

Peter von Moos
Le secret de la prédestination

[In corso di stampa in *Il segreto nel medio evo. Potere, scienza e cultura*, a cura di A. Paravicini Bagliani - F. Santi (Micrologus XIII), Firenze © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Rex tremendae maiestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me fons pietatis.
Dies irae, str. 8¹

Aucun secret n'est plus lourd dans le christianisme médiéval que celui du sort éternel, surtout quand il se présente sous la forme de l'insondable mystère de la prédestination individuelle. Quoique nous l'abordions ici sous l'angle de l'histoire des sensibilités, il nous faut néanmoins en esquisser d'abord l'évolution doctrinale.

I.

On ne peut pas assez souligner qu'avant le IV^e siècle, le christianisme se résume essentiellement à la promesse commune du salut, à la joyeuse attente collective d'une Résurrection proche. Cette vision optimiste et très faiblement individualisée est extrêmement simple : il y a les rachetés, les chrétiens, qui constituent le nouveau peuple élu de Dieu, l'Église des saints... et les autres. Pierre Chaunu la résume ainsi: " Un dualisme digne du très vieil Israël... Quant aux autres, ils n'existent à peine... Le jugement n'y a guère de place " ². Les versets de l'Épître aux Romains (5 et 9-11), dans lesquels Augustin plus tard verra le fondement de la double prédestination individuelle, s'appliquent à l'origine d'une part au péché d'Adam et à la Rédemption, et d'autre part à l'élection des Gentils et au rejet des Juifs³.

Une seconde constatation élémentaire, peut-être trop oubliée, s'impose : Augustin n'est pas seulement le plus grand représentant de la théorie de la prédestination, il en est le créateur. Sa pensée peut se résumer en quatre points⁴ :

1. Les hommes, condamnés par le péché d'Adam, constituent l'immense " masse damnée " .
2. Seul un petit nombre est sauvé par la grâce de Jésus-Christ.
3. Ceux qui sont sauvés le sont en vertu d'une élection gratuite et non en raison de leurs mérites.
4. Les autres restent en dehors d'une élection dont les raisons sont le secret insondable de Dieu.

Cette théorie, qu'Augustin développe à partir de 396 par réaction à l'humanisme des pélagiens, contredit les idées sur la grâce et le libre-arbitre, qu'il avait formulées quelques années plus tôt

¹ J'insère parfois dans ce texte, sans les commenter, des vers de la célèbre séquence. Ce chef d'œuvre de l'hymnologie latine fait partie du patrimoine culturel occidental bien au-delà du champ de son emploi premier et contient la quintessence des croyances médiévales sur la prédestination. Pour A. Stock, " *Dies irae*. Zu einer mittelalterlichen Sequenz " , dans *Ende und Vollendung, Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, éd. J.A. Aertsen / M. Pickavé, (*Miscellanea mediaevalia* 29), Berlin 2002, 279-91, que j'approuve sur ce point, l'exclusion de cette séquence de la liturgie par Vatican II repose sur un malentendu moderniste. Avec ses allers et retours de terreur et de confiance ce poème n'est pas seulement l'expression de l'angoisse eschatologique ; il respire plus l'universalisme du salut que son particularisme et dramatise surtout l'insondable secret de la providence et l'abandon de l'individu en Dieu, ce que les trois vers cités en exergue expriment avec force.

² *La mort à Paris, 16^e, 17^e, 18^e siècles*, Paris 1978, 83-7 ; J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e s.)*, Louvain-Paris 1971, 232-45.

³ A. Solignac, " Les excès de l'*intellectus fidei* dans la doctrine d'Augustin de la grâce " , dans *La Nouvelle Revue théologique* 110 (1988), 825-49 ; cf. également R. Herzog, " Partikulare Prädestination... Thesen und Folgen eines augustinischen Theologumenon " , dans *Individualität*, éd. M. Frank / A. Haverkamp (Poetik und Hermeneutik 13), München 1988, 101-5. - Je remercie Jérôme Baschet, Alois Hahn et Gert Melville de leurs suggestions après la lecture de ce qui suit.

⁴ Cf. le résumé qu'en fait Solignac, *ibid.* ; L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien, Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris 1997, 46-52, 267-75 ; K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397*, Mainz 1990 (avec éd., trad. et commentaire du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2) ; J. Auer, " Heilsuniversalismus und Prädestinationspartikularismus im Mittelalter " , dans *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia* 5), Berlin 1968, 1-19.

contre les manichéens⁵. L'enjeu est double : d'une part la transcendance de Dieu et sa souveraineté illimitée, son indépendance envers la créature, la morale humaine et même ses propres lois naturelles, d'autre part la corruption absolue de l'homme qui, grâce au libre-arbitre, assume tout le poids de la théodicée, la responsabilité exclusive du mal dans le monde. Les deux convictions sont logiquement inséparables, bien que la seconde, liée au péché originel, semble l'emporter et déterminer le fond profondément pessimiste d'une pensée qui n'est pas exempte d'une touche de déterminisme néoplatonicien⁶.

La doctrine augustinienne de la prédestination est clairement critiquée par Vincent de Lérins comme une " nouveauté contraire au consensus de la catholicité " et à l'enseignement des premiers Pères de l'Église⁷. L'église orientale ne l'a jamais acceptée et n'a pas non plus condamné la théorie pélagienne ou semi-pélagienne. Elle s'appuie sur une autre logique : si Dieu est indifférent aux actes humains, comment alors croire en la justice de son Jugement ? Pourquoi condamner des êtres irresponsables, des marionnettes⁸ ? Cette divergence théologique renvoie à une tension majeure, peut-être inhérente à toutes les religions, entre le pôle théocentrique et le pôle anthropologique du religieux⁹. Un schisme divise l'Hindouisme depuis le XIV^e siècle par une controverse similaire: le salut éternel dépend-il uniquement de Dieu ou l'homme peut-il y contribuer par ses mérites ? Au devoir moral s'oppose donc, comme dans l'Occident chrétien, le postulat dogmatique de la liberté absolue du Tout-puissant. Les deux doctrines proches de l'augustinisme et du semi-pélagianisme sont concrétisées par les images parlantes de la " voie du chat " et de la " voie du singe ". En cas de danger, le petit singe s'accroche lui-même à sa mère, tandis que la chatte doit transporter dans sa gueule un petit aveugle et sans aucune défense¹⁰. Le conflit insoluble entre morale et transcendance se perpétue même dans la philosophie moderne, comme le montre Winfried Schröder¹¹, qui compare les opinions irréconciliables de Kant et de Kierkegaard sur le sacrifice d'Isaac : meurtre d'un innocent ou épiphanie de la souveraineté divine transcendant toute morale humaine ?

Bien que l'Église d'Occident, pourtant imprégnée d'augustinisme, ait condamné le pélagianisme à plusieurs reprises (une première fois au concile d'Oranges en 529), elle n'a cependant jamais reconnu officiellement la position augustinienne sur la prédestination, et a même déclaré hérétiques deux doctrines pourtant très proches, celles de Godescalc d'Orbais au IX^e siècle et celle

⁵ Flasch, *Logik des Schreckens* (introduction) et Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien*, 267-70 ; Augustin souligne lui-même dans ses *Retractationes* 1, 9, 3-4 (CCh S.L. 57, 26), que si changement il y a, il ne provient pas de lui, mais de la nature même des hérésies. Il prétend pourtant d'autre part avoir toujours combattu les thèses de Pélagie, et ce, avant même leur publication.

⁶ Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien*, 116 note une tension entre les deux piliers de la théologie augustinienne: la souveraineté illimitée de Dieu et la corruption totale de l'homme : " C'est comme si la seconde limitait la première ou avait la préséance ". Car Dieu semble impuissant face à sa propre " loi d'airain ", incapable de sauver les nouveau-nés morts sans baptême. Pour S. Lyonnet, " Rom. V,12 chez saint Augustin, Note sur l'élaboration de la doctrine Augustinienne du péché originel ", dans *L'homme devant Dieu, Mél. H. de Lubac*, vol. 1, Paris 1963, 327-40, en part. 338s., Augustin trouve illogique que les nouveaux-nés soient totalement innocents : car si le Christ est venu pour sauver tous les hommes y compris les enfants, il y aurait alors un vide de " santé " naturelle dans l'œuvre du salut, des êtres sains n'ayant pas besoin de médecin. Mais sur ce point " la doctrine catholique postérieure ne le suivra pas ". Sur le libre-arbitre bouche-trou de la théodicée augustinienne cf. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort 1979, 220s.

⁷ Vincent de Lérins, *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate* 2 (CCh S.L. 64, l. 24): " Magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum. " Cette célèbre définition de la " catholicité " est une attaque semi-pélagienne contre Augustin; cf. P. von Moos, " Le sens commun au moyen âge ", dans *Studi medievali* 43 (2002), 1-58, en part. 29-31.

⁸ A. Schindler, " Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern ", dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965), 178-95.

⁹ En Europe, depuis le XVII^e siècle, cet antagonisme est écarté par la prédominance de l'anthropocentrisme et du " déisme " ; cf. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien...*, 54-7, 67-82 ; Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge Mass. 1989, 266-84. Il faut néanmoins préciser que l'autre extrême, le théocentrisme ou transcendantalisme radical a toujours été contrebalancé par la doctrine de l'Incarnation et de l'humanité du Christ. Cf. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 132-44.

¹⁰ Cf. H. von Stietencron, *Der Hinduismus*, Munich 2001, 51s. Je remercie Alois Hahn de cette référence.

¹¹ " *Moralischer Nihilismus* ". *Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart 2002. Puisque Mohammed Atta, dans son testament, s'est référé au sacrifice d'Isaac, on perçoit le sens actuel et polémique du concept de " nihilisme moral " appliqué par Schröder aux théocentrismes religieux.

de Jansénius au XVII^e. L'Église, qui a toujours essayé d'éviter les positions extrêmes, tente d'associer le particularisme de la prédestination à l'universalisme du salut, conformément aux deux paroles bibliques en apparence contradictoires : " beaucoup sont appelés, mais peu sont élus " (Matth. 22.14) et " Dieu veut que tous les hommes soient sauvés " (I Tim. 2.4). La devise consensuelle de Thomas d'Aquin résume bien cette attitude modérée : " la foi catholique marche au milieu du chemin afin de sauver le libre-arbitre sans exclure la nécessité de la grâce " ¹². Le signe le plus évident de cet équilibre médiateur est la popularité, depuis l'école d'Abélard, du principe semi-pélagien *facienti quod est in se deus non denegat gratiam* (" Dieu ne refuse pas la grâce à celui qui fait ce qui est en lui"), qui se réclame de la 1^e Épître aux Corinthiens 10. 13 : " Dieu est fidèle ; il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces " ¹³. Un autre compromis, répandu dès le XIII^e siècle, consiste à rapprocher prédestination et prescience divine : Dieu accorderait ou refuserait la grâce en fonction de mérites qu'il connaît par avance (*post praescita merita*) ; ainsi les enfants morts sans baptême peuvent être damnés pour des péchés qu'ils auraient commis s'ils avaient vécu ¹⁴. De plus, la théologie fait une distinction entre une première grâce reçue sans mérites et celle de la glorification après le jugement dernier qui, elle, s'allie avec les mérites humains ¹⁵.

Si l'Église, comme nous l'avons vu, n'a jamais ouvertement critiqué l'extrémisme d'Augustin, elle l'a néanmoins condamné à travers ses partisans trop zélés. De nos jours encore, le manuel dogmatique de Denzinger, l'*Enchiridion Symbolorum*, laisse entendre que l'autorité d'Augustin en matière de prédestination, à l'origine de nombreuses hérésies, est abusivement tenue pour " infallible et absolue " - *infelix illa exaggeratio auctoritatis Augustini* - , alors qu'elle devrait seulement être " tributaire du magistère de l'Église, comme la lumière de la lune du soleil " ¹⁶. Pour

¹² *De veritate*, qu. 24, a.12 resp. C, (éd. R. Spiazzi, 1949, 460). Th. M. Tomasic, " Natural Moral Law and Predestination in St. Thomas Aquinas: An Incurable Contradiction ? ", dans *Studies in Medieval Culture* 22 (1987) 179-89, démontre que même Thomas n'a pas résolu ce problème ; cf. également Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien*, 59-61 ; A. Levi, *Renaissance and Reformation, The Intellectual Genesis*, New Haven 2002, 54-67 (The crisis of scholasticism).

