecteur.

En guise de conclusion, il reste à rappeler que les textes que nous lisons sont aussi marqués par le personnage de l'auteur, et que par exemple le langage des *Prières ou Méditations* dévoile souvent, derrière l'espérance affichée, des blessures secrètes, comme lorsque Anselme, dans la conclusion de la prière à saint Paul, s'adresse au Christ comme à une mère, reflet certain de l'expérience douloureuse d'un enfant privé trop tôt de l'affection de sa mère (Southern 1990, 11). On pourrait également s'interroger sur la conscience qu'Anselme a de son statut d'auteur, puisqu'il revendique la paternité de ces textes de prière, les rassemblant, les publiant et les faisant même enluminer avec beaucoup de soin. Ainsi, les textes spirituels anselmiens sont des témoins éloquentes de l'émergence affirmée du sujet-auteur et l'affirmation progressive d'une conscience de soi qui s'examine et se pense par rapport à Dieu. L'oraison et la méditation anselmiennes ont donc pu constituer une véritable matrice de l'individualisation et ce qu'elles ont réussi à mettre en scène et à susciter par imitation, c'est le développement sur un mode nouveau d'un lien personnel entre l'individu et Dieu.

Références

Sources

- Lettres* : S. ANSELME (1988), *Correspondance, Lettres 1 à 147, priorat et abbatiat du Bec*, éd. par F. S. Schmitt et H. Rochais, Paris, Cerf (L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 6).
- Pourquoi un Dieu-homme* : S. ANSELME (1988), *Pourquoi un Dieu-homme*, éd. par F.S. Schmitt et M. Corbin, Paris, Cerf (L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 3).
- Prières* : S. ANSELME (1988), *Prières et Méditations*, éd. par F. S. Schmitt et M. Corbin, Paris, Cerf, 1988 (L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 5).
- Proslogion* : S. ANSELME (1986), *Proslogion*, éd. par F. S. Schmitt et M. Corbin, Paris, Cerf (L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 1).
- Règle* : S. BENOIT (1971-1972), *La Règle de saint Benoît*, 6 vol., intr., trad., notes et comm. A. De Vogüé, texte établi par J. Neufville, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 181-186).

Soliloque : S. AUGUSTIN (1948), *Soliloques*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de P. De Labriolle, Bruges, Institut des études augustinienes (Bibliothèque augustinienne, 5).

Vie et miracles de saint Benoît : S. GRÉGOIRE (1979), *Dialogues*, t. 2 : *Livres 1-3*, éd. par A. De Vogüé, trad. P. Antin, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 260).

Études

BEDOS-REZAK, B. M. et D. IOGNA-PRAT (2005), dir., *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier.

BENTON, J. F. (1970), *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent (1064-1125)*, edited with an Introduction and Notes, New York/Evanston, Harper and Row.

BENTON, J. F. (1982), « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality », dans R. Benson et G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, p. 262-295.

BURCKHARDT, J. (vers 1958) [all. 1860 : *Die Kultur der Renaissance in Italien*], *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Le livre de poche.

BURKE, P. (1998), « Individuality and Biography in the Renaissance », dans E. Rudolph, dir., *Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 65-78.

BYNUM, C. W. (1980), « Did the Twelfth Century Discover the Individual ? », *Journal of Ecclesiastical History*, 31, p. 1-17.

————— (1982), *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

CARRUTHERS, M. (2002) [ang. 1998], *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard.

CHENU, M. D. (1969), *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales.

COTTIER, J.-F. (2001), *Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin. Autour des Prières ou Méditations attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XI^e-XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols (Recherches sur les rhétoriques religieuses, 3).

————— (2003), « Psautiers abrégés et prières privées durant le haut Moyen Âge », *Recherches augustinienes*, 33, p. 215-230.

- COURCELLE, P. (1975), *Connais-toi toi-même : De Socrate à saint Bernard*, 3 vol., Paris, Institut des études augustinienes (Études augustinienes).
- FULTON, R. (2002), *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, Cambridge University Press.
- (2006), « Praying with Anselm at Admont: A Meditation on Practice », in *Speculum*, 81, 3-4, p. 700-733.
- GUREVITCH, A. (1995), *The Origins of European Individualism*, Oxford, Blackwell.
- HADOT, P. (1987), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel.
- HANNING, R. W. (1977), *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven, Yale University Press.
- HASKINS, C. H. (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York, Harvard University Press.
- IOGNA-PRAT, D. (2006), *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- JAUSS, H. R. (1978), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.
- KRAMER, S. R. et C. W. BYNUM (2002), « Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community », dans G. Melville et M. Schürer, dir., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster (*Vita regularis*, 16), p. 57-85.
- MELVILLE, G. et M. SCHÜRER (2002), dir., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster (*Vita regularis*, 16).
- MISCH, G. (1949-1967²), *Geschichte der Autobiographie*, Francfort-sur-le Main, G. Schulte-Bulmke.
- MORRIS, C. (1972), *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Londres, SPKC.
- NAGY, P. (2002), « Individualité et larmes monastiques: une expérience de soi ou de Dieu ? », dans G. Melville et M. Schürer, dir., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster (*Vita regularis*, 16), p. 107-129.
- PÄCHT, O. (1956), « The Illustrations of Saint Anselm's Prayers and Meditations », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 19, p. 68-83.

- SCHMITT, J.-CL. (2001), *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard.
- SOUTHERN, R. W. (1953), *The Making of the Middle Ages*, Londres, Hutchinson.
- (1963), *Saint Anselm and His Biographer*, Cambridge, EUP.
- (1990), *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Harvard University Press.
- ULMANN, W. (1966), *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins.

Résumé

Dans le débat historiographique autour de la naissance de l'individu, Anselme de Cantorbéry passe souvent pour être une figure clé annonçant un Abélard ou un Guibert de Nogent et les réflexions des écoles du XII^e siècle sur cette question. Cet article, fondé sur l'étude des écrits spirituels de l'archevêque de Cantorbéry, tente alors de comprendre la réalité de cette « révolution anselmienne » en analysant comment Anselme a redéfini dans ses prières la tension dialectique entre l'homme et Dieu, et de quelle manière l'innovation spirituelle et les choix rhétoriques posés nous permettent de repenser toute cette question.

Abstract

In the historiographical debate over the birth of the individual, Anselm of Cantorbéry is often identified as a key precursor of the views of Abelard, Guibert of Nogent, and the Twelfth Century schools on that matter. This paper, based on the study of the Archbishop's spiritual writings, seeks to comprehend the reality of this « anselmian revolution » by analyzing the manner in which Anselm redefines, in his prayers, the tension between man and God, as well as the way in which spiritual innovation and rhetorical choices allow us to reframe the issue.