

Giorgio Agamben

**Le royaume
et le jardin**

*Traduit de l'italien
par Joël Gayraud*

Bibliothèque Rivages

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur

payot-rivages.fr

TITRE ORIGINAL :
Il Regno e il Giardino

© Neri pozza editore, 2019
© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2020
pour la traduction française et la présente édition

Table

1. Le jardin des délices.....	9
2. Le péché de la nature.....	23
3. L'homme n'a encore jamais été au paradis.....	57
4. La forêt divine.....	79
5. Le paradis et la nature humaine.....	107
6. Le royaume et le jardin.....	127
Références.....	151

« Cela est bien dit, répondit Candide,
mais il faut cultiver notre jardin. »

1

Le jardin des délices

1.1. En 1947, Wilhelm Fraenger, un chercheur allemand qui faisait partie du groupe d'intellectuels rassemblés autour de la revue néerlandaise *Castrum Peregrini*, publia une nouvelle interprétation du triptyque de Jérôme Bosch conservé au musée du Prado, connu sous le titre du *Jardin des délices*. Selon Fraenger, le sens de ce triptyque énigmatique s'éclaire si on le rapporte au contexte théologique qui l'a vu naître : l'hérésie du Libre Esprit ou des *homines intelligentiae*, à laquelle appartenait Jacob van Almaengien, qui avait commandé et inspiré le tableau. Les frères du Libre Esprit professaient que la perfection spirituelle coïncidait avec l'avènement du Royaume et avec la restauration de l'innocence édénique dont l'homme avait joui dans le paradis terrestre. En conclusion de son interprétation minutieuse des figures du triptyque, Fraenger écrit :

« Le règne de l'Esprit est instauré, l'*evangelium aeternum* est devenu chair et sang : d'innombrables

êtres humains, les yeux dessillés, l'incarnent et vivent, sur la Terre, dans l'état paradisiaque d'innocence [...] Les disciples du Libre Esprit avaient coutume d'appeler "Paradis" leur vie communautaire dévote, tout entière consacrée à Dieu, et par ce mot ils entendaient la "quintessence de l'amour". C'est dans un tel sens qu'il nous faut interpréter le "Paradis" représenté dans le panneau central. Ce que nous voyons là, c'est une réalité idéalisée, un "maintenant" à la fois réel et mystérieux, symbolique jusque dans ses moindres détails. Cette instantanéité détermine la composition entière du triptyque. Il n'y a pas de succession chronologique, de rupture entre l'Éden, considéré comme le commencement de toute chose, et le "Paradis" central, restauration future et utopique de l'état originel, mais absolue simultanéité d'un seul état de conscience. » (Fraenger, p. 167-169)

Il n'est donc pas surprenant que Fraenger, au commencement de son étude, remplace discrètement le titre traditionnel – *Le Jardin des délices* – par la formule inédite « Le Royaume millénaire » (*das tausendjährige Reich*) : « *Le Royaume millénaire*, à Madrid, connu jusqu'à maintenant comme *Le Jardin des délices*... » (p. 19). Qu'un titre qui renvoie à un thème théologique et politique – le Royaume – soit ainsi étroitement associé au séjour d'Adam dans le paradis terrestre n'est pas, cependant, quelque chose d'évident.

C'est de ce paradigme théologique du Jardin en Éden – qui, bien qu'éminemment présent depuis

le début dans la réflexion théologique, a été systématiquement refoulé sur les marges de la tradition de la pensée en Occident – que la présente recherche se propose de dessiner une généalogie sommaire. Alors que le Royaume, avec sa contrepartie économique-trinitaire, n'a en effet jamais cessé d'influencer les formes et les structures du pouvoir profane, le Jardin, malgré sa vocation politique constitutive (il avait été « planté » en Éden pour le séjour heureux des hommes), lui est resté essentiellement étranger. Même quand des groupes humains, comme il est arrivé plusieurs fois, ont tenté de s'en inspirer pour un modèle de communauté radicalement hétérodoxe, la stratégie dominante a veillé chaque fois à en neutraliser les implications politiques. Cependant, comme le suggère l'hypothèse de Fraenger, non seulement il n'est pas possible de séparer le jardin du Royaume, mais ils sont en effet si souvent et si intimement liés, qu'il est probable qu'une recherche sur leurs relations et leurs différences finirait par redessiner de manière significative la cartographie du pouvoir occidental.

1.2. L'histoire du mot « paradis », qui nous semble si familier, consiste en une série d'emprunts d'une langue à l'autre, comme si le terme étranger était tenu à chaque fois pour intraduisible ou qu'on veuille à tout prix éviter d'employer son équivalent évident. Le terme grec *paradeisos*,

transcrit en latin sous la forme *paradisus* et qui apparaît pour la première fois chez Xénophon, est en effet, selon les dictionnaires, un calque de l'avestique *pairidaeza*, qui désigne un vaste jardin clos (*pairi* signifie « autour de » et *daeza* « mur »). Il est possible qu'en décalquant le terme iranien au lieu d'utiliser le mot grec pour « jardin », *kepos*, Xénophon – comme les spécialistes le font encore aujourd'hui, quand ils laissent non traduits les termes exotiques de la langue étrangère qui entre dans leur champ de compétence – entendait faire montre de sa connaissance des réalités persanes, à laquelle il semble tenir beaucoup. Il est certain, en tout cas, qu'il ne pouvait pas imaginer que son néologisme gréco-iranien serait destiné à fournir à la théologie chrétienne un de ses termes techniques essentiels et à l'imaginaire occidental l'un de ses fantasmes les plus tenaces. Dans cette sorte de roman ethnographique qu'est la *Cyropédie*, il appelle *paradeisos* le jardin où Astyage, le grand-père de Cyrus, chassait les bêtes sauvages. Devenu roi, Cyrus ordonna à ses satrapes de planter des *paradeisoi*, afin que les nobles de sa suite, en allant à la chasse, s'exercent au combat « parce qu'il considérait la chasse comme la meilleure préparation à la guerre [...] et chaque fois qu'il était obligé de rester dans son palais, il chassait les animaux qui étaient dans son *paradeisos* » (VIII, 1, 34-38). Même s'il convient de ne pas oublier que, dans sa première apparition en grec, le paradis a

affaire avec la chasse et la guerre, c'est plutôt dans l'*Économique*, une œuvre qui reçut une large diffusion dans la culture grecque, que Xénophon décrit un *paradeisos* plus semblable à celui qui devait devenir le paradigme du Jardin occidental. Selon les dires du spartiate Lysandre, le jeune Cyrus lui avait montré son *paradeisos* à Sardes où les arbres étaient plantés à intervalles réguliers selon des lignes parfaitement droites, avec une telle harmonie géométrique et une telle « variété et suavité des senteurs qui les accompagnaient dans leur promenade », que Lysandre s'était exclamé : « Je t'admire, ô Cyrus, pour tant de beauté, mais j'admire encore plus celui qui a conçu et ordonné tout cela. » « C'est moi qui ai dessiné et ordonné tous ces arbres, répondit Cyrus, et j'en ai moi-même beaucoup planté (*ephyteusa autos*). » (*Ibid.*, 4, 20-23)