¹³ À propos de la controverse sur l'origine thématique, sinon terminologique chez Abélard lui-même cf. R. Peppermüller, " Exegetische Tradition und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief ", dans *Peter Abelard*, éd. E.M. Buytaert, Louvain 1974, 116-26 ; A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg 1952-56, vol. I 1, 249-264 ; sur le concept cf. H.A. Oberman, " Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam "..., dans *Harvard Theological Review* 55 (1962) 317-42 ; von Moos, *Consolatio*, vol. III 338-9 (*sufficit gratia in tentatione*) ; Thomas d'Aquin, *S.th.* I-II q. 109 a.6 ad 2 ; q. 112 a.3. Un autre fondement biblique se trouve dans Zach. 1, 3 : " convertimini ad me... et salvi eritis ". - Le principe synergiste se trouve déjà, sous une forme devenue proverbiale, chez Césaire d'Arles, *Sermo* 101, 2 (CCh S.L. 103) 416s. " ... numquam deus prius deserit hominem, nisi prius ab homine deseratur " (Paradoxalement la formule est d'Augustin lui-même, cf. *De natura et gratia* 26.29). La scolastique classique abonde en expressions modérées contournant le problème de la double prédestination. Ainsi Thomas d'Aquin, *De Veritate* qu 6, a 5 : " conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex seipso deficiat ". Tant que l'homme consent et ne fait pas obstruction à la grâce (selon l'universalisme du salut), il sera sauvé.

¹⁴ Potestà, " Introduction " à Joachim de Fiore, *Dialogi de praescientia...* (*infra* n.79), 7 -9, 14 19 ; R. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster 1972, 115.

¹⁵ J. Santeler, " Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts ", dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 52 (1928), 1 -39, 183-201, en part. 188-98 ; par ex. Thomas d'Aquin, *De veritate* qu.6 a2, resp. : " In praedestinatione autem est duo considerare; scilicet ipsam praedestinationem aeternam, et effectum eius temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiae causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quaedam, inquantum per actus praeparantur ad gratiae susceptionem ". L'image topique de cette synergie est celle des yeux et de la lumière du soleil ; sans le libre-arbitre l'homme serait comme un corps sans yeux et ne pourrait recevoir la lumière divine ; cf. Landgraf, *Dogmengeschichte...* I 1, 75-80.

¹⁶ *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* éd. H. Denzinger, retr. A. Schönmetzer, éd. 35, Freiburg i.Br. etc. 1963, ad ann. 1713, Clemens XI, *Unigenitus Dei Filius* (Nr. 2400) 490: " neque... homo vere catholicus, ad modum Calvini, Baii, Iansenii, Augustino auctoritatem quasi infallibilem et absolutam attribuet, ... sed sibi persuasum erit, omnem Augustini auctoritatem pendere a concedente et interpretante Ecclesiae magisterio, sicut lux lunae a sole. Infelix illa exaggeratio auctoritatis Augustini... funestissimos fructus produxit ". Ce passage, peut-être pour des raisons écuméniques, est supprimé dans la dernière édition (la 39^e), celle de P. Hünermann (2001). - Dans sa nouvelle étude (citée dans la n. 71) A. Prosperi analysera certaines critiques surtout dominicaines du XVI^e siècle qui ne s'attaquent pas seulement à l'augustinisme de la Réforme protestante, mais aussi à Augustin lui-même à propos de la question des nouveaux-nés morts sans baptême.

les historiens de cette théorie, ce n'est pas son relent d'hérésie qui est le plus critiquable, mais son " inhumanité pathétique ", pour reprendre une expression de Max Weber¹⁷. Kurt Flasch la décrit comme une " logique de la terreur " et " le classique de l'intolérance religieuse " ¹⁸; plus récemment, Leszek Kolakowski la qualifie d' " assez effrayante ", " anti-humaniste ", voire " inhumaine ", parce qu'elle fait de Dieu " plutôt un tyran qu'un père " ¹⁹. Si l'on considère le rayonnement moderne de cette doctrine, non seulement dans le protestantisme, chez les calvinistes et puritains en particulier, mais également dans certains courants catholiques comme le jansénisme, on peut s'étonner qu'elle n'ait pas plus profondément imprégné et assombri un moyen âge qui porte la marque de " l'époque de la grande peur " et qui considère Augustin comme " le plus grand des Pères de l'Église " ²⁰. Jean Delumeau, dans son livre sur " le péché et la peur " en Occident, montre que l'angoisse du salut éternel, certes de plus en plus obsessionnelle vers la fin du moyen âge, est le plus souvent nourrie par d'autres soucis que celui de la prédestination, sujet plutôt ésotérique que les théologiens débattent loin du grand public²¹. Si, au moyen âge, Augustin est vénéré surtout comme " docteur de la grâce ", ce n'est pas pour avoir instauré une " logique de terreur ", mais pour avoir mis l'accent sur le renversement paulinien des valeurs juives et gréco-romaines et sur le dépassement des " mérites " et des " vertus " par un amour et une humilité qui substituent le " temps de la grâce " à celui de la peur. Cet esprit augustinien et médiéval (non encore janséniste) s'inspire de la première Épître de Jean²² : ... *perfecta charitas foras mittit timorem* (4, 18).

Un des problèmes essentiels posés par la prédestination augustinienne est celui du sort de tous ceux qui n'ont pas eu la chance de connaître l'Évangile, les justes de l'Ancien Testament, les sages de l'Antiquité, les païens actuels, ainsi que les nouveaux-nés morts sans baptême. Lors de la première dispute de théologiens médiévaux sur la question, Godescalc d'Orbais radicalise la théorie d'Augustin sur la prédestination, pour une raison très personnelle : après la christianisation de la Saxe, ses parents avaient reçu le baptême, chance que ces grands-parents n'avaient pas eue, ce qu'il ne peut expliquer que par la liberté inaliénable de Dieu de donner ou de refuser la première grâce. Si le salut dépend du hasard du baptême, il est impossible de croire que Dieu " veut sauver tous les hommes. " Aucun des théologiens débattant de la prédestination, pas même le grand Jean Scot Érigène, n'a apparemment compris et approfondi le problème posé par

¹⁷ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920), dans Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1988, 93.

¹⁸ *Logik des Schreckens* 14.

¹⁹ *Dieu ne nous doit rien* 50, 114.

²⁰ T. Boiadjev, " Der mittelalterliche Apokalyptismus und der Mythos von Jahre 1000 ", dans Aertsen/Pickavé (éd.), *Ende und Vollendung...*, 165-178, 165 : " Das europäische Mittelalter ist zweifelsohne die Zeit der großen Angst. "

²¹ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris 1983, 586-624. Il n'existe pas, à ma connaissance, de bilan fiable sur les angoisses et leurs causes au moyen âge. Delumeau est plus circonspect et modéré que d'autres auteurs, qui préfèrent exagérer les terreurs; cf. par ex. Gurevic (*infra* n. 84) ou P. Dinzelbacher, *Die Angst im Mittelalter*, Paderborn 1996 ; Idem, *Die letzten Dinge, Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1999. Mais la " sérénité " peut également être exagérée, cf. la critique pertinente du concept de Ph. Ariès de la " mort apprivoisée " par A. Borst, *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München 1988, 568-98. Un problème majeur, souvent négligé, est celui de la distinction des contextes rhétoriques : si les prédicateurs " font peur ", c'est peut-être qu'ils ont besoin de le faire ; leur *memento mori* ne peut être que le symptôme de l'indifférence, d'un *carpe diem* généralisé. Sur ce problème voir *infra* (le dernier chapitre sur Dante) et G. Minois, *Histoire des enfers*, Paris 1994, ch. VIII ; J. Baschet, *Les justices de l'au-delà, Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e s.)*, Rome 1993, 556-76.

²² Aage Rydstrøm-Poulsen, *The Gracious God, Gratia in Augustine and the Twelfth Century*, København 2002. Cette excellente thèse théologique très fouillée ne traite qu'incidemment de la prédestination ; au XII^e siècle la conception de la grâce est plutôt celle du *Magnificat*, un appel à l'humilité ; cf. *ibid.* 73 : " Augustines teaching on predestination is... a reflection on divine sovereignty against human pride ". Pour le rapprochement de l'histoire du salut avec ce renversement paulinien et la théologie de la charité cf. *ibid.* 165 sur Abélard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II (3, 25), éd. E. M. Buytaert (CCh C.M. 11), Turnhout 1969, 113, l. 105-124 et *infra* sur Joachim de Fiore. Il faut cependant remarquer que Rydstrøm-Poulsen montre parfois un penchant à " augustiniser " le XII^e siècle, auquel il se borne, et à refouler un courant préscolastique plus ouvert à l'éthique semi-pélagienne : pour lui, la " renaissance augustinienne " du XII^e siècle est plus proche du futur protestantisme que de l'aristotélisme intermédiaire. La vision de Rydstrøm-Poulsen est une réaction à un parti pris catholique de l'entre-deux-guerres qui interprète la pensée médiévale à travers Thomas d'Aquin et son idéal d'harmonie entre ordre naturel et ordre surnaturel.

Godescalc : comment, sans *gratia praeveniens*, un paï en peut-il accéder au baptême et être sauvé²³ ?

Le sort des non-chrétiens vivant selon la lumière naturelle et la loi divine “ écrite dans leur cœur ” (Rom. 2. 15), ou celui des innocents morts non-baptisés, est également débattu par Abélard, qui reprend (peut-être sans le savoir) les arguments du pélagianisme, ce qui lui vaut, entre autres, sa condamnation pour hérésie, à Sens en 1140. Pour lui, le péché d'Adam n'est pas cette entrave irrémédiable au libre-arbitre, qui rend l'élection par la grâce indispensable au salut, mais plutôt une leçon de morale donnée par Dieu à l'humanité. En punissant si sévèrement le péché d'Adam dans tous ses descendants, faute relativement légère comparée à nos propres péchés actuels, il montre sa haine absolue du mal et nous incite à la vigilance. Cette idée s'applique particulièrement à la question des enfants non-baptisés. Si Dieu voue des enfants innocents à la damnation éternelle²⁴, ce n'est qu'un autre exemple d'une sévérité purement pédagogique. Afin de décharger Dieu de l'accusation de cruauté et de pédantisme, Abélard, par ailleurs grand admirateur d'Augustin, utilise un argument peu convaincant, qu'il puise - véritable ironie de l'histoire dogmatique²⁵ - , dans ce qu'il croit être une lettre de Jérôme, et qui est, en fait, de Pélagie même. Dans un autre domaine, essentiellement opposé à tout déterminisme sotériologique, celui de la morale de l'intention et de la responsabilité individuelle, Abélard est, avec ses rivaux Bernard de Clairvaux et Guillaume de St-Thierry, au centre d'un mouvement spirituel d'intériorisation et de sincérité affective qui combat la vanité et l'hypocrisie des formes traditionnelles de l'ascèse. La pensée augustinienne de la grâce y est revalorisée, mais dans le sens optimiste d'une “ miséricorde divine ” ouverte aux plus grands pécheurs, et non dans celui d'une double prédestination fatale et impénétrable.

Qui Mariam absolvisti
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Les paradoxes de la grâce, “ la force qui s'accomplit dans la faiblesse ”, “ les premiers qui seront les derniers ”, les saints pécheurs, et surtout l'instantanéité du salut par un seul acte de contrition sincère, “ le soupir ” - *quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit* - constituent les grands thèmes de ce mouvement²⁶. La morale de l'intention, l'intériorisation et la contrition, associées aux

²³ Cet aspect personnel et familial est bien saisi par G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scotus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982, 113-29; cf. D. Ganz, “ The Debate on Predestination ”, dans *Charles the Bald, Court and Kingdom*, éd. M.T. Gibson/ J. I. Nelson, Aldershot 1990, 283-302; Flasch, “ Freiheit des Willens ”, 17-47. Le problème de Godescalc est typique de toutes les situations d'évangélisation, mais sa solution est plutôt singulière. Dans ses *Essais de Theodicée* (I, § 95, éd. C.I. Gerhardt, Berlin 1875-90, vol. VI,156), véritable encyclopédie de toutes les thèses sur la prédestination depuis Augustin, Leibniz note avec admiration la réponse du missionnaire jésuite François Xavier aux Japonais qui voulaient connaître le sort éternel de leurs ancêtres non-chrétiens : “ que [s'ils] avoient bien usé de leur lumières naturelles, Dieu leur aurait donné les grâces nécessaires pour être sauvés, et que l'Evêque de Genève François de Sales approuve fort cette réponse (*De l'amour de Dieu*, livre IV, ch. 5) ”. Pierre Bayle, malgré son calvinisme, fait une analyse pertinente de la difficulté du missionnaire dans son *Dictionnaire historique et critique*, Paris 1829, t. 12, 471s. : “ ... un janséniste qui prêcherait les infidèles du Japon ou de la Chine pour la première fois, ne serait pas assez bête pour débiter par le dogme de l'extinction du franc-arbitre, ou par celui de la prédestination absolue. Il prêcherait à la pélagienne, ... et il renverrait son jansénisme au temps que les néophytes n'auraient plus besoin de lait et seraient capables d'une viande ferme. Ce sont des mystères que l'on ne doit découvrir qu'aux initiés ”. Cf. M. Terestchenko, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris 2000, 282s. Pour d'autres apologues de l'ésotérisme cf. *infra* n. 85.

²⁴ Abélard, *Commentaria in epist. Pauli ad Romanos*, II 16-19 (CCh C.M.) 159s., 169-173. Cf. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, 102-20 ; P. von Moos, “ Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter ”, dans Idem (éd.), *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne* (Norm und Struktur 15), Köln etc. 1-96, en part. 15-8 ; K. Schreiner, “ Adams Griff nach dem Apfel - Sündenfall oder Glücksfall ”, *ibid.*, 151-76, en part. 154s.

²⁵ Le Pseudo-Jérôme (Pélagie) *Ep.* 13, 6 est cité deux fois dans le Commentaire sur l'Epître aux Romains (loc. cit. II 16, p. 160 und II 19, 170) : “ Adae magis parcendum fuit, qui adhuc novellus erat et nullius ante peccantis et propter peccatum suum morientis retrahebatur exemplo. Tibi vero post tanta documenta, post legem, post prophetas, post evangelia, post apostolos, si delinquere volueris, quomodo indulgeri possit ignoro ”.

²⁶ Cf. Ez. 33.12 : *Iustitia iusti non liberabit eum in quacumque die peccaverit et impietas impii non nocebit ei in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua.* - Ces thèmes sont très bien analysés par Rydstrom-Poulsen, *The*

aides sacramentelles, œuvres, prières, messes, fondations, indulgences, etc., définissent pour Max Weber “ die unsystematische Lebensführung ”, un style de vie non systématique, propre au catholicisme, qu’il oppose au calvinisme²⁷. Selon cette conception, tout est toujours possible à tout moment - la chute du saint, la conversion du pécheur -, rien n’est jamais acquis, aucun changement irréversible avant le dernier instant. *De nullo enim vivente desperandum est... de nullo pronuntiandum est in aliquam partem, sive in bonam, sive in malam. Quamdiu enim hic vivitur, crastinus dies semper ignoratur*²⁸. Seul compte l’*affectus* du cœur dans l’amour de Dieu au moment de la mort. *Finis, non pugna coronat*²⁹. C’est pourquoi la mort subite, sans repentir ni sacrement, représente le plus grand danger, et la peur d’un tel accident funeste dépasse sans doute en intensité toutes les préoccupations d’une prédestination inconnue, fixée de toute éternité. Par contre, la certitude de mourir muni des derniers sacrements, est une telle consolation qu’elle peut rendre un condamné à mort reconnaissant de son exécution. Quelle que soit la réalité des crimes dont fut accusé Gilles de Rais, ce personnage extraordinaire est devenu le symbole même d’une réconciliation sereine avec Dieu et d’une mort bien préparée. Pour Jérôme Baschet³⁰ : “ le cas de Gilles de Rais montre que personne ne peut se croire voué à l’enfer... il illustre, en plein XV^e siècle, ce qu’on peut appeler un *christianisme du salut automatique*.” Le chrétien médiéval se soucie surtout de sa mort. Il sait que la grâce, celle que le larron Dismas reçoit sur la croix, lui est aussi nécessaire que sa propre coopération personnelle³¹. Il est soutenu par les sacrements de l’Église et le *thesaurus gratiarum*, c’est-à-dire la surabondance des sacrifices du Christ et des saints, qu’il peut compléter d’indulgences acquises par un sacrifice matériel³². La dureté d’une exclusion due au seul hasard des circonstances, l’ignorance de l’Évangile ou l’absence de dernier sacrement, est substantiellement compensée dans l’ordre de l’intentionnalité : un seul vœu “ de bonne intention ” dans la sincérité du cœur peut remplacer le sacrement, parce que Dieu perçoit ce que le prêtre ne voit pas. De même que le “ baptême du désir ” et la *fides implicita* des justes non-chrétiens, la dernière contrition vaut autant qu’une absolution formelle, car “ Dieu prend la volonté pour l’acte ”. Il n’est pas inutile d’ajouter que ces idées, elles aussi, viennent d’Augustin³³.

Gracious God, 157-198, mais la meilleure et la plus succincte analyse de cette menace au pouvoir des clés se trouve chez M.-D. Chenu, *L’Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal / Paris 1969, en part. 23-25 ; cf. également J.Ch. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève 1967, 54-75 ; E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967, en part. 145-51.

²⁷ *Die protestantische Ethik*, 99-114 ; cf. N. Luhmann, “ Individuum, Individualität, Individualismus ”, dans Idem, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. III, Frankfurt a. M. 1980, 296-302 ; A. Hahn, “ La discipline de soi comme base de la personnalité moderne ”, dans *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, éd. P. Million (Recherches sur la philosophie et le langage 17), Grenoble 1995, 127-43. Pour ce qui suit cf. surtout F. Ohly, “ Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweigung und Vermessenheit ” (1976), dans Idem, *Ausgewählte und neue Schriften*, Stuttgart 1995, 177-216.

²⁸ Augustin, *Enarr. in ps.* 38,2,11 (CCh S.L. 38, 354).

²⁹ Ce proverbe très courant combine Ovide, *Hér.* II 85 : “ exitus acta probat ” avec l’image de la compétition de 2 Tim. 2,5 ou Matth 10, 22 ; cf. Singer-Kuratorium, *Thesaurus proverbiorum Medii Aevi*, vol. 2, Berlin 1996, 464-68 (s.l. “ Ende ”, 1.3.1.1). Cf. par ex. Thomas Chobhan, *Summa de arte praedicandi* 6 (CCh C.M. 82, 1988) l. 3157 : “ Sicut ait poeta: exitus acta probat, finis non pugna coronat. ” Hildebert de Lavardin croit citer la Bible dans son poème *Vita Mariae Aegyptiacae* (PL 171, 1323 C) : “ Ut scriptura sonat, finis, non pugna coronat. ”

³⁰ Baschet, *Les justices de l’au-delà*, 579s.

³¹ E. Ukena-Best : “ *domine, memento mei - herre, nû erbarme dich*. Die Lebensgeschichte des rechten Schächers in Konrad von Fußesbrunnen *Kindheit Jesu* zwischen lateinischer Quelle, lateinischer Adaptation und deutscher Prosaauflösung ”, dans D. Walz (éd.), *Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart*, (Mél. W. Berschin), Heidelberg 2002, 185-206.

³² Th. Lentès, “ Einleitung ” à N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter* (1922-1923), 3 vols., Darmstadt 2000, vol. 1, XX-XXI

³³ Werner de St. Blasien, *Deflorationes patrum* (PL 157, 1184) : “ confidenter pronuntio, quod in eo summus sacerdos complet, quod mortalis [sacerdos] non potuit et apud Deum iam factum constat quod homo quidem vere voluit ”. Augustin, *De unico baptismo* 4.22 (CSEL 51) 257 : “ Baptismi sane vicem aliquando implere passionem de latrone illo cui non baptizato dictum est: *Hodie mecum eris in paradiso* non leve documentum..., quod etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest ”. Abélard cite ce passage dans son *Sic et non* q. 106.11 (éd. Boyer/McKeon 1976-77), 343, à l’appui de sa morale de l’intention. Pour d’autres citations cf. F. Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte, Vom Leben mit der Schuld*, (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 207), Opladen 1976, 87-88 ; B. Hamm, “ Wollen

C'est la synergie du libre-arbitre et de la grâce, la riche combinatoire d'œuvres, de dévotions, de rites et d'actes de contrition et de confiance (*fiducia*) qui, du XII^e au XIV^e siècle, caractérisent la religion. Elle est dominée par l'idée de l'incarnation, de l'humanité du Christ, et célèbre la bonté de Dieu plus que sa justice³⁴. Émergeant de la spiritualité élitiste des Cisterciens, répandue ensuite par la prédication des frères mendiants dans les milieux urbains, cette religion, devenue "civique", ne peut, à la longue, que se banaliser et se séculariser. À la fin du moyen âge, les abus notoires de la bureaucratisation et de la commercialisation du sacré, la pratique superstitieuse, quasi magique, des sacrements et *sacramentalia*, toutes sortes d'automatismes dispensant d'une vraie conversion morale intérieure³⁵, provoquent par réaction, chez les théologiens du moins, un renouveau de l'image d'un Dieu transcendantal tout puissant et incompréhensible, et réactivent donc également la logique de la prédestination. Pour ces théologiens, comme déjà pour Augustin, le refus de toute concession anthropologique est le fondement de la religion. Dieu n'est pas fait pour l'homme et ses besoins, c'est l'homme qui est fait pour un Dieu lointain et terrible. Le titre du beau livre de Kolakowski sur Pascal résume bien cette pensée transcendantaliste des derniers scolastiques médiévaux : "Dieu ne nous doit rien" ; il n'a pas d'obligations morales envers sa créature³⁶. Tout est dit dans la célèbre question rhétorique d'Isaïe (45.9), dont l'esprit peut sembler cynique ou tragique aux modernes : "Le pot dit-il au potier : Que fais-tu ? Ainsi parle Yahvé, le Saint, celui qui façonne Israël". Pour ne citer qu'un exemple extrême : au XIV^e siècle, Grégoire de Rimini, général de l'ordre des augustiniens, réaffirme la double prédestination, donc également la réprobation active d'un Dieu vengeur *ante praevisa merita*. Pour lui, même l'amour de Dieu peut être cause de damnation, s'il n'est pas totalement pur et désintéressé, et les enfants morts sans baptême, dont il était admis jusque-là qu'ils étaient seulement relégués dans un *limbus puerorum* privé de vision béatifique, sont condamnés à une véritable douleur physique (*poena sensus*), au feu éternel. Cette dernière opinion valut d'ailleurs à Grégoire le surnom de *tortor infantium*, "bourreau des enfants". Pour Hans Blumenberg ce mouvement transcendantaliste, prédominant à la fin du moyen âge, est un "absolutisme théologique" qui proclame la plus froide indifférence divine à l'homme, à ses actions et "œuvres"³⁷.

Mais en dehors du cadre strictement doctrinal de la scolastique tardive, dans la société contemporaine ces idées ne se sont pas vraiment répandues. Au contraire, les tendances dominantes reflètent plutôt la dégradation de motifs semi-pélagiens, l'association de la mentalité calculatrice et marchande qui comptabilise les mérites pour l'au-delà, avec l'angoisse des "scrupuleux et pusillanimes" qui craignent d'être irrémédiablement en état de péché, d'avoir

und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge", dans B. Hamm / Th. Lentjes (éd.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen 2001, 111-46.

³⁴ Cf. A. Angenendt, "Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria", dans K. Schmid / J. Wollasch (éd.), *Memoria, Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), 1984, 79-199, en part. 128-30 ; G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 264-94 et passim.

³⁵ Cf. H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten, Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin 1996, 337-44 ; Th. Lentjes, "Gezählte Frömmigkeit im späten Mittelalter", dans *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), 40-71 ; Levi, *Renaissance and Reformation*, 9, 54-62. J. Chiffolleau souligne que ce phénomène est dû moins à la "ruse des prêtres" qu'à l'esprit mercantile des ouailles ; cf. "Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age", dans *Faire croire* (CEFR 51), Rome 1981, 235-46.