1.3. Pour l'histoire de ce terme, ce qui fut en tout point décisif fut le choix par la *Septante* de traduire dans Genèse, 2, 8 (ainsi que dans les versets suivants) l'hébreu *gan* par *paradeisos* : *Kai ephyteusen kyrios ho theos paradeison en Edem* (« Et Dieu a planté un paradis en Éden. ») Les tentatives pour motiver ce choix (en associant, par exemple, comme le fait Jan N. Bremmer de façon totalement arbitraire, l'expression *paradeisos tes tryphes*, « jardin des délices », dans Genèse 3, 23, aux noms Tryphon et Tryphène des monarques

et princesses de l'Égypte ptolémaïque (Bremmer, p. 53-54) sont dépourvues de tout fondement. On peut seulement constater que, devant traduire l'hébreu *gan*, ils ont préféré remplacer le terme commun *kepos* par un mot plus rare, généalogiquement associé à une idée de royauté et de prestige et à la présence d'animaux et d'eau, ce qui convenait mieux à un jardin planté par Dieu.

En tout état de cause, un examen des occurrences du terme dans la *Septante* en dehors de la Genèse montre qu'il a une valeur technique et se rapporte toujours plus ou moins explicitement au « jardin de Dieu ». Le rapport est clair dans Ézéchiel 28, 13 : « couronne de beauté dans les délices du jardin de Dieu (*en tei tryphei tou paradeisou tou theou*) », et 31, 9 : « tous les arbres du jardin des délices de Dieu (*tou paradeisou tes tryphes tou theou*) ». De même dans Joël 2, 3 : « comme le jardin des délices est la terre devant lui », et dans Nombres 24, 6, où le paradis est associé (comme dans Genèse 2, 10-14 : d'Éden coule une rivière qui se divise en quatre fleuves Pishon, Gihon, Tigre et Euphrate) aux cours d'eau : « comme des forêts ombragées et comme des jardins près d'une rivière (*hosei paradeisoi epi potamoi*) ». Il existe deux passages particulièrement significatifs où *paradeisos* est opposé à *kepos* : dans le premier (Isaïe 1, 29-30 : « Ils auront honte de leurs jardins [*epi tois kepois auton*] dont ils font leurs délices et ils seront comme des térébinthes flétris et comme

un jardin sans eau [*hos paradeisos hydor me echon*] »), *kepos* est un jardin au sens général, qui peut aussi être privé d'eau, tandis que, par définition, le *paradeisos*, le jardin de Dieu ne saurait l'être. Le second passage, la célèbre invocation du Cantique des cantiques 4, 12-13, n'est pas moins instructif : « Tu es un jardin clos (*kepos kekkleismenos*), ma sœur, mon épouse, un jardin clos [...] tes bourgeons un jardin de rivières (*paradeisos roon*) avec les fruits de grands arbres. » À l'image insipide de l'*hortus conclusus*, s'oppose celle du paradis des délices, dont les fruits ne sont pas seulement « beaux à regarder » (*oraion eis horasin*), mais aussi « bons à manger » (*kalon eis brosin*) (Genèse 2, 9).

1.4. Non moins significatif est le geste par lequel, apparemment sans hésitation, Jérôme décide de traduire le terme *Eden* du texte hébreu par *voluptas* : *plantavit autem Deus paradysum voluptatis a principio*, « Dieu a d'abord planté un paradis de délices ».

Eden deliciae interpretatur, écrit-il sans plus d'explications dans ses *Annotations à la Genèse*, apportant comme seul argument pour son choix la version en grec de Symmaque, pourtant non pertinente : *pro quo Symmacus transtulit paradysum florentem* (Jérôme, p. 4). La désinvolture avec laquelle il modifie le texte de la *Vetus latina* (*Et plantavit Deus paradysum in Eden ad orientem*) est

d'autant plus surprenante que, dans le même élan, il prend soin de justifier sa traduction *a principio*, plutôt qu'*ad orientem*, en invoquant l'exemple d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion et, surtout, en en donnant une motivation théologique : « D'où il est prouvé, de la manière la plus manifeste, qu'avant de créer le ciel et la terre, Dieu avait fait le paradis (*prius quam coelum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat*) ».

Sa décision peut avoir été influencée par le fait, qui n'est pas non plus facile à expliquer, que la *Septante*, tout en conservant, dans Genèse 2, 8 et 10 et 4, 16, Éden comme nom de lieu, traduit ailleurs Éden par *tryphe*, « délices ». Quoi qu'il en soit, dans la tradition de l'Église latine, le paradis était désormais associé au plaisir, *locus voluptatis*, comme on le lit dans la *Vulgate* in Genèse 2, 10 (et il en ira encore de même pour Dante : *deliciarum patria – De vulgari eloquentia*, I, VII, 2). L'homme avait été créé par Dieu pour le plaisir – qui avait été créé, à son tour, avant le ciel et la terre – mais il en avait été ensuite chassé par sa faute.

1.5. Les premiers traités sur le paradis, comme celui d'Éphrem chez les pères grecs et celui d'Ambroise chez les Latins, commencent avec peur et tremblement, comme si le sujet excédait nécessairement leurs forces. « J'étais déchiré par un double sentiment » écrit Éphrem, « d'un côté je mourais

d'envie de connaître le paradis, pour en explorer la nature et les propriétés ; de l'autre je reculai d'effroi devant la difficulté et l'ampleur de la tâche » (*De paradiso Eden*, I [VI], 2). Pourtant, « il est doux de parler du paradis » (*ibid.*, 8), d'en décrire la magnificence qui va au-delà de toute expression : « là le triste février ne gèle jamais, un ciel agréable et tempéré atténue la force de l'hiver et la splendeur du soleil vibre dans un printemps perpétuel » (X [XV], 2). Les douze mois de l'année sont comparés à de tendres épouses, « juin est là comme avril, juillet apaise ses ardeurs par des brises légères et septembre répand ses rosées abondantes » (*ibid.*) ; le sol fertile, semblable à une « *myrothèque* d'arômes et d'émanations » (XII [XVII], 1), de son sein gonflé « répand ses fleurs pour toute l'année » (X [XV], 3). Ce qui est déterminant, c'est que, chez Éphrem, le paradis terrestre ne s'est pas encore séparé du paradis céleste : c'est dans le jardin d'Éden que le juste devra entrer : « tant que tu vivras, forge pour toi-même la clef du paradis : cette porte te désire, elle attend avec joie ton arrivée » (II [VII], 2).

Ambroise aussi, pour sa part, tout en articulant techniquement le problème dans les termes de la tradition rhétorique dans laquelle il avait été éduqué (« quel que soit le paradis, où et comment il puisse être [*quidam sit paradisus, et ubi qualisve sit*] » (*De paradiso*, I, 1), montre un « intérêt brûlant » (*aestum*) pour un thème dont pas même

Paul, qui pourtant y avait été enlevé en extase, ne s'était montré capable de parler. Le fait est que tandis que les évêques étaient presque exclusivement occupés à débattre dans les conciles sur la nature de Dieu et sur les relations entre les personnes de la Trinité, le problème de la nature et du destin de l'homme restait nettement cantonné dans les marges du discours théologique. C'est sur ces marges que le thème du paradis terrestre rejoint celui de la nature humaine et de ses destinées, au point de trouver quelques décennies plus tard avec Augustin son lieu privilégié dans la doctrine du péché originel.