³⁶ Cf. aussi Weber, *Protestantische Ethik*, 92 ; pour un exemple médiéval cf. Guillaume d'Ockham, *Quaestiones in lb. II sent.*, q. 15 (*Opera theologica*, éd. Ph. Boehner, St. Bonaventure 1974-80). Vol. 5, 343 : "Deus autem nulli tenetur nec obligatur tanquam debitor".

³⁷ G. Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth-Century Thought*, Manchester 1961 ; J. Halverson, "Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late-Medieval Thought", dans *Speculum* 70.1 (1995), 1-26 (particulièrement à propos de son conflit avec Pierre Auréol) ; Levi, *Renaissance and Reformation*, 62s. ; Leibniz, *Essais de Theodicée*, I § 92, vol. VI, 153. Sur l'invention "humanitaire", autour de 1200, d'un lieu particulier pour les enfants morts sans baptême cf. R. Weberberger, "Limbus puerorum. Zur Entstehung eines theologischen Begriffes", dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. 35 (1968), 83-133, 241-59. - Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ch. II : Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung, 134, 138 : "Erst wenn die Rücksichtslosigkeit der Gottheit gegenüber dem Menschen zu Ende gedacht war, fand die immanente theologische Logik Befriedigung"... "(die) Bemühung, das Handeln Gottes auch nur von dem Anschein freizuhalten, es 'reagiere' auf das Handeln des Menschen, auf seine Geschichte und seine 'Werke'".

oublié d'en confesser ou d'en avoir confondu un mortel avec un véniel, etc. Dans la taxinomie médiévale, ces deux attitudes pathogènes s'apparentent au double aspect du péché impardonnable contre le Saint Esprit, *praesumptio* ou *desperatio*, la trop grande ou l'insuffisante confiance en la miséricorde divine³⁸. L'une et l'autre mènent à l'hyperactivisme dévotionnel, à la multiplication névrotique de confessions et de communions, besoin de purification analogue à celui de se laver continuellement les mains. Depuis toujours les antidotes consistent à intimider les présomptueux et à encourager les désespérés, mais, dans ce monde flamboyant des XIV^e et XV^e siècles, les prédicateurs et confesseurs s'en servent à outrance³⁹. Aux infatués, ils font ressortir l'horrible disproportion entre les élus et les damnés morts. Pour Berthold de Ratisbonne, ce rapport est d'un pour 100 000⁴⁰. S'adressant aux scrupuleux par contre, Gerson et autres directeurs de conscience, ramènent la barre normative au strict minimum : la bonne volonté, *bonam saltem voluntatem*, le seul désir d'avoir une telle volonté, le seul regret de ne pas pouvoir regretter ses péchés - *doleas quod non doleas !* -, suffisent au salut, car Dieu prend toujours *voluntas pro facto, affectum pro effectu*⁴¹. Ces exercices spirituels restent encore en deçà de la synergie du libre-arbitre et de la grâce. Le pouvoir humain est extrêmement minimalisé dans cet attritionisme, mais l'homme conserve néanmoins une part de responsabilité, si minime soit-elle. La Réforme protestante, elle, revient à une conception profondément augustinienne de l'homme : son incapacité absolue au moindre bien le soumet si totalement à la grâce divine, que, curieusement, les angoisses causées à la fin du moyen âge par l'égoïsme du salut s'évaporent dans la *sola fides* ; la confiance en la grâce, elle-même déjà grâce, suffit à la certitude de l'élection⁴². L'abandon à Dieu devient une prophétie s'accomplissant elle-même, et la prière - selon le principe *qui petit accipit* - un " acte de langage auto-performatif " ⁴³.

Ce détachement de soi atteint un degré supérieur dans l'amour désintéressé de Dieu " qui bannit la crainte " (I Jean 9, 18). Bien que le " pur amour ", dans sa forme négative d'indifférence au salut personnel, n'ait guère été débattu publiquement avant le XVII^e siècle, dans sa forme positive par contre, cette pensée est traditionnelle dans toute la théologie de l'amour ; elle remonte au moins jusqu'à Augustin et se répercute particulièrement dans la mystique, de Bernard de Clairvaux à Catherine de Siène. Il s'agit moins, dans ce cas, de renoncement, que d'une confiance extatique, fruit d'un amour de Dieu qui est lui-même sa propre récompense et l'anticipation d'une certitude éternelle abolissant le concept même de temps⁴⁴. En dehors de ce contexte spirituel, l'idée du pur amour réapparaît dans un curieux *exemplum* emblématique que Joinville dans sa *Vie de saint*

³⁸ F. Ohly, " Desperatio und Praesumptio ", 177-216; S. Brooke Snyder, *The Paradox of Despair, Studies of the Despair Theme in Medieval and Renaissance Literature*, Diss., New York 1963 (Ann Arbor nr. 64 - 9173), 13-8, 69s.

³⁹ Delumeau, *Le péché et la peur*, 330-62 ; J. Chiffolleau, " Sur l'usage obsessionnel de la messe ", 235-56 ; Idem, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, Histoire de la France religieuse* (éd. J. Le Goff / R. Rémond), t. 2, Paris 1988, 140-81.

⁴⁰ *Predigten*, éd. F. Pfeiffer, Wien 1862-1880, Nr. 6. A.J. Gurjewitsch, *Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*, Amsterdam / Dresden 1997, 166.

⁴¹ Hamm, " Wollen und Nicht-Können ", 111-21, 136-39. Citations : Jean de Paltz, *Supplementum Coelifodinae*, éd. B. Hamm / C. Burger / F. Stasch, Johannes von Paltz, *Werke I*, Berlin / New York 1983, 120s. ; cf. aussi S. Grosse, *Heilsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter, Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994.

⁴² Hamm, " Wollen und Nicht-Können ", 122s.

⁴³ Si l'intention des réformateurs est de rassurer plus que de terrifier, cette promotion de la (double) prédestination suscite des angoisses tout aussi graves, qui proviennent surtout des aléas de ce que R. Herzog, " Partikulare Prädestination ", 105, appelle " la spirale luthérienne " : la peur du salut est signe d'élection, la certitude du salut signe d'orgueil, donc de réprobation, suscitant un effroi qui, à son tour peut devenir *desperatio salutaris* et nouveau signe de salut ; cf. également Delumeau, *Le péché et la peur*, 34-7, 601-22 ; Weber, *Die protestantische Ethik*, 94-8.

⁴⁴ Augustin, *Enarr. in Ps LIII* (CChr SL 39), 654. 49ss. : " ... quis enim investigabit vias eius, aut quis comprehendet consilia eius ? Novit quando det, cui det, quando auferat, et cui auferat... pete quod te adiuvet in aeternum. Ipsum autem gratis dilige ; quia melius ab eo non invenis quod det quam seipsum... *Voluntarie sacrificabo tibi. Quare voluntarie ? Quia gratis. Quid est, gratis ? Et confitebor nomini tuo, Domine, quoniam bonum est*, ob nihil aliud, nisi quia bonum est. Numquid ait : ... quia das mihi latas divitias, amplam pecuniam, excellentissimam dignitatem ? Non. Sed quid ? *Quoniam bonum est* ". Cf. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris 1947, 164-70, qui nie tout rapport de cette pensée avec les spéculations de Mme Guyon et de Fénelon. Sur la " verticalité " de cette expérience qui dépasse le temps eschatologique cf. A. Haas, " Mystische Eschatologie. Ein Durchblick ", dans *Ende und Vollendung*, éd. Aertsen / Pickavé, 95-114.

Louis attribue au dominicain Yves le Breton⁴⁵ : lors d'une mission diplomatique auprès du sultan de Damas, ce frère, interprète du roi, voit une femme portant une fiole d'eau et un flambeau, qui lui explique "vouloit du feu ardoir paradis et de l'yaue esteindre enfer", afin "que nulz face jamez bien pour guerredon [récompense] de paradis avoir, ne pour la pour d'enfer, mez proprement pour l'amour de Dieu avoir, qui tant vaut et qui tout le bien nous peut faire." Cette anecdote, adaptation narrative d'un propos de Râbià al-Adawwiyya de Bassora, mystique musulmane du VIII^e siècle, aura un succès considérable dans la controverse quiétiste du XVII^e siècle, mais on en sait peu par contre sur sa résonance au moyen âge⁴⁶. Une autre histoire médiévale, elle, très célèbre, celle de Griselda de Pétrarque est également interprétée dans le sens du "pur amour"⁴⁷. Au XIV^e siècle déjà, cette parabole édifiante de la soumission totale d'une femme (pour Pétrarque, l'âme chrétienne) aux caprices de son époux (le Dieu omnipuissant) annonce une telle interprétation, puisque l'héroïne y dit à son seigneur qui le prive de toutes les joies du mariage et lui enlève même ses enfants, qu'elle ne désire que lui, non ce qu'il possède, *te non tua*⁴⁸. Il n'est guère douteux que Pétrarque, bon lecteur des lettres d'Héloïse et Abélard, s'en soit inspiré dans ce remaniement de la dernière nouvelle du *Décameron*. Pour Gilson, Abélard aurait, d'une façon tout à fait unique, transposé l'expérience de l'amour inconditionnel que lui porte Héloïse, en une théorie de l'amour de Dieu, "qui non seulement renonce à la joie que donne la possession, mais accepte de s'humilier et de se dissoudre pour assurer la joie et l'honneur de ce qu'il aime". Gilson stigmatise le caractère extravagant et hérétique d'un amour capable de renoncer à la béatitude promise⁴⁹. Il serait intéressant de savoir si cette théorie est vraiment restée isolée et s'il n'y a pas d'autres indices d'une tradition qui relierait si curieusement Abélard, Pétrarque et Fénelon⁵⁰. Dans la littérature pastorale, il semble que la définition négative et sombre du pur amour, qui sera celle de Fénelon, se rencontre pour la première fois dans une œuvre tardive de Gerson, le *De consolatione theologiae*, où la résignation, le désespoir même, sont la source d'un abandon en Dieu qui rend l'homme indifférent à son propre salut⁵¹.

II.

Revenons maintenant au *secret* de la prédestination, à ses raisons, et aux contextes dans lesquels le moyen âge respecte ou tente de dévoiler les *occultissima Dei iudicia* du destin éternel de chaque homme. La clé de voûte de toute la théorie augustinienne de l'élection et de la réprobation est précisément ce secret inscrutable de Dieu, qui, malgré une apparente injustice, n'est jamais arbitraire. Pourquoi un criminel est-il sauvé, un innocent réprouvé ? Pourquoi le tricheur Jacob, et non Esaü, reçoit-il la bénédiction paternelle ? Pourquoi, de deux traîtres, l'un, Pierre, reçoit-il le

⁴⁵ Joinville, *Vie de S. Louis*, éd. J. Monfrin, Paris 1995, § 445 ; cf. M.-Th. D'Alverny, "La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis, dans *Septième centenaire de la mort de saint Louis*, Paris 1976, 238 ; J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris 2002, 107-116 ("L'emblème de la Carité").

⁴⁶ Je n'ai rien pu trouver sur ce sujet dans le *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*, "work in progress" maintenant consultable sur Internet.

⁴⁷ Il s'agit de la célèbre transposition latine de la dernière nouvelle du *Décameron* de Boccace, dans Pétrarque *Epistolae seniles*, Ep. XVII 3, éd. L.C. Rossi, Giovanni Boccaccio / Francesco Petrarca, *Griselda*, Palermo 1991 (la *Griselda* de la nouvelle italienne devient la *Griseldis* d'une légende pieuse) ; pour la comparaison entre ces deux versions et leur retentissement cf. R. Morabito (éd.), *La storia di Griselda in Europa*, L'Aquila 1990 ; K. Flasch, *Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Dekameron*, München 2002, 207-74, en part. 211ss. ; F. J. Worstbrock, "Petrarca *Griseldis* und ihre Poetik", dans *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*, éd. K. Grubmüller et al., München 1984, 245-56, en part. 253s. sur la conception (scotiste) de la Providence chez Pétrarque ; pour l'influence dans la querelle du quiétisme cf. Le Brun, *Le pur amour...*, 89-105. Mme Guyon a lu une adaptation de la *Grisélidis* de Perrault dans la Bibliothèque Bleue.

⁴⁸ Pétrarque, éd. Rossi 43 ; cf. I Cor, 13, 5 : *caritas non quaerit que sua sunt*. Héloïse, Ep. II. (éd. J. Monfrin 1967), l. 143ss. : *Nichil umquam... in te nisi te requisivi : te pure, non tua concupiscens*.

⁴⁹ Gilson, *La théologie mystique...*, 183-9. Selon J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, 300, ce serait plutôt l'inverse : Héloïse applique une pensée théologique traditionnelle à l'amour humain.

⁵⁰ Je désigne quelques maillons de cette tradition, mais seulement en relation avec l'amour du prochain et le sacrifice politique, dans "Public et privé à la fin du moyen âge ; Le bien commun et la loi de la conscience", dans *Studi medievali* 41.3 (2000), 505-548, en part. 526-533.

⁵¹ S. Burrows, *Jean Gerson and "De Consolatione Theologiae"*, Tübingen 1991, 182-9 ; sur la controverse du quiétisme au XVII^e siècle cf. Terestchenko, *Amour et désespoir*, en part. 347-74.

don de la contrition, alors que l'autre, Judas, malgré son repentir, se damne lui-même par son désespoir⁵² ? Pour Augustin, ne pas poser de telles questions et encore moins tenter d'y répondre, mais s'incliner devant ce "mystère des mystères" est un "impératif catégorique" à la plus haute gloire de Dieu. Pour Augustin, ne pas poser de telles questions et encore moins tenter d'y répondre, mais s'incliner devant ce "mystère des mystères" est un impératif catégorique à la plus haute gloire de Dieu. Ce principe toutefois n'exclue pas l'espoir, sentiment oscillant entre le doute et la certitude, quand Augustin se questionne sur le salut de ses proches, lors du décès de son ami Nebridius ou de sa mère Monique⁵³.

La prédestination, qui s'inscrit essentiellement dans l'ordre eschatologique, ne sera pourtant pas toujours indéchiffrable ; sa justice sera révélée par le jugement individuel, immédiatement après la mort, et par le Jugement Dernier, à la fois collectif et individuel, qui prendra en compte non seulement la vie, mais aussi ses bonnes et mauvaises conséquences posthumes, son influence à travers les siècles⁵⁴. Si ces deux jugements décident de la séparation définitive des élus et des réprouvés, ils révèlent - le premier partiellement, le dernier pleinement - les desseins cachés de Dieu et expliquent, en tant que théodicée conclusive, les apparentes apories et injustices, telles que le succès des méchants, la souffrance des justes ou le sort des nouveaux-nés morts sans baptême, enfin le sens de l'histoire tout entière. *Quidquid latet apparebit*⁵⁵. Pour Augustin, cette révélation finale, pleine de surprises, libère l'homme, et de ses limites intellectuelles, et de l'obligation de garder un agnosticisme tolérant envers autrui : l'injonction "ne jugez pas" correspond à ce mélange inextricable de bons et de méchants qui constitue la *civitas permixta* des chrétiens sur terre. La "Cité de Dieu" augustinienne désigne la chrétienté historique tout entière dans l'économie du salut. Cette vision du temps chrétien est intimement liée à la théorie de la prédestination, non pas, comme on l'a parfois prétendu, parce que la *civitas Dei* serait constituée par les seuls élus, mais au contraire, parce que les élus et les réprouvés s'y mêlent d'une façon absolument inextricable et que cette confusion est autant une défaillance humaine qu'un impératif divin. Il faut laisser le bon grain et l'ivraie croître ensemble, ne pas les séparer avant le temps de la moisson (Matth. 13, 24-30). Cette image a été souvent interprétée à la lumière de la première

⁵² Cf. Isidore, *Sent.* II 15.1: " deo deserente nullum poenitere... ". *Idem, Synon.* I 53: " qui enim veniam de peccato desperat, plus se de desperatione quam de commissio scelere damnat ". Cf. Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte* 36-42 (" Des Judas Verzweiflung ").

⁵³ "Mystère des mystères" : c'est ainsi que F. Mauriac, dans sa *Vie de Jésus*, désigne l'endurcissement de Judas. - Augustin lui-même s'en tient strictement à la règle de l'agnosticisme sotériologique. Il confesse ironiquement avoir tenté de répartir l'humanité en élus et réprouvés et s'être aussitôt rendu compte que Dieu " se moquerait " de lui. *De diversis quaest. ad Simplicianum*, éd. Flasch, I 2, 22 : " ... certe ita occulta est haec electio, ut in eadem consparsione nobis prorsus apparere non possit. Aut si apparet quibusdam, ego in hac re infirmitatem meam fateor. Non enim habeo quod intuear in elegendis hominibus... Quisquis ergo fuerit quam minimis peccatis inretitus atque maculatus - nam nullis quis potest ? - et acer ingenio et liberalibus artibus expolitus eligendus videtur ad gratiam. Sed cum hoc statuero, ita me ridebit ille qui infirma mundi elegit ut confundat fortia, et stulta mundi ut confundat sapientes... ". Cf. A. Kehnel, " Gnadenlehre und Reproduktionserfolg. Alte und neue, historische und biowissenschaftliche Geschichten zum Thema Individualität ", dans Melville / Schürer, *Das Eigene und das Ganze*, 27-56, en part. 32-6. - Rien ne montre mieux l'ambivalence d'une certitude qui n'est pas savoir, mais espoir que les deux passages des Confessions sur la mort de Monique : " at illa... nec omnino moriebatur. Hoc est documentis morum eius et fide non ficta rationibusque certis tenebamus " (9, 12, 29), contrasté par : " consideratio periculorum omnis animae... Vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam " (9, 13, 34). Cf. von Moos, *Consolatio*, vol. 2, § 443. Je remercie Jérôme Baschet de m'avoir rappelé cette ambiguïté chez le docteur de l'ignorance eschatologique.

⁵⁴ F. Santi, " Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi ", dans *Micrologus* 1 (1993), *I discorsi dei corpi*, 273-300, en part. 275-79; Thomas, *Summa theol.* III 59, 5 resp. : " sciendum tamen quod licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae fama vel malae. Alio modo in filiis... Tertio modo quantum ad effectum suorum operum; sicut et deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi ; et usque tunc proficit fides ex praedicatione apostolorum ".

⁵⁵ Wh. Metz, " Das Weltgericht bei Dante in Differenz zu Thomas von Aquin ", dans *Ende und Vollendung*, éd. Aertsen / Pickavé, 626-37 (sur STh III q 59.5); Chr. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* (Bibl. de l'E.F.R. 289), Rome 1995, 750-57, 766-72, 822s. ; J. Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris 2000, 100-01; von Moos, " Le sens commun... ", 54s.

Épître aux Corinthiens 11. 19: il est “ nécessaire qu’il y ait des hérésies ”⁵⁶. Puisque personne n’a, avant le dernier moment, de certitude sur son sort - l’être vivant peut être subitement renversé ou soulevé -, il est tout aussi impossible d’appréhender l’histoire (des individus et des peuples) que de comprendre une mélodie avant la cadence finale ou un drame avant le dernier acte. “ L’histoire prend son sens en s’achevant ”⁵⁷. Le même Augustin, pourtant si rigoriste dans sa doctrine de la prédestination, s’appuie sur le secret de la Providence pour affirmer qu’avant la fin des temps personne ne distinguera les vrais des faux membres de la Cité de Dieu : beaucoup semblent à l’intérieur qui sont en réalité dehors et beaucoup qui sont dehors en sont les citoyens cachés⁵⁸. Il en tire même une leçon de tolérance, qui anticipe le principe canonique *ecclesia de occultis non iudicat* : quand la communauté d’Hippone refuse de réintégrer un hérétique repentant qu’elle croit hypocrite, Augustin se plaint : comment juger les cœurs ? Qu’on se contente de ce qu’on voit et laisse à Dieu ce qu’on ne voit pas ! Celui qui scrute les cœurs et les reins, lui seul connaît les *occulta cordis*⁵⁹. Ce principe d’incertitude n’est pas au moyen âge une subtilité théologique sans conséquences pratiques. Jeanne d’Arc interrogée lors de son procès, “ si elle sait bien qu’elle soit en la grâce de Dieu ” ne tombe pas dans le piège d’une réponse présomptueuse, mais dit simplement, faisant écho à une prière populaire : “ Si je n’y suis, Dieu m’y veuille mettre, et si j’y suis Dieu m’y veuille tenir ”⁶⁰.

Le respect du secret de la prédestination doit beaucoup à des considérations d’ordre pastoral ou pédagogique. C’est d’abord un appel à la vigilance directement inspiré par l’Évangile : “ veillez, car vous ne savez pas quel jour va venir votre Maître ”, qui viendra “ comme un voleur dans la nuit ” (Matth. 24, 36-46). Selon une pensée d’Augustin, vulgarisée par Grégoire le Grand, l’ignorance de l’heure de la mort et de la fin du monde est un des plus puissants stimulants religieux. Si nous en connaissions d’avance le moment, si nous connaissions les élus et les réprouvés, l’effort moral se relâcherait et le désir de Dieu se refroidirait⁶¹. Dans sa chronique, Hermann de Reichenau cite le

⁵⁶ Sur Augustin *De civ. Dei* 1.35 ; 10.6 ; 18.49 ; 20. 9 etc. cf. dans *Augustinus magister*, 3 vols., Paris 1955 les communications de P. Brezzi (I, 915-922) A.W. Ziegler (I, 981-989) et d’H.-I. Marrou (III, 193-212) ainsi que N. Staubach, “ *Christiana tempora*, Augustin und das Ende der alten Geschichte in der Weltchronik Frechulfs von Lisieux ”, in *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), 167-206, en part. 195s. ; pour l’idéal de la tolérance cf. S.R. Kramer / C. Walker Bynum, “ Revisiting the Twelfth-century Individual ”, dans Melville / Schürer, *Das Eigene und das Ganze...*, 57-85, en part. 71-85 ; K. Schreiner: “ Duldsamkeit (*tolerantia*) oder Schrecken (*terror*) ”, dans *Religiöse Devianz... im Mittelalter* (Ius commune, Sonderheft 48), éd. D. Simon, Frankfurt a.M. 1990, 159-210 ; Idem, “ *Tolerantia*. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus ”, dans *Toleranz im Mittelalter*, éd. A. Patschovsky / H. Zimmermann, Sigmaringen 1998, 335-89 ; H. Grundmann, “ *Oportet et haereses esse* ”, dans *Archiv für Kulturgeschichte* 45 (1963), 129-64.

⁵⁷ H.-I. Marrou, “ La théologie de l’histoire ”, dans *Augustinus magister* III, 197 ; cf. Idem, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin* (Conf. Albert-le-Grand), Montréal 1950, 81-3 sur Ep. 138, 1, 5.

⁵⁸ Augustinus, *De civ. Dei* 1.35 ; 18. 51 est repris dans la *Glossa ordinaria* sur II Tim 2, 19: *Cognovit dominus qui sunt eius*, VI, Anvers 1634, 740 et chez Petrus Lombardus, *Collectanea in Paulum*, (PL 192), 371 D : “ Sunt etiam ex eo numero quidam qui adhuc nequiter vivunt, aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus jacent, et tamen etiam illic novit Dominus qui sunt ejus. Nam in illa ineffabili praesentia Dei multi qui foris videntur, intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt ”.

⁵⁹ *Sermones post Maurinos reperti*, éd. G. Morin, Roma 1930, Bibl. Casin. I 133, 410-12 ; *Enarr. in Ps.20* in Ps 43.22; *ibid.* 2, 5 in Ps 34; cf. A.W. Ziegler, “ Beiträge zur augustinisches Geschichtstheologie ”, dans *Augustinus magister* I, 988-89 ; P. von Moos, “ *Occulta cordis*, Contrôle de soi et confession au Moyen Age ”, I, dans *Médiévales* 29 (1995), 131-40; II, *ibid.* 30 (1996), 117-37. Pour Augustin, dont l’agnosticisme psychologique est radical, l’homme ne peut avoir aucune connaissance de l’autre, et de lui-même qu’une connaissance partielle et d’actualité. Cf. par ex. Ep. 130. 4 : “ nam sicut sibi quisque nemo alter alteri notus est, et tamen nec sibi quisque ita notus est, ut sit de sua crastina conversatione securus. ” *Enarr. in Ps. IV* 9: “ omne cor omni cordi clausum est ”.