C'est évident chez Ambroise. Il hérite de Philon, probablement par le truchement d'Origène, une tradition exégétique interprétant le paradis comme une allégorie de l'âme humaine. « Le paradis est une terre fertile » écrit-il « autant dire que c'est l'âme féconde, plantée en Éden, c'est-à-dire dans le plaisir » (*Est ergo paradusus terra quaedam fertile, hoc est anima foecunda, in Eden plantata, hoc est in voluptate* – III, 12). Développant la suggestion de Philon, il assimile Adam et Ève aux deux facultés de l'âme : l'intellect (*nous*) et la sensation (*aisthesis*). La source qui irrigue le jardin est le Christ et les quatre fleuves entre lesquels elle se partage sont les quatre vertus cardinales et, aussi bien, les quatre âges de l'histoire sacrée. La dernière vertu, la justice, qui correspond à l'âge de l'Évangile, qui suit celui de la loi mosaïque, est

la plus importante, car « rien autant que la justice ne rend heureux le genre humain (*hominum genus nullo magis quam iustitia et aequitate laetetur*) » (*ibid.*, 18). L'Évangile est « une figure de la justice, parce qu'il est la vertu qui met en œuvre le salut chez chaque croyant » (*ibid.*, 22). Et l'homme « qui était dans la terre où il avait été modelé » fut placé au paradis « car on savait que de cette façon il avait reçu l'esprit divin de la vertu » (IV, 24). Ambroise entend par conséquent le passage de la Genèse 2, 15 (« et je le plaçai dans le paradis du plaisir, pour qu'il le travaille et le garde ») dans ce sens qu'il incombe à l'homme de garder « le don de la nature parfaite et la grâce de la pleine vertu », dont le paradis est le symbole (IV, 25).

1.6. Dans cette équation allégorique entre le paradis et la nature humaine apparaît *in nuce* ce qui deviendra le contenu théologique spécifique du paradis terrestre : la justice originare de la créature, sa perte à cause du péché et son rétablissement salvifique par le Christ. Chez Ambroise, cependant, le péché des ancêtres de l'humanité n'est pas un drame qui marque et scinde irrévocablement la nature humaine, mais presque un stratagème qui conduit au salut. Certes, Adam, même s'il ne possédait pas encore la science du bien et du mal, a violé le commandement qui lui avait été donné et se trouve, de ce fait, coupable. Cependant l'arbre du bien et du mal avait été placé au centre

du jardin, afin que l'homme puisse connaître « l'excellence du bien » (*supereminentiam boni*) : « comment, en effet, s'il n'y avait pas de science du bien et du mal, pourrions-nous discerner le bien du mal ? » (II, 8). Le démon lui-même a été introduit dans le jardin « afin que nous sachions que la méchanceté du diable peut contribuer aussi au salut des hommes » (*ibid.*, 9). La punition que l'homme reçoit n'implique pas sa nature : « Considère que ce n'est pas l'homme qui a été maudit, mais le serpent, et que la terre non plus n'a pas été maudite, mais "maudite dans tes œuvres" » (XV, 77). Et de même que la nature humaine n'est pas encore divisée, de même chez Ambroise le paradis – comme le montre bien le simple titre *De paradiso* – n'est pas encore scindé, comme cela se produira plus tard, en un paradis terrestre (à jamais perdu) et en un paradis céleste, situé dans un avenir lointain.

Cependant, le péché jette une ombre sur la nature humaine, si bien qu'Ambroise pourra définir la vie d'Adam dans le Jardin comme une *umbra vitae* et son immortalité seulement comme le gage d'une vie future :

« En effet, l'homme était soit dans l'ombre d'une vie à cause de la vie future, parce que notre vie sur la terre est une ombre (*umbra est haec quae nunc nostra est vita in terra*), soit dans une sorte de gage de vie (*in quodam pignore vitae*), car il avait été insufflé par Dieu. Il avait donc un gage d'immor-

talité [...]. Même s'il n'était pas encore pécheur, sa nature n'était pas, cependant, non corrompue ni inviolable ; il n'était pas encore un pécheur, mais il était comme celui qui pécherait plus tard. Voilà pourquoi il était dans l'ombre de la vie, comme celui qui pêche est dans l'ombre de la mort. » (V, 29)

C'est ici que commence le processus qui amènera le paradis à devenir, du lieu des délices et de la justice originaires, rien d'autre que le décor ambigu du péché et de la corruption.

1.7. « Et il chassa l'homme et plaça devant le paradis de la volupté les chérubins et l'épée de feu pour interdire l'accès à l'arbre de vie » (Genèse 3, 24). Ce qui est crucial dans le récit de la Genèse n'est pas tant le Jardin que l'expulsion de celui-ci, sur quoi la tradition, sauf quelques exceptions significatives, est unanime. Certes, le Paradis est la demeure originelle de l'homme (*de loco hominis* est le titre de la *quaestio* 102 de la *Summa theologica*, 1^a, où Thomas répond de manière positive à la question « si le paradis est la place qui convenait à l'homme dans son état originare »), mais ce qui est essentiel n'est pas tant son séjour dans la « demeure des délices » (*sedes deliciarum*) qui lui avait été destinée – pour un court moment du reste, six heures, selon l'interprétation dominante – que le fait qu'il en ait été chassé *in istum miseriarum locum*. L'homme est l'être vivant qui a été expulsé de son domicile propre, qui a perdu son lieu

d'origine. Il est doublement *peregrinus* sur terre : non seulement parce que sa vie éternelle sera dans le paradis céleste, mais aussi et surtout parce qu'il a été exilé de sa patrie édénique.

C'est pourquoi on a pu affirmer que ce n'était pas le paradis, mais sa perte qui constitue le mythologème original de la culture occidentale, une sorte de traumatisme originaire qui a profondément marqué la culture chrétienne et moderne, condamnant à l'échec toute poursuite du bonheur sur la terre.

« Un terrible interdit métaphysique ou une inhibition psychologique dévastatrice ont imprimé leur marque sur l'imaginaire de l'homme médiéval et moderne, comme si, à un moment donné de son histoire, un cataclysme avait ruiné ses espérances d'une vie heureuse obtenue ici et maintenant, à portée immédiate de sa condition humaine. » (Braga, p. 1)

« Cataclysme » et « inhibition psychologique dévastatrice » restent des métaphores, tant qu'on n'essaie pas de reconstruire ni de comprendre les mécanismes efficaces et les dispositifs stratégiques par lesquels la théologie chrétienne a articulé conceptuellement l'expulsion du paradis, pour en faire l'événement déterminant de la condition humaine et le fondement de son économie du salut.