⁶⁰ G. et A. Duby, *Le procès de Jeanne d’Arc*, Paris 1973, p. 48 ; cf. H. A. Kelly, “ The right to remain silent: before and after Joan of Arc ”, dans *Speculum* 68 (1993), 992-1026.

⁶¹ J. Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001, 42-9 ; J. Heil, “ *Nos nescientes de hoc velle manere* - We wish to remain ignorant about this : Timeless End, or: Approaches to Reconceptualizing Eschatology after A.D. 800 (A.M. 6000) ”, dans *Traditio* 55 (2000) 73-103 ; Ohly, “ *Desperatio und praesumptio* ”, 189-198 ; Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter*, 16-9, 251-64 ; B. Judic, “ *Confessio* chez Grégoire le Grand ”, dans *L’aveu*, 169-90, en part. 181.

cas de l'impératrice Gisela, qui mourut sans sacrements pour avoir cru un devin qui lui avait prédit qu'elle vivrait plus longtemps que son fils Henri III⁶².

Mais il y a également un aspect négatif à ce discours de la prédestination. Augustin est déjà conscient du danger, souvent évoqué par la suite, de l'insistance excessive sur l'invisibilité de la frontière qui sépare élus et réprouvés. Cette doctrine, ésotérique dès ses origines, n'est pas destinée au plus grand nombre. Augustin conseille aux prédicateurs de l'éviter, ou du moins de ne jamais admonester directement leurs auditeurs sur ce sujet. Le prédicateur se doit d'observer certaines règles de tact, de simuler que la réprobation concerne les autres, non les présents qui doivent toujours être traités comme des élus. On peut effectivement observer que, dans les oeuvres pastorales d'Augustin, il n'est question que de l'universalisme du salut (I Tim. 2.4) et non de l'élection du petit nombre⁶³. L'un des documents les plus caractéristiques dans le dossier médiéval de la prédestination, le *Liber tentationum* d'Otton de St-Emmeram, est très représentatif à cet égard. Il se compose de deux dialogues, l'un avec le diable, l'autre avec Dieu. Dans cette mise en scène exemplaire d'un moi sauvé du désespoir par un acte de confiance religieuse, il est symptomatique que tous les arguments augustiniens concernant la prédestination soient mis dans la bouche du diable, qui veut convaincre le pécheur - *cum vix iustus sit securus* - que son péché est plus grand que la miséricorde divine. Mais la peur profonde de la damnation produit alors un revirement : dans une prière, le pécheur s'abandonne à Dieu, qui lui enseigne la surabondance de la grâce et l'universalité du salut. Le récit culmine dans une sorte d'autobiographie dont le sens est moins d'étaler les performances littéraires de l'auteur que de démontrer l'efficacité de la grâce qui les a inspirées. Ses propres œuvres ainsi que les copies de manuscrits seraient autant d'indices de son élection⁶⁴. Dans la plupart des autobiographies du moyen âge, le moi n'affiche aucunement son appartenance à une élite, mais se propose comme exemple de la condition humaine: *hec omnia idcirco facta sunt, ut Deus omnipotens, qui omnes homines salvos fieri vult (I Tim.2,4), in me aliis quoque divitias potentie... sue ostenderet*⁶⁵.

Un cas réel montre bien les effets traumatisants d'une polarisation excessive des élus et des réprouvés : le comte de Thuringe, qui assiste, le 4 mai 1321 à une représentation du mystère des dix vierges et ne supporte pas de voir damner les cinq vierges folles malgré l'intercession de la vierge Marie, quitte prématurément le spectacle et meurt, quelques jours plus tard, d'une apoplexie attribuée à ce choc⁶⁶. Au IX^e siècle déjà, lors du premier grand débat théologique sur la prédestination, les adversaires de Godescalc avaient mis en avant des arguments pastoraux : Si les

⁶² *Hermanni Augiensis Chronicon*, MGH, SS 5, 1844, a. 1043, 124 ; cf. A. Borst, "Ein exemplarischer Tod", dans Idem et al., (éd.), *Tod im Mittelalter*, Konstanz 1995, 25-58. 29. Ce n'est qu'un exemple du combat incessant de l'Église contre des pratiques superstitieuses ayant pour but de connaître l'heure de la mort ou d'éviter une mort subite ; cf. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten*, 337-44 ; H. Fuhrmann, *Überall ist Mittelalter: von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1996, 205-23.

⁶³ P. von Moos, *Consolatio*, vol. 2, München 1971, 39s. ; Terestchenko, *Amour et désespoir* 278-82 ; Snyder, *The Paradox of Despair*, 32s.

⁶⁴ Cf. l'excellente étude de S. Gäbe qui accompagne son édition critique de *Otloh von St. Emmeram, "Liber de temptatione cuiusdam monachi"* (Lateinische Sprache und Literatur 29), Bern etc. 1999, en part. 78-85, 179-229. Le point le plus souvent cité par les médiévistes, ce qu'Otton définit comme l'indicible absolu, le doute de l'existence de Dieu ou la tentation de l'athéisme, n'est qu'un autre aspect de ce désespoir salutaire.

⁶⁵ Cf. P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce* (Coll. des Etudes Augustiniennes 148), Turnhout 1996 ; Otton, *Liber visionum, Visio III*, éd. P.G. Schmidt (MGH Quellen zur Geistesgesch. 13), Weimar 1989, 49 ; cf. Gäbe, *Otloh...*, 226 ; pour des analogies chez Abélard, Guibert de Nogent et autres cf. P.von Moos, "Abaelard, Heloise und ihr Paraklet : ein Kloster nach Maß", dans Melville / Schürer, *Das Eigene und das Ganze...*, 563-619, en part. 606-11. On pourrait y ajouter les témoignages personnels de Suger de St-Denis, et même de Pétrarque, sur la gloire de leurs propres œuvres. Pour Suger, cf. son *De consecratione*, éd./trad. (en allemand) G.Binder / A. Speer, Köln 1995, 174s. (éd. Lecoy 218) : "... verum etiam habundando fatemur : *sufficientia nostra ex Deo est* (II Cor.3,5)... Conferebam de minimis ad maxima non plus Salomonianas opes templo quam nostras huic operi sufficere posse, nisi idem eiusdem operis auctor ministratoribus copiose prepararet. Identitas auctoris et operis sufficientiam facit operantis" (L'identité du Créateur et de l'œuvre - le temple de Salomon et l'église de St-Denis ont la même fonction - garantissent la qualité des deux architectes, administrateurs et serviteurs de Dieu.) Sur Pétrarque cf. E. Anheim, "Pétrarque et la représentation d'une dévotion intérieure", dans B. Bedos-Rezak / D. Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Age*, à paraître chez Flammarion, Paris 2003.

⁶⁶ F. Ohly, "Wirkungen von Dichtung" (1993), dans Idem, *Ausgewählte und neue Schriften*, Stuttgart 1995, 889-929, en part. 919s. ; I. Glier (éd.) *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250-1370*, München 1987, 227.

ouailles se croyaient *nolens volens* prédestinées ou réprouvées, pourquoi feraient-elles le bien⁶⁷ ? Les conséquences seraient catastrophiques : l'indifférence (*negligentia*) des uns, le désespoir des autres, le fatalisme général, rendraient toute médiation de l'Église, tout enseignement moral, inutiles. Il est évident que l'institution ecclésiale n'avait aucun intérêt à propager une doctrine qui pouvait saper les bases de sa propre efficacité, et il n'est que conséquent qu'à l'époque du Jansénisme, Clément VIII ait formellement interdit toute discussion publique sur la prédestination et la relation entre miséricorde et justice divine.

“ Mais nul, pour citer Kolakowski⁶⁸, pas même le pape, n'est parvenu à imposer silence sur des questions qui, certes mystérieuses, traitent de l'aboutissement de notre destinée ”. La curiosité, le besoin de certitude sur notre propre sort et celui de nos proches, l'espoir d'une contrepartie eschatologique à nos mérites et démérites, ne sont pas des conséquences de la doctrine pélagienne, mais du simple bon sens. Dès Grégoire le Grand, un autre aspect de la théorie d'Augustin sur le secret de la Providence, l'impossibilité de toute communication entre les morts et les vivants, est contredit par les récits innombrables de voyages d'outre-tombe, visions, revenants, signes symboliques, miracles et autres révélations sur la destinée éternelle des défunts⁶⁹. Contrairement à la prédication, ce type de discours funèbre est avant tout consolatoire et optimiste. *De mortuis nil nisi bene*⁷⁰. Je ne m'attarderai pas sur un sujet de l'imaginaire populaire si bien connu, si ce n'est pour souligner, dans ce système de garanties et manifestations surnaturelles, la place privilégiée réservée aux enfants mort-nés, dont on ne compte pas les résurrections miraculeuses le temps d'un baptême. Les “ sanctuaires à répit ” témoignent, un peu partout en Europe, de ce désaveu cuisant d'une théologie inhumaine de la prédestination par la piété de simples laïcs⁷¹.

Une autre forme de dévoilement du secret de la providence se rapproche de ce qu'on a appelé “ l'augustinisme politique ”, ce “ providentialisme naïf ” (Marrou⁷²) qui, depuis Orose, trahit la pensée d'Augustin sur l'invisibilité de toute appartenance à la communion des saints, mais qu'on peut tout aussi bien appeler un retour à la simple dichotomie de l'Église primitive entre les chrétiens et les non-chrétiens⁷³. Le “ petit nombre des élus ” s'applique à la communauté des fidèles ou de l'Église, face à la “ masse damnée ” des Juifs et des païens. Plus tard, ce sont les chrétiens qui seront opposés aux hérétiques. L'anecdote de la prise de Béziers en 1209, ville occupée pêle-mêle par des cathares et des catholiques, et dont l'assaut fut justifié par le célèbre

⁶⁷ G. Madec, “ Jean Scot au travail: quelques observations sur le *De diuina praedestinatione* ”, dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. G. Hasenohr/ J. Longère, Paris 1981, 155-161 ; Ganz, “ The debate on predestination ”, 286-87 ; Potestà, “ Introduction ” à Joachim, *Dialogi de praescientia...* (infra n. 79), pp. 3-6 et par ex. Hraban Maure, PL 112, 1532B-C, 1554 B-C. Raimond Lulle écrit son traité *De praedestinatione et praescientia* dans le seul but de combattre le fatalisme moral des méchants ; Prol. 1 3 (CCh C.M. 33) : “ Quoniam plures homines determinare nesciunt de praedestinatione neque de praescientia, supponentes omnia uenire necessario, quia praedestinata uel praescita, cum sapientia Dei sit perfecta et infallibilis, omnia praeuidens, ideo que negligunt bona facere, mala etiam patrare non pauent, propter quod obstinati non timent in mortali peccato manere, idcirco fore remouendam eorum nequitiam cogitantes incipientes, componemus hunc librum; ex cuius utilitate poterit eorum pertinax malitia extirpari ”. Tous ces arguments atteindront leur apogée dans les diatribes d'Erasmus contre Luther ; cf. en part. *De libero arbitrio* I a 9.

⁶⁸ *Dieu ne nous doit rien*, 137s.

⁶⁹ J.-Cl. Schmitt, *Les revenants, Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994, 36-43. Jean Gobi, *Dialogue avec un fantôme*. Dossier établi, trad., annoté par M.-A. Polo de Beaulieu, Paris 1994.

⁷⁰ Sur la spécificité du discours sur les morts cf. von Moos, *Consolatio*, vol. 3, § 506 ; vols. 1-2, §§ 150, 159, 229-32, 532-34, 579, 728, 856 et en part. § 1170 : Dante, dans une lettre de condoléance, dont l'authenticité est controversée (Ep. II, éd. P. Toynbee, Oxford 1966), se montre persuadé du salut éternel du comte Alessandro de Romena, alors que dans la *Comédie* il le place dans le trentième cercle de l'Enfer, la *bolgia* des faux-monnayeurs. Dans ses prescriptions sur le *dictamen consolatorium*, Boncompagno, recommande expressément de pieusement embellir le récit des derniers instants, par ex. (*ibid.* § 1027) : “ fuit aliquis cum thorum principis violaret occisus, non est hoc referendum, sed taliter palliandum: Quia super omnes gratiam principis meruerat optinere, ideo manus invidorum sanguinem suum fuderunt ”.

⁷¹ P. Saintyves, *En marge de la légende dorée*, Paris 1931, 165-92. La plus récente étude avec ample bibliographie : A. Prosperi, “ Identità e battesimo : la persona nella prima età moderna ”, dans P. von Moos (éd.), *Persönliche Identität und Identifikation vor der Moderne*, à paraître chez Böhlau, Cologne.

⁷² H.I. Marrou, “ Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique ”, dans *La Storiografia altomedievale*, Spoleto 1970, 59-87 (cit. 79).

⁷³ Voir le début de cet article.

mot du légat pontifical Arnaud Amaury: “ Massacrez-les tous, Dieu saura reconnaître les siens ”, si elle n’est probablement pas authentique, est de toute façon un bon exemple d’instrumentalisation idéologique de la prédestination⁷⁴. L’idée augustinienne de la *commixtio* inextricable des élus et des réprouvés, des vrais et des faux croyants, germe potentiel de tolérance⁷⁵, n’est jamais moins populaire qu’à la fin du moyen âge, quand la conception de l’Antéchrist et les prophéties de la fin du monde font rage et établissent un dualisme de plus en plus exacerbé et manichéen entre les bons *praedestinati* et les mauvais *praesciti*, entre le monde du Christ et celui de Satan⁷⁶. Dans les temps modernes même, ou plutôt *surtout*, bien que Calvin ait rétabli la thèse du secret absolu de la prédestination individuelle, les pasteurs calvinistes l’abandonnent assez vite pour donner à leurs fidèles la certitude d’être élus dans “ l’église des saints ” et reléguer les catholiques dans la masse des réprouvés⁷⁷. On ne s’étonne pas que dans l’autre camp, le jésuite Suarez, plutôt modéré, identifie la “ masse de perdition ” à l’humanité non baptisée, complétée par les mauvais chrétiens (hérétiques et schismatiques inclus), tandis que le petit nombre des élus (pas si petit que ça, en vérité) est représenté par les catholiques, ceux du moins qui ont reçu le dernier sacrement⁷⁸.

La plus curieuse interprétation collective de la prédestination se trouve dans des œuvres de jeunesse du célèbre Joachim de Fiore, moine cistercien perdu dans la Calabre profonde, quasiment privé de bibliothèque, mais se nourrissant de sa fabuleuse mémoire⁷⁹. Malgré l’inscrutabilité de la Providence, ce visionnaire déduit une sorte de “ loi historique ” ou plutôt une “ règle prophétique ” de l’exemple paulinien des deux frères, dont il est écrit : “ J’ai aimé Jacob et j’ai haï Esau ” (Rom. 9, 11-23). Il ne les considère pas sous l’angle individuel, mais voit en eux les ancêtres des deux “ peuples ” dans l’histoire du salut, les juifs et les chrétiens. Il revient donc, peut être sans le savoir, à la bonne interprétation paléochrétienne qu’Augustin a complexifiée. Sa clé de lecture est fournie par le verset de l’Épître aux Romains 9, 12, une citation de Genèse 25, 23 : “ L’aîné servira le cadet ” *Maior serviet minori*. Il traduit *maior* par “ grand et puissant ”, *minor* par “ petit et faible ”, et explique que Dieu a toujours élu les faibles et humbles et réprouvé les orgueilleux et pharisaïques. Il préfère toujours et partout le *peccator penitens* à l’*impenitens iustus*⁸⁰. C’est le *vivens ordo rationis* de l’histoire sainte. Il s’appuie sur deux pages de citations bibliques et patristiques pour démontrer la relation paradoxale entre la “ condition ” réelle de l’homme et son incidence eschatologique. Les faibles, une fois élus, tendent à s’enorgueillir d’eux-mêmes; la balance de la grâce bascule régulièrement en faveur du groupe des “ petits et faibles ”. Le peuple juif, élu à cause de sa souffrance en Égypte, une fois reconduit en terre sainte, devient si infatué de lui-même que Dieu choisit les gentils pour devenir chrétiens. Mais dans leur longue histoire, les chrétiens eux-mêmes perdent leur humilité première, et c’est pourquoi - prophétie de la *Sibilla Samia* - à la fin des temps, ils seront à nouveau supplantés par les hébreux, alors purifiés grâce aux

⁷⁴ J. Berlioz, “ Béziers, 22 juillet 1209: “ Massacrez-les, car le Seigneur connaît les siens ”. Notes sur un mot historique controversé ”, dans *Études sur l’Héraut* 4 (1988), 77-84, sur Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum* I (éd. Strange) 302 avec l’allusion à 2 Tim. 2, 19 : *cognovit Dominus qui sunt eius* et Num. 16, 15 : *Mane, inquit, notum faciet Dominus qui ad se pertinent, et sanctos applicabit sibi: et quos elegerit, appropinquabunt ei*. Berlioz relève bien le contexte théologique du discours sur la prédestination.

⁷⁵ Voir le début de cet article.

⁷⁶ Un exemple particulièrement poignant dans l’immense bibliographie sur ce sujet : A. Patschovsky, “ *Antichrist bei Wyclif* ”, dans Idem et F. Mahel (éd.), *Eschatologie und Hussitismus*, Prague 1996, 83-98.

⁷⁷ Delumeau, *Le péché et la peur*, 602-16 ; Weber, *Protestantische Ehtik*, 103-6: “ (so)... werden jene selbstgewissen *Heiligengezüchtet*, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus... bis in die Gegenwart wiederfinden.”

⁷⁸ Delumeau, *Le péché et la peur*, 320-21. Cet exemple montre bien d’ailleurs le rôle déterminant des sacrements. Dans le catholicisme médiéval et postmédiéval, ils sont la raison d’être de l’institution ecclésiale qui annule pour ainsi dire l’opposition entre grâce et libre arbitre, prédestination et mérites personnels.

⁷⁹ Joachim abbas Florentis, *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*, éd. G.L. Potestà, *Opera* IV 1, Roma 1995, avec une excellente introduction, cf. en part. 21, 84, 96, 103 ; *De prophetia ignota*, éd. B. McGinn, “ Joachim and the Sibyl. An Early Work of Joachim of Fiore from Ms. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua ”, dans *Cîteaux* 24 (1973), pp. 129-38, en part. pp. 134-35. ; cf. aussi Idem, “ *Teste David cum Sibylla...* ”, dans *Women of the Medieval World*, Mél. J.H. Mundy, éd. G.J. Lirshner / S.F. Wemple, 1985, pp. 7 -35.

⁸⁰ Potestà, “ Introduction ” à *Dialogi*, p. 24 (III 121, 8-13).

humiliations imposées par les chrétiens et redevenus le “peuple élu”⁸¹. Dans cette merveilleuse dialectique entre orgueil et humilité, la “logique de la terreur” augustinienne a disparu, et il ne reste, au contraire, qu’une leçon de tolérance, de circonspection et d’humanité dans “la crainte de Dieu”. Joachim le fait entendre à la fin du second dialogue⁸² : *Desinamus amplius scrutari terribilia iudicia eius [Dei], que idcirco celavit a nobis ut timeamus eum*.

Cependant, la motivation la plus fréquente pour tenter de lever le secret de la prédestination est le besoin de prêches efficaces, de menaces et intimidations évidemment très éloignées des subtilités et profondeurs des théologiens, mystiques ou “prophétiques”. Aron Gurevich recueille de nombreux exemples d’une arithmétique terrifiante sur la proportion invraisemblable de damnés et de bienheureux ; j’ai cité celui de Berthold de Ratisbonne⁸³. Un autre prédicateur rappelle qu’au moment de l’assassinat de Thomas Becket, une foule d’humains passe avec lui de vie à trépas, mais que seul le saint martyr et deux de ses compagnons sont sauvés. L’*exemplum* est repris plus tard avec l’appui de chiffres statistiques : avec l’archevêque de Canterbury meurent également 3033 hommes ; 30 seulement vont en purgatoire, et 3 au ciel⁸⁴. On peut s’étonner de la précision de cette comptabilité, de cette transgression d’un dogme qui affirme par ailleurs, que nul, avant la Parousie, n’est censé connaître le contenu du grand livre *in quo totum continetur / unde mundus iudicetur*. Ce sont, pour reprendre le terme d’Augustin, des “mensonges utiles”, *officiosa mendacia*, qui ont pour but d’éradiquer le péché⁸⁵.

La question déontologique d’un tel enseignement s’applique à plus forte raison à la grande vision tripartite de Dante, dont l’omniscience prophétique et l’audace poétique qui consistent à se poser lui-même en juge peuvent étonner les lecteurs modernes. Dans son roman “The Cabala”, Thornton Wilder met en scène Virgile accusant Dante de traiter les morts, dont lui-même, plus durement que ne l’aurait fait Dieu, car il a la certitude d’être sauvé après dix mille ans d’expiation⁸⁶. Il s’interroge sarcastiquement sur le sort de son confrère médiéval : “Mais où est-il,

⁸¹ Potestà, *ibid.* p. 17 note l’ambivalence de Joachim envers Augustin : il l’approuve de ne pas considérer les “mérites” comme suffisant à l’élection (Jacob reçoit une miséricorde gratuite, Ésaü une justice méritée) ; mais le contredit en admettant une “raison” de la prédestination extérieure à Dieu : la dialectique morale de l’orgueil et de l’humilité. Le rapprochement de la “prescience” et de la “prédestination” n’est pas, lui non plus, augustinien, puisque pour l’évêque d’Hippone, d’une façon quelque peu tautologique, Dieu ne prévoit que ce qu’il fera lui-même. Pour Joachim, par contre, Dieu prévoit l’histoire des individus et des peuples. Leur humilité et leur orgueil peuvent donc infléchir les décisions divines. Sur l’économie du salut cf. surtout *De prophetia ignota*, 133-5 : “Videmus sane religiones veteres ex nimia vetustate corruptas, novas vero in novitio fervore constitutas. Inde est quod Salvator in mundum veniens Iudaeorum genus ipsa sua vetustate corruptum maxima ex parte deseruit, gentile vero ut fructui aptum ac si novae plantationis vineam ad fructum faciendum elegit... Frustra enim confidit de christiano nomine qui Christi humilitatem non servat... qui enim dicunt: Salvabimur quoniam Dei populus sumus... illorum cotidie spes ad nihilum tendit, quia non sic sperant ut sperare debuerant. Et per hoc quod populus Iudaeorum humiliatus est et confusus, divinus in eo Spiritus parat in hoc ipso fiduciam... Qui ergo in imo est confidat, qui vero in alto timeat, quia et illum gratia erigit ad salutem, et istum superbia trahit ad ima. Qui videtur Christianus, timeat ne caecus fiat. Confidat iam nunc Iudaeus, quia eius curatio prope est”. L’idée de l’élection des pauvres et des faibles remonte à Grégoire le Grand, *Hom.Ev.* 36, 1269-70. (PL 76) 1270B, cf. Potestà, “Introduction”, 33. Selon Santeler, “Die Prädestination...”, 36-7, ce n’est qu’à partir de Thomas d’Aquin et de Gilles de Rome que l’exégèse de Rom. 9. 10-23 ne concerne plus les individus, mais les “peuples” des juifs et des chrétiens. Joachim serait donc le premier exégète médiéval à avoir proposé cette interprétation.

⁸² *Dialogi de praesentia...* II, 117, l. 12s. Pour l’origine grégorienne de cette idée cf. Judic, “*Confessio* chez Grégoire le Grand...”, 181.

⁸³ *Supra* n. 39-40.

⁸⁴ Gurjewitsch, *Himmlisches und irdisches Leben*, 165s. sur l’*exemplum* chez L. Hervieux, *Les fabulistes latins*, IV, Eudes de Cheriton et ses dérivés. Paris 1896, 291.

⁸⁵ Un cas analogue d’une sorte de “double vérité” pour théologiens et laïcs est étudié par P.-M. Gy, “Les définitions de la confession après le quatrième concile du Latran”, dans *L’aveu. Antiquité et moyen âge*, (CEFR 88), Rome 1986, 283-96, qui observe (287s.), qu’à l’origine, la confession annuelle a été instituée pour les péchés mortels uniquement, et que des théologiens comme Duns Scot estimaient même que beaucoup de chrétiens n’en commettaient jamais. Cette interprétation restrictive n’a cependant jamais été révélée aux fidèles, que l’on poussait au contraire à la multiplication des confessions.