Le péché de la nature

2.1. Le plus implacable de ces dispositifs est certainement la doctrine du péché originel, c'est-à-dire d'un péché qui corrompt irrémédiablement la nature humaine elle-même. Les chercheurs se demandent encore aujourd'hui si cette doctrine doit être considérée comme une invention d'Augustin ou si elle a des précédents patristiques et scripturaires. L'insistance avec laquelle le même Augustin, qui ne cite pas toujours fidèlement Hilaire (en réalité l'Ambrosiaster), Ambroise et Cyprien, suggère que sa doctrine a toujours été celle de l'Église catholique, en niant contre toute évidence qu'il avait professé par le passé une opinion plus nuancée, laisse penser qu'il était en fait pleinement conscient de la nouveauté de sa thèse.

Puisque celle-ci repose entièrement sur l'interprétation d'un passage de l'Épître aux Romains (5, 12), au point que, dans sa réponse à Julien qui l'accusait d'avoir changé d'avis, il put résumer sa propre doctrine en répétant presque littéralement

les mots de l'apôtre et en prétendant les avoir depuis le début toujours tenus pour vrais (*ab initio conversionis meae sic tenui semper et teneo*) (*Contra Iulianum*, VI, 12, 39), il convient d'examiner attentivement la stratégie exégétique d'Augustin. Dans la traduction latine dont il se sert, le passage se lit comme suit : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Ce qui est décisif pour Augustin, c'est l'interprétation d'*in quo*, qu'il rapporte, sans hésitation apparente, à Adam : « (homme) dans lequel tous ont péché ».

Les chercheurs ont montré depuis longtemps que, dans l'original grec, l'expression correspondante – *eph'hoi* – introduit une proposition consécutive et signifie ainsi : « sur la base duquel, par l'effet duquel », et qu'elle se réfère probablement au terme masculin qui précède immédiatement, c'est-à-dire *thanatos* (« par suite de la mort tous ont péché » – Schreiner, p. 273-274 ; Fitzmyer, *passim*).

Augustin, qui, dans *De peccatorum meritis et remissione* (412), avait envisagé comme possible que le relatif *in quo* se rapporte aussi bien à Adam (*in quo homine omnes peccaverunt*) qu'au péché (*in quo peccato omnes peccaverunt*), était parfaitement conscient de la complexité de ce passage et, dans le *Contra duas epistolas Pelagianorum*, il examine également le problème en détail en

référence à l'original grec. En polémiquant contre les Pélagiens, qui soutiennent que « par Adam, c'est la mort qui nous a été transmise, non le péché » (*per Adam mortem ad nos transisse, non crimina*), il pose la question :

« Que signifie alors la proposition suivante : “où tous ont péché” (*in quo omnes peccaverunt*) ? Soit l'apôtre veut dire que dans ce seul homme – dont il avait dit “par un seul homme le péché est entré dans monde” – tous ont péché, soit il entend “dans ce péché ou certainement dans la mort”. On ne doit pas être troublé qu'il n'ait pas écrit “dans laquelle” (*in qua*), mais “dans lequel tous ont péché” ; le mot “mort” en grec étant en effet du genre masculin. » (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 4, 7)

Bien que se montrant conscient des raisons grammaticales de la référence d'*in quo* à la mort, Augustin, cependant, opère alors un brusque revirement, et tente au contraire d'exclure à tout prix cette interprétation pour introduire la sienne à sa place :

« Ou bien l'on dit “par cet homme tous ont péché”, car lorsqu'il a péché, tous étaient en lui ; ou bien “par ce péché tous ont péché”, car d'une manière générale il est devenu le péché de tous, celui qu'à l'instant de leur naissance tous devaient contracter ; ou enfin il leur reste à dire que c'est “par cette mort que tous ont péché”. Mais je ne vois pas comment cela peut s'entendre correctement. Les

hommes meurent dans le péché, ils ne pèchent pas dans la mort (*in peccato enim moriuntur homines, non in morte peccant*) ; en effet la mort fait suite à un péché qui la précède, et ce n'est pas le péché qui fait suite à la mort. « L'aiguillon de la mort est le péché », c'est-à-dire l'aiguillon dont la piqûre produit la mort, non l'aiguillon avec lequel la mort nous pique, comme le poison, une fois bu, est appelé breuvage de mort, parce que la mort est produite par lui et non parce que ce breuvage est produit ou donné par la mort. Si, dans ces paroles de l'apôtre, on ne peut comprendre le péché, dans lequel tous ont péché, parce qu'en grec, dont cette épître est traduite, le péché est de genre féminin, il reste que l'on comprend que c'est par ce premier homme que tous ont péché, parce que tous étaient en lui quand il a péché ; de sorte que le péché se contracte à la naissance, et que c'est seulement dans une renaissance qu'il peut être effacé (*unde peccatum nascendo trahitur, quod nisi renascendo non solvitur*). » (*Ibid.*)

Augustin n'a pas seulement faussé l'interprétation de 1 Corinthiens 15, 56 (« L'aiguillon de la mort est le péché »), où le contexte général et le verset précédent (« Ô mort, où est ton aiguillon ? ») semblent impliquer que l'aiguillon appartient à la mort et non que la mort est son produit, mais en outre les raisons grammaticales, qui légitimaient auparavant la référence à la mort, servent maintenant à exclure que le péché puisse être en cause et ne laissent qu'une seule interprétation

possible, dans laquelle le péché d'Adam contamine la nature elle-même et devient le « péché originel » de toute l'humanité.

2.2. Avant de considérer les motivations profondes de la stratégie d'Augustin, il conviendra d'examiner les arguments scripturaires, à tout le moins fragiles, sinon tendancieux, qui sont les siens. Le fait est qu'Augustin devait se mesurer non seulement avec la thèse pélagienne, mais avec une tradition exégétique qui excluait la transmission du péché d'Adam à la nature humaine et interprétait l'*eph'hoi* paulinien en référence à la mort.

Déjà Origène, commentant le passage paulinien, le lisait d'une manière où l'on ne trouve aucune trace d'un péché originel au sens d'Augustin. D'abord, comme on l'a suggéré (Hammond Bammel, p. 335), il lit l'*eph'hoi* comme causatif (« pour cela », au sens absolu ou rapporté à la mort). Il interprète en outre l'*omnes peccaverunt* dans ce sens que, par suite du premier péché, se forme en chaque homme une « image de la transgression d'Adam (*similitudinem praevaricationis Aadae in unoquoque*) » (Origène, p. 94) qui « comme par une légère contagion » (*levi contagione*) les pousse à pécher. Aussi distingue-t-il entre ceux qui ont subi cette légère contagion et restent capables de ne pas pécher, et ceux qui

au contraire répètent volontairement le péché d'Adam :

« La mort est entrée dans le monde et est passée en tous, mais n'a pas régné chez tous. En effet, une chose est de passer (*pertransire*), une autre de régner. Le péché est aussi passé chez les justes, et les contraint avec une légère contagion. Chez ceux qui transgressent la loi, en revanche, c'est-à-dire chez ceux qui se sont soumis au péché en toute conscience et toute dévotion, il règne et les domine de tout son pouvoir. »

Le règne de la mort n'est donc pas absolu :

« C'est du seul Adam que le péché a commencé à régner dans ce monde, et il a régné chez ceux qui ont suivi l'exemple [*similitudo* est ici synonyme de modèle ou d'exemple] d'Adam. » (p. 90)

En effet, le péché n'est pas une substance susceptible d'être transmise, mais consiste seulement en œuvres et en gestes (*ipsum peccatum nec subsistit, quippe cum nec substantia sit eius usquam sit nisi in opere et gestis*) (p. 192). S'il y a quelque chose comme une contamination originelle, cela n'est pas dû à une transmission du péché par un vecteur naturel, mais par une sorte de chute qui se répète chez chacun, comme si tout homme était à chaque fois chassé du paradis « d'une manière indescriptible » (*quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unusquisque de paradiso trusus videtur et exceptione condemnatur*). En écrivant « Le

péché ne régnera pas dans votre corps mortel » (Romains 6, 12), l'apôtre a voulu préciser que la grâce règne dans le même corps que celui que le péché a rendu mortel (Origène, p. 194). Dans tous les cas, Origène lit les déclarations sans équivoque de Paul, selon lequel « le crime n'est pas la même chose que le don » et « où le péché a abondé, la grâce a surabondé », dans le sens que la nature humaine est restaurée dans sa plénitude : « par la justice la grâce règne dans la vie », et « là où était la mort, il y a la vie éternelle » (p. 124).

Que les hommes aient reçu d'Adam la mort en héritage, mais le péché seulement à travers elle, telle est l'idée centrale du *Commentaire à l'Épître aux Romains* de l'évêque syrien Théodoret de Cyr. En effet, la mort produit le besoin, et le besoin engendre le péché :

« Adam, soumis à la peine de la mort, a engendré Caïn, Seth et les autres. Comme ils avaient été engendrés par un tel homme, ils avaient tous une nature mortelle. Or cette nature a d'innombrables besoins : nourriture, eau, vêtements, demeures, techniques. L'usage de ces choses entraîne les mouvements de l'esprit vers l'incontinence et l'incontinence engendre le péché. C'est pourquoi l'apôtre divin déclare que, comme Adam avait péché et était soumis à la mort à cause du péché, il propage l'une et l'autre dans le genre humain : "la mort a atteint tous les hommes et par elle (*eph'hoi*) tous ont péché". »

Il n'y a donc pas transmission d'un péché originel, mais chaque homme pèche à nouveau à cause de sa condition mortelle : « Chacun porte en lui la limite de la mort non pas pour le péché du premier homme, mais pour son propre péché. » (Théodoret, p. 103-104)

✕ Origène, selon ce qu'on peut en déduire de la traduction latine de Rufin, qui nous a conservé son commentaire de l'Épître aux Romains, lisait ainsi le texte de 5, 14 : *Usque ad legem enim peccatum erat in hoc mundo. Peccatum autem non imputatur, cum lex non est. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri* ; mais, en bon philologue, il savait qu'il y avait des manuscrits qui portaient la leçon *in eos, qui non peccaverunt*. Selon Origène, il convient de distinguer le *pertransire* de la mort de son *regnare*.

« La mort est entrée dans le monde et est passée en tous, mais n'a pas régné chez tous. En effet, une chose est de passer (*pertransire*), une autre de régner. Le péché est aussi passé chez les justes, et les contraint avec une légère contagion. Chez ceux qui transgressent la loi, en revanche, c'est-à-dire chez ceux qui se sont soumis au péché en toute conscience et toute dévotion, il règne et les domine de tout son pouvoir. » (Origène, p. 68)

Mais même dans ce cas, son interprétation ne change pas sur le fond : même les justes qui n'ont pas péché sont soumis à la loi de la mort, mais en sont libérés par le Christ. Dans son commentaire à

Romains 5, 12, Origène affirme d'ailleurs l'innocence des *parvuli* tant qu'ils n'ont pas acquis la capacité de raisonner. C'est ainsi qu'il interprète la phrase de Paul : *Ego autem vivebam aliquando sine peccato, hoc est : in puerili aetate.* (p. 60)

2.3. C'est précisément dans le texte qu'Augustin cite à plusieurs reprises à l'appui de sa thèse que le caractère tendancieux de son exégèse apparaît clairement. Immédiatement après le passage cité du *Contra duas epistolas Pelagianorum*, Augustin ajoute :

« *Nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est "In quo omnes peccaverunt" ; ait enim : "In quo, id est Adam, omnes peccaverunt". Deinde addidit : "Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa ; ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato". Haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset : "In quo omnes peccaverunt".* » (IV, 4, 7)

Les chercheurs modernes ont depuis longtemps montré que le texte cité par Augustin n'est pas dû à Hilaire, mais qu'il est extrait du commentaire de l'Épître aux Romains qu'à partir d'Érasme, on appelle l'Ambrosiaster (ou le pseudo-Ambroise). Il suffit de remettre la citation extraite par Augustin dans son contexte pour se rendre compte que non seulement elle n'est pas *sine ambiguitate*, mais qu'elle dit en partie le contraire de ce que

Augustin lui fait dire. Dans le texte de l'Ambrosiaster la citation se poursuit ainsi : « *ideo dixit "in quo", cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit sed ad genus* » (Ambrosiaster, p. 165). Le problème que l'auteur anonyme a en tête, c'est l'attribution à Ève de la responsabilité pour la mort (*per illam mors intravit in mundum*). Paul aurait écrit *in quo*, au lieu d'*in qua*, peut-être parce que – selon un procédé manifestement connu d'Augustin (*De doctrina christiana*, III, 34, 48) – bien qu'évoquant Ève (*cum de muliere loquatur*), il ne se référait pas à l'espèce, mais au genre. On a judicieusement suggéré que, si Augustin a tronqué la citation, c'est peut-être parce que cette thèse de l'Ambrosiaster était contraire à sa doctrine selon laquelle le genre humain dérivait du seul Adam (la femme a été créée à partir du corps d'Adam pour montrer qu'*omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum*, que « c'est entièrement à partir d'un seul l'homme que se propage le genre humain » (*De civitate Dei*, XII, 21).

Mais le reste de la citation, une fois rendu à son contexte, acquiert également un autre sens et s'inscrit d'une certaine manière dans la tradition exégétique qui, contre la lecture augustinienne, rapporte l'*in quo* à la mort. En précisant le sens de *per peccatum corruptus*, l'anonyme déclare en effet que la corruption transmise par Adam à ses descendants n'est pas le péché, mais la mort physique. En outre, il ajoute :

« Il y a aussi une autre mort que l'on dit seconde dans la Géhenne et que nous ne subissons pas pour le péché d'Adam, mais qu'on acquiert par ses propres péchés, dont celui-ci fournit l'occasion (*quam non peccato Adae patimur, sed eius occasione propriis peccatis adquiritur*). De cette mort, les bons sont préservés. » (Ambrosiaster, p. 163)

La contradiction avec la doctrine du péché originel est si évidente que les théologiens ont émis l'hypothèse qu'Augustin avait trouvé le texte qu'il attribue à Hilaire dans un recueil de *Testimonia* qui ne contenait que des fragments. En tout cas, le texte de l'Ambrosiaster, où certains historiens des religions ont vu le modèle de la théorie augustinienne, en constitue au contraire l'exact démenti.

2.4. Dans la stratégie d'Augustin, les raisons ecclésiales se mêlent si étroitement aux raisons théologiques qu'elles en deviennent indiscernables. En effet, dans ses écrits contre les Pélagiens, où Augustin élabore sa doctrine du péché originel, ce qui est en question c'est surtout la nécessité du baptême des *parvuli* (comme, dans la controverse avec les donatistes, la validité du baptême conféré par les évêques *traditores*, c'est-à-dire ceux qui avaient remis les livres saints aux autorités romaines). C'est pour combattre la thèse que Célestius refuse d'anathématiser, selon laquelle « le péché d'Adam n'a affecté que lui seul [...] et que les enfants se trouvent au moment de

leur naissance dans le même état qu'était Adam avant la transgression » (*De gratia Christi et de peccato originali*, II, 2, 2), qu'Augustin comprend qu'il doit impliquer dans le péché la nature humaine elle-même. Et la raison qu'il invoque tout d'abord est que « si la nature humaine peut être juste, alors le Christ est mort en vain (*Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est*) » (*De natura et gratia*, 2, 2), ce qui veut dire, en termes ecclésiaux, que les sacrements – dans ce cas, le baptême – ne sont pas nécessaires. Aussi doit-il sans cesse impitoyablement réaffirmer – dans des pages qui n'ont assurément rien d'édifiant – que les enfants qui n'ont pu être baptisés sont damnés sans rémission :

« J'affirme donc que l'enfant né dans un lieu où il n'a pu être baptisé parce que la mort l'a empêché et qui est donc sorti de la vie sans le bain de la régénération [...] selon la justice et en raison de la condamnation qui parcourt toute la masse de l'humanité (*quae per universam massam currit*), cet enfant ne sera pas admis au royaume des cieux, même s'il n'a pu d'aucune manière être un chrétien. » (8, 9)

Et il ajoute immédiatement pour qu'on voie clairement ce qui est en jeu dans la négation pélagienne du péché originel :

« Je ne parle pas seulement des enfants : si un jeune homme ou un vieillard meurt dans une région où il n'a pu entendre prononcer le nom du Christ,

pourrait-il être juste de par sa nature et son libre arbitre ? Le prétendre revient à rendre vaine la croix du Christ (*cruce[m] Christi evacuare*). » (9, 10)

Ce qui est ainsi vidé de son sens n'est pas tant la croix que la catholicité et la nécessité de l'Église et de ses sacrements.

2.5. D'un point de vue strictement théologique, la nouveauté – c'est-à-dire la force et aussi bien la faiblesse – de la thèse augustinienne est d'impliquer dans le péché non seulement l'homme, mais sa nature et sa vie mêmes :

« Cette blessure qu'on appelle le péché blesse même la vie vécue selon la justice (*ipsam vitam vulnerat, qua recte vivebatur*) [...]. À cause de ce grand péché du premier homme, notre nature a été changée en pire et n'est pas seulement devenue pécheresse, mais a également engendré des pécheurs (*natura ibi nostra in deterius commutata, non solum est facta peccatrix, verum etiam genuit peccatores* – *De nuptiis et concupiscentia*). » (II, 34, 57)

Le paradoxe inhérent à la notion de péché originel – ce qui en fait un cas particulier dans l'histoire de l'éthique occidentale – est que ce qui est coupable n'est pas l'acte d'un individu ni sa répétition par une collectivité, mais la *natura hominis* comme telle *facta peccatrix*, la vie même dans toutes ses fonctions – y compris, au premier chef, la fonction reproductrice. La thèse est d'autant

plus difficile à soutenir, que, pour éviter de tomber dans le manichéisme, Augustin doit nier que la nature soit mauvaise en soi et doit réaffirmer que le péché n'est pas une nature, mais un vice (*non est utique natura, sed vitium – ibid.*) ; mais dès lors il s'empêtre dans des contradictions évidentes, parce qu'on ne voit pas comment un vice pourrait être perpétuellement transmis par la naissance. La contradiction se résout en dédoublant l'idée de nature et en introduisant en elle pour ainsi dire une histoire : à une nature édénique intacte le péché substitue une *natura lapsa*, une nature déchue et corrompue.

« Nous n'incriminons pas la nature de l'âme ou du corps, qui a été créée par Dieu et est entièrement bonne (*quam Deus creavit et quae tota bona est*) ; mais nous disons qu'elle a été corrompue par sa volonté propre (*propria voluntate vitiata*) et ne peut être rétablie sans la grâce de Dieu. » (*De perfectione iustitiae hominis*, 6, 12)

Mais même après la régénération par le baptême, la corruption de la nature demeure sous la forme de la concupiscence qui pousse fatalement l'homme à pécher (*Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae [...] non omni modo ex tota anima diligitur Deus – 8, 19 ; Ecce et baptizatis caro invenitur esse contraria et non adesse possibilitas illa, quam inseparabiliter insitam dicit esse naturae*). (*De natura et gratia*, 53, 61)

Tout bien considéré, cela revient – non sans difficultés à venir – à créditer la volonté humaine de la capacité incroyable à transformer la nature créée par Dieu. Dans cette perspective, l'expulsion du paradis tire sa véritable signification : l'homme est l'être vivant qui peut corrompre sa nature, mais non la rétablir, se livrant ainsi à une histoire et à une économie du salut, où la grâce divine dispensée par l'Église à travers ses sacrements devient essentielle.

2.6. Face à une conception si contradictoire, les objections de Pélage et de Célestius, qu'Augustin cite à chaque fois pour les réfuter, ont, en vérité, la partie belle. Si le péché, comme l'admet lui-même Augustin, n'est pas une substance, mais un acte, « comment ce qui est privé de substance a-t-il pu corrompre ou transformer la nature humaine ? (*quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret ?*) » (*ibid.*, 19, 21). Si le péché devient, comme dans la doctrine du péché originel, quelque chose de nécessaire et d'inévitable, ce n'est pas en réalité un péché ; si, au contraire, il dépend de la volonté, il peut être évité, et l'homme pourra alors – au moins virtuellement – être sans péché (*si quod vitari potest, potest homo sine peccato esse, quod vitari potest*) (*De perfectione iustitiae hominis*, 2, 1). Mais surtout, c'est par rapport à la clef de voûte de la doctrine augustinienn

– l'impossibilité absolue pour l'homme de se sauver sans la grâce – que les critiques de Pélage semblent particulièrement pertinentes. Pélage ne nie pas, en effet, la grâce, mais l'opposition de la grâce et de la nature. « La grâce, dit-il, est précisément la possibilité de ne pas pécher, que notre nature reçoit de Dieu, puisqu'elle a été créée avec le libre arbitre. » En d'autres termes, la grâce est inhérente à la nature humaine en tant que possibilité inséparable (ou *inamissibile*, selon le néologisme forgé par Augustin pour critiquer Pélage) et si tout ce qui concerne notre nature provient de celui qui l'a créée, « comment pourra-t-on prétendre priver de la grâce de Dieu ce qui appartient en propre à Dieu ? » (*De natura et gratia*, 51, 59).

Encore une fois, contre ces thèses limpides, Augustin doit recourir au dédoublement de la nature humaine opéré par le péché : la possibilité dont l'homme disposait dans la condition paradisiaque a été perdue quand sa nature a été corrompue et s'est éloignée de la grâce dont il a maintenant besoin comme un corps malade a besoin d'un remède. C'est cela et rien d'autre qui constitue le sens du péché originel.

✠ Dans son conflit implacable avec Pélage, il en va, pour Augustin, de la distinction entre nature et grâce, qu'il veut sauver à tout prix. Si, comme le fait Pélage, on nie le péché originel, si l'on affirme

qu'avec sa nature a été donnée à l'homme la possibilité de ne pas pécher, alors la grâce devient superflue. L'erreur de Pélagie est donc de confondre nature et grâce, d'attribuer à la nature ce qui incombe seulement à la grâce.

« On pourrait en quelque sorte l'admettre – écrit Augustin – si l'on entend par là cette nature humaine, qui fut créée saine et sans faute [...] mais on ne doit aucunement le dire de cette nature qui a pu être corrompue et avoir besoin d'un médecin pour guérir ses yeux aveuglés et lui rendre la vue. » (*Ibid.*)

Après le péché, la nature humaine est en effet irrémédiablement corrompue et la grâce est pour elle comme le remède pour la maladie.

« Nous n'avons aucun pouvoir ni sur notre cœur ni sur nos pensées, qui se brouillant soudain troublent notre esprit et notre âme, les entraînant loin de ce que nous nous étions proposé. Elles les ramènent aux choses du siècle, y introduisent tout ce qui est mondain, les tentent à la volupté, les tissent de séductions et à l'instant même où nous essayons d'élever notre esprit, les pensées vaines nous précipitent vers les choses terrestres. Qui est assez heureux pour pouvoir toujours élever son cœur ? Et qui peut le faire sans l'aide de Dieu ? Personne, absolument. » (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 11, 30).

Encore une fois, les raisons théologiques coïncident chez Augustin avec les raisons ecclésiales : si la nature humaine était capable de ne pas pécher sans la grâce, alors l'Église, qui la dispense par ses sacrements, ne serait pas nécessaire.

2.7. Au début de son traité *De conceptu virginali et de originali peccato*, Anselme reprend la doctrine augustinienne, mais y introduit une distinction importante qui devait connaître une longue postérité. Pour expliquer comment Dieu a pu prendre avec le Christ « un homme sans péché dans la masse pécheresse du genre humain » (*hominem assumpsit de generis humani massa peccatrice sine peccato*), il distingue rigoureusement péché personnel et péché originel.

« Sans aucune hésitation, écrit-il, le terme “originel” vient du mot “origine”. Si le péché originel se trouve seulement chez l’homme, il semble dit tel ou bien depuis l’origine de la nature humaine, c’est-à-dire depuis son commencement originel, puisqu’il est traîné depuis l’origine même de la nature humaine (*ab ipsa humanae naturae origine trahatur*) ; ou bien depuis l’origine, c’est-à-dire dès le commencement de chaque personne, puisqu’il est traîné dans l’origine même de celle-ci. Mais il ne semble pas provenir du début de la nature humaine, puisque l’origine de celle-ci était juste, quand les ancêtres de l’homme ont été faits justes sans aucun péché. Il semble donc qu’on l’appelle originel en raison de l’origine même de chaque personne humaine. » (Anselme, p. 137 [trad. modifiée])

Cette distinction est capitale, car elle implique pour Anselme que le péché originel, bien que provenant dans chaque homme des ancêtres édéniques dont il tire sa nature, n’accède à la réalité

qu'avec l'origine – c'est-à-dire la naissance – de chaque personne.

« Si quelqu'un prétend que ce péché est appelé originel parce qu'il provient pour tous de ceux dont ils reçoivent l'origine de leur nature, je ne le contredirai pas, à condition, toutefois, qu'il ne nie pas que le péché originel se transmet (litt. "est traîné") avec l'origine même de chaque personne (*originale peccatum cum ipsa uniuscuiusque personae origine trahi*). En effet, bien que dans chaque homme il y ait à la fois (*simul*) la nature par laquelle il est un homme comme le sont aussi les autres, et la personne par laquelle il en diffère, si bien que, en disant "celui-ci" ou "celui-là" ou en l'appelant par son nom, comme Adam ou Abel, le péché de chacun est dans la nature et dans la personne (le péché d'Adam fut en effet dans l'homme, c'est-à-dire dans sa nature, et dans celui qui s'appelait Adam, c'est-à-dire dans sa personne) ; il y a pourtant le péché que chacun traîne (*trahit*) avec sa nature dans son origine même, et un péché qu'il ne traîne pas avec sa nature, mais qu'il accomplit lui-même, une fois qu'il est une personne différente des autres. Ce péché qu'on traîne dans l'origine même est appelé "originel" et peut être également appelé "naturel", non parce qu'il appartiendrait à l'essence de la nature, mais parce qu'il est assumé avec celle-ci à cause de sa corruption (*non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur*). Quant au péché que chacun commet une fois qu'il est une personne (*postquam persona est*), on

peut l'appeler "personnel", parce qu'il se produit à cause du vice de la personne. Pour la même raison, la justice peut être dite "originelle" et "personnelle", puisque Adam et Ève originellement, c'est-à-dire dans leur origine même, sitôt qu'ils existèrent en tant qu'êtres humains, en même temps et sans intervalle furent justes (*simul sine intervallo iusti fuerunt*). En revanche, on peut dire "personnelle" la justice que l'injuste reçoit sans l'avoir à l'origine. » (p. 139).

La distinction par laquelle Anselme entendait dissiper l'obscurité de la doctrine augustinienne ne fait en réalité qu'en expliciter les contradictions. Si le péché des ancêtres ne peut être qu'un péché personnel (Adam et Ève, précise-t-il, *personaliter peccaverunt*), pourquoi a-t-il alors le pouvoir de contaminer et de modifier la nature humaine elle-même et de se transformer ainsi chez chaque être humain en péché originel ? En réalité, un péché « naturel » ne peut pas exister : comme Anselme a soin de le préciser, si on l'appelle « naturel », ce n'est certes pas parce qu'il appartient à l'essence de la nature humaine, mais seulement parce que c'est un péché personnel, qu'on endosse du fait de sa corruption (*propter eius corruptionem*). Ce qui est originel n'est donc pas le péché, mais la corruption que la nature a inexplicablement reçue d'un péché qui est et reste personnel. La doctrine augustinienne et anselmienne, que l'Église a acceptée sans bénéfice d'inventaire, n'est pas une doctrine du péché originel, mais de l'*originalis*

corruptio de la nature humaine, dont le péché fournit le prétexte.

Que, dans cette perspective, nature et personne se distinguent et, en même temps, échangent leurs rôles dans une sorte de tour de passe-passe est particulièrement évident quand Anselme reprend la doctrine des deux péchés pour justifier la souillure originelle des enfants. « De même que le (péché) personnel, écrit-il, passe dans la nature, de même le péché naturel passe dans la personne (*Et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam*) » (p. 186). Qu'Adam ait mangé les fruits des arbres du Jardin était une exigence naturelle ; mais qu'il mange le fruit de l'arbre interdit était en revanche un acte personnel de la volonté. Et pourtant, la nature, qui a été ainsi exclue de l'acte volontaire, est juste après incluse en lui en tant que porteur obscur de la faute, qui transforme l'acte personnel en un péché concernant l'ensemble du genre humain (*Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat, quia ita ut hoc exigeret creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, id est propria, fecit. Quod tamen fecit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat quod dicebatur Adam ; natura, quod homo. Fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit – ibid.*). « De cette manière – conclut Anselme – le péché personnel d'Adam passe en tous ceux qui descendent de lui par propagation naturelle et

devient en eux originel, c'est-à-dire naturel (*Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes qui de illo naturaliter propagantur et est in illis originale sive naturale*). » (*Ibid.*) La personne, qui rend imputable au seul homme Adam une faute que la nature ne pouvait pas commettre, se convertit immédiatement en nature, rendant ainsi coresponsable de cette faute l'humanité tout entière, transformée en une *massa perditionis*.

✕ Dans la mesure où il s'agit de tenter de transformer un péché personnel en une faute naturelle, il n'est pas surprenant que, chez Anselme comme chez Augustin, le vocabulaire du péché originel soit d'ordre végétal. Dans cette perspective, l'emploi du verbe *propagare* comme terme technique pour la transmission du péché est instructif : *propagare* signifie à l'origine « planter une bouture » et *propago* désigne la pousse ou le surcroît qui apparaît sur un arbuste (Anselme : *Sicut itaque* [la nature humaine] *si non peccasset, qualis facta est a deo talis propagaretur, ita post peccatum qualem se peccando facit talis propagatur* – p. 138). Dans le même sens, Augustin compare l'homme qui reçoit la grâce divine à une *arbor bona* et celui qui corrompt par le péché la nature humaine à une *mala arbor*. Ce n'est certainement pas un hasard si Pélage vise précisément cette métaphore végétale, lorsqu'il affirme que le péché d'Adam s'est diffusé dans l'humanité *non propagine, sed exemplo*, c'est-à-dire non pas de façon naturelle, mais personnelle.

2.8. Le dispositif qui permet de penser la dégénérescence de toute la nature par le péché d'un seul est le terme « masse ». Il est probable qu'Augustin l'ait tiré du passage cité de l'Ambrosiaster (*omnes in Adamo peccasse quasi in massa*), même si l'on trouvait déjà dans le Nouveau Testament un précédent explicite en Romains 9, 21, où le mot *phyrama*, traduit en latin par *massa*, n'a cependant aucune connotation négative et désigne la pâte avec laquelle le potier fabrique tous ses vases : « Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire avec la même masse d'argile (*luti ex eadem massa*) un vase pour un usage honorable et un vase pour un usage vil ? »

Augustin développe le concept paulinien de manière autonome, en le rapportant à la nature humaine constituée, du fait du péché d'Adam, en une seule *massa perditionis*. En effet, ce qui est essentiel, c'est que la masse ne soit pas ici, comme chez Paul, quelque chose de préexistant, mais apparaisse avec le péché, comme si celui-ci était en quelque sorte doté d'une force créatrice : *ab illa perditionis massa, quae facta est per hominem primum* (*Enchiridion*, 23, 92). Dans le *De gratia Christi et de peccato originali* l'expression revient dans ce sens deux fois, une première pour interpréter le propos de Paul dans Romains 5, 12 :

« Du moment où "par un seul homme le péché est entré dans le monde et avec le péché la mort,

qui est passée ainsi chez tous les hommes, de sorte que tous ont péché”, il est sûr que toute la masse de la damnation est devenue la possession de celui qui l’a perdue (*universa massa perditionis facta est possessio perditoris*) » (II, 29, 34)

et une seconde pour justifier la damnation des enfants morts sans baptême :

« Comment l’enfant est-il justement puni par la damnation, sinon parce qu’il fait partie de la masse de la damnation (*nisi quia pertinet ad massam perditionis*) et qu’en tant que né d’Adam il est à juste titre condamné pour cette ancienne dette ancestrale, à moins d’en être libéré, non pour s’en être acquitté, mais par la grâce ? » (*Ibid.*, 31, 36).

Mais déjà, dans les écrits précédents, l’idée de *masse* est étroitement liée au péché originel. Commentant le passage de Romains 9, 21, dans le *De diversis quaestionibus*, 68, 3, Augustin évoque la chute d’Adam, dans laquelle *natura nostra peccavit*, et en tire la conséquence que depuis lors la Providence ne forme plus les hommes selon le prototype divin, mais à partir d’une *masse luti*, qui est en réalité une *masse peccati*. Dans l’*Ad Simplicianum*, l’humanité (le *genus humanum*) apparaît plusieurs fois comme « une seule masse de péché » (*una quaedam massa peccati*) (I, 2, 16), constituée par Adam dans son intégralité comme « une seule masse de tous les hommes, qui se transmet par le truchement du péché et par la peine de la mort

(*tunc facta est una massa omnium, veniens de trahente peccati et de poena mortalitatis*). » (*Ibid.*, 2, 20)

On a observé que, dans son emploi augustinien, l'idée d'origine est plus importante que celle de nombre, qui définit plutôt le sens moderne du terme « masse ». En réalité, les deux sens sont si étroitement liés qu'ils en deviennent indiscernables. La masse du péché coïncide avec la nature humaine et celle-ci est *una massa omnium*, à la fois principe constitutif et totalité numérique des pécheurs (*massa peccatorum*). C'est d'autant plus vrai que, dans les écrits sur la prédestination, le terme, lié au thème de l'impénétrable élection divine, définit surtout un ensemble numérique : ainsi, dans le *De dono perseverantiae*, 14, 35, les non-élus, comme aussi les Juifs qui n'ont pas eu la possibilité de croire, sont laissés dans la même « masse de perdition » que les païens (*ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur, ubi Tyrii relictii sunt et Sidonii [...] In eadem perditionis massa relictii sunt etiam Iudaei, qui non potuerunt credere*) ; et encore dans les derniers livres du *De civitate Dei*, tandis que les élus obtiennent le salut, le reste, qui fait partie de la *massa damnata*, est abandonné à la damnation.

✕ Chez Augustin le terme de *masse*, en tant qu'il désigne la condition – à la fois historique et théologique – du genre humain après la chute, constitue en

quelque sorte un paradigme théologico-politique et il n'est donc pas surprenant qu'il réapparaisse dans la modernité précisément dans ce sens. Le principe schmittien, selon lequel toutes les catégories politiques modernes sont des catégories théologiques sécularisées, trouve ici une application particulièrement éclatante. Au cours du XIX^e siècle et jusqu'au moment où, en 1923, José Ortega y Gasset en diagnostique le triomphe désormais irréversible, « la masse » ou « les masses » se présentent de plus en plus souvent comme le nouveau