⁸⁶ *The Cabala*, London 1926, 185 cité d’après H. Rheinfelder, “Das Selbstverständnis Dantes als politischer Dichter” (1964), dans Idem, *Dante-Studien*, Köln /Wien 1975, 117-36, 124. Cf. également Cl. Rattazzi Papka, “The limits of Apocalypse: Eschatology, Epistemology and Textuality in the Commedia and Piers Plowman”, dans *Last Things, Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, éd. C.W. Bynum / P. Freedman, Philadelphia 2000, 233-56.

lui, cette âme de vinaigre ? Où souffre-t-il pour son péché d'orgueil ? ” Augustin, ce docteur de l'ignorance eschatologique, n'aurait probablement pas beaucoup apprécié la Divine Comédie, lui qui a écrit un véritable petit pamphlet contre l'apocryphe *Visio Sancti Pauli*, prototype du genre des visions de l'au-delà, dont la Divine Comédie est le fleuron tardif⁸⁷.

La vieille question de la présomption de Dante n'est pas éloignée de notre sujet. Dante croit-il à son au-delà ? Peut-être vaudrait-il mieux se demander ce qu'il veut *faire croire*. Car son œuvre n'est ni un récit de voyage ni une description géographique ; il ne constate pas, il prêche. Son intention ne se distingue guère de celle des prédicateurs qui veulent convaincre par les menaces eschatologiques et par l'exemple vrai, historique ou cru tel, véritable *tua res agitur* existentiel. Pour Auerbach, Dante est le poète de ce monde-ci plus que le visionnaire de l'autre ; il veut “ dire l'essence des choses terrestres en décrivant l'au-delà ”⁸⁸. Il fait appel aux morts renommés pour réveiller les vivants. Sa construction de l'au-delà s'établit non seulement sur la conviction de connaître les jugements divins, mais aussi sur la certitude de renouveler la tradition du prophète biblique, envoyé par Dieu pour convertir le peuple par une admonestation courageuse⁸⁹. Sa conviction est telle, que les premiers commentateurs de son poème se sont sérieusement demandés s'il n'avait pas réellement eu une vision. Pour Benvenuto da Imola, il aurait, de même que l'apôtre Jean à Pathmos, tout vu dans un seul rêve - *totum simul* -, dont il aurait ensuite, pendant des années, pétri la matière par un travail assidu de *factio poetica*, s'appuyant sur la “ licence ” poétique pour imaginer des paraboles et métaphores⁹⁰ : “ il fait semblant de prédire l'avenir, sachant qu'au moment d'écrire, les faits sont déjà arrivés ”⁹¹. Ce prophète de la rétrospective ne parle pas d'un enfer ou purgatoire réels, mais d'espaces “ moraux (à la fois allégoriques et éthiques) contre les pécheurs qui persévèrent dans leur péché ”⁹². À la différence des prédicateurs qui se servent le plus souvent d'*exempla* quotidiens et anonymes, Dante, *tamquam bonus orator*⁹³, donne plus d'évidence et d'efficacité à son récit en choisissant des personnages exemplaires, qu'il rencontre lui-même, ainsi que le lui conseille son ancêtre Cacciaguida dans une allusion à Horace (Par. 17. 127 sqq.). L'effet de son poème auprès des lecteurs dépendra de son propre franc-parler et de la célébrité de ses exemples. Personne ne serait touché par des inconnus ; il faut que le vent secoue les plus hautes cimes des arbres (Hor. *carm.* II 10.9)⁹⁴ :

⁸⁷ Augustin, *In Johannis ev. Tract.* 98.8 (CCh S.L. 36, 1964), 581, 14 : “ quidam Apocalypsim Pauli quam sana non recipit ecclesia, nescio quibus fabulis plenam stultissima praesumptione finxerunt ” ; Idem, *De genesi ad litteram* 12.1 (CSEL 28.1, 1894). 380.3 sur l'absurdité de prétendre connaître ce que l'apôtre lui-même déclare ignorer ; cf. II Cor. 12, 2-4 : “ Scio hominem... sive in corpore nescio sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, quoniam raptus est in Paradisum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui ”. Cf. Angenendt, “ Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria ”, 86-99.

⁸⁸ Cit. : Baschet, *Le sein du père*, 100-01 sur E. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt* (1929), Mit einem Nachwort von K. Flasch, Berlin 2001, en part. 175-180. Cf. aussi Metz, “ Das Weltgericht bei Dante... ”, 630-37, qui s'appuie sur la lettre VIII à Cangrande (éd. T. Ricklin, Hamburg 1992, 40) : “ est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem, est iustitiae premiandi et puniendi obnoxius... Genus vero philosophiae sub quo hic in toto e parte proceditur, est morale negotium, sive ethica ”.

⁸⁹ H. Friedrich, *Die Rechtsmetaphysik der göttlichen Komödie: Francesca da Rimini*, Frankfurt a. M. 1942, 38-40 ; Rheinfelder, “ Das Selbstverständnis Dantes... ”, 121-36.

⁹⁰ M. Pazzaglia, “ Benvenuto da Imola lettore della *Commedia* ”, dans *Benvenuto da Imola, lettore degli antichi e dei moderni*, éd. P. Palmieri / C. Paolazzi, Ravenna 1991, 251-75.

⁹¹ Benvenuto da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, éd. J. Ph. Lacaïta, Firenze 1887, vol. I, 22 : “ Describit autem hanc suam visionem distincte per tempora, quam tamen totam simul habuerat, sicut Moyses scribit Genesim et Joannes Apocalypsim... describit multa facta post istud tempus, et saepe per multos annos, et sic quasi propheta videtur praedicere futura, cum tamen noverit illa iam facta cum scripsit ”.

⁹² Pazzaglia, “ Benvenuto da Imola... ”, 255.

⁹³ Cf. P. Geyer, Subjektivität in Dantes *Divina Commedia*, dans *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, éd. P. L. Fetz / R. Hagenbüchle / O. Schulz, Berlin 1998, vol., 434-359, en part. 436-443.

⁹⁴ Les passages du commentaire de Benvenuto (vol. II 529 et 531), cités par Pazzaglia 265, montrent bien l'ambivalence particulière du poème entre récit prophétique et fiction poétique : “ Et hic nota, lector, quod si verum fuit quod comes (sc. Ugolino) sic somniaverit, mirabile somnium fuit ; si non sit verum, pulchram fictionem facit autor, valde convenientem facto... - Et hic nota, lector, verba motura omne cor saxum quae sine lacrymis scribere non possum, si tamen isti juvenes dixerunt ea, quod non credo ; sed autor tamquam bonus orator, bene scivit ipsa dicere ” -

... rimossa ogni menzogna
tutta tua vision fa manifesta.

...

Questo tuo grido farà come vento,
Che le più alte cime più percuote.

Bien qu'extraordinairement conscient de sa propre valeur et responsabilité, le poète n'ignore pas le risque moral de sa position de prophète autoproclamé et ne cache pas ses doutes et angoisses. C'est pourquoi il a recours à l'encouragement d'autrui, Cacciaguida, Béatrice ou saint Pierre⁹⁵. Il ne s'agit pas pour nous de le disculper du reproche d'arrogance ou de partialité, mais de savoir comment il peut si radicalement transgresser le tabou sotériologique des *occultissima iudicia Dei*. Son inventivité ne s'en tient même pas à quelque consensus général sur les conjectures les plus vraisemblables ; il place délibérément certains pécheurs notoires au paradis, et certaines personnes de bonne réputation en enfer ou au purgatoire. Il s'agit parfois de partis pris politiques très personnels, comme dans le cas de Célestin V, canonisé en 1313, quelques années après la rédaction de l'Enfer auquel Dante le condamne (3.59ss.). Ces attributions sont cependant présentées comme si elles émanaient d'un jugement divin révélé au poète. C'est d'autant plus curieux que le thème de l'incompréhensibilité des desseins de Dieu n'est point absent de la Divine Comédie. Virgile rappelle le poète chrétien à la modestie face au mystère de l'essence divine " State contenti, umana gente, al quia " (Purg. 3. 37), et le souci d'épargner la damnation aux bons paï ens se traduit dans un sens parfaitement augustinien par l'acceptation de l'ignorance humaine : " Or tu chi sei...?... Oh terreni animali ! " (Par. 19. 79, 85)⁹⁶. Cette retenue théologiquement correcte est pourtant contrebalancée par la certitude de la condamnation des chrétiens hypocrites, ce qui rappelle l'idée de Joachim de Fiore (Par. 19. 106-108) :

Ma vedi : molti gridan - Cristo, Cristo ! -,
che saranno in giudicio assai men prope
a lui, che tal che non conosce Cristo.

Comment ce *poeta theologus*, ainsi qu'il fut qualifié de son vivant même, qui connaît à fond les doctrines de la prédestination, de la grâce et du libre-arbitre, et opte toujours pour la *media via* orthodoxe, peut-il décider arbitrairement de la répartition concrète de certains " agneaux et boucs " sans avoir une idée très précise de la fictionalité littéraire, que je crois (si l'on s'entend sur les termes) profondément rhétorique? Le court laps de temps, qui, au moment ultime, décide de toute l'éternité, est pour Dante une conviction forte qui autorise les fictions eschatologiques les plus extraordinaires, pourvu qu'elles soient crédibles et surtout dramatiques et bouleversantes. Il veut donner de la " nourriture " spirituelle à ses lecteurs, les inquiéter, les rendre soucieux de leur sort éternel⁹⁷. Sa méthode est une confrontation rigoureuse du temps et de l'intemporalité. Ce n'est pas tant l'affectation concrète de tel défunt à tel ou tel endroit des trois espaces de l'au-delà qui motive le poète, que la leçon de la mort, cet " arrêt sur image " éternel, le passage d'un *status viae* plein de changements imprévisibles au gel d'une " nuit où nul ne peut

Si Dante a si sévèrement critiqué l'inefficacité des *exempla* des frères mendiants (par ex. Par. 29, 109s.) ce n'est pas seulement parce qu'ils sont souvent burlesques et ridicules (" ciance"), mais aussi parce qu'ils sont anonymes et anhistoriques. Pour la conception de l'histoire exemplaire chez Dante cf. von Moos, *Geschichte als Topik*, Hildesheim 1996, 131 (n. 315), 145, 583-97; pour la différence entre l'*exemplum* homilétique et l'*exemplum* historique ou rhétorique cf. Idem, " L'*exemplum* et les *exempla* des prêcheurs ", dans *Les Exempla médiévaux : Nouvelles perspectives*, éd. J. Berlioz / A.M. Polo de Beaulieu, Paris 1998, 67-82.

⁹⁵ Rheinfelder " Das Selbstverständnis Dantes... ", 128-36.

⁹⁶ R. Imbach, " De salute Aristotelis, Fussnote zu einem scheinbar nebensächlichen Thema ", dans *Contemplata aliis tradere, Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, (Mél. A. Haas) éd. C. Brinker, Bern etc. 1995, 157-73, en part. 161-68 ; la seule innovation théologique de Dante, dans ce contexte, est de placer les grandes figures de l'Antiquité classique dans le *limbus patrum*, dont les habitants ne sont ni damnés ni sauvés.

⁹⁷ Ohly, " Wirkungen von Dichtung ", 904-15.

travailler ” (Jean 9.4), d’un état provisoire et flottant à un statut définitif. C’est précisément l’impossibilité de “ juger ” les vivants, qui peuvent toujours mentir ou se retourner - *de nullo vivente pronuntiandum est*⁹⁸ -, qui justifie dialectiquement ce jugement des morts dans leur état de vérité nue, dans leur quintessence⁹⁹.

⁹⁸ *Supra* n. 27-31.

⁹⁹ Même si le purgatoire contient une dimension temporelle et évolutive, les sentences restent finalement bipolaires. Avec le Jugement dernier, cet *interim* disparaît. Sur le rejet du purgatoire, d’abord par les lollards, puis par les protestants, cf. S. Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, Princeton / Oxford 2001, 13-20. La question souvent discutée après la parution du livre de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, de savoir si cette nouvelle géographie eschatologique avait adouci les peurs (par la temporalisation) ou les avait aggravées (par l’individualisation d’un jugement immédiat), me semble moins importante que le fait que cette “ troisième voie ”, incompatible avec une conception radicale de la double prédestination, et donc refusée par le calvinisme, a dans le catholicisme la fonction rassurante d’humaniser la vie spirituelle, au risque de rendre la transcendance manipulable et calculable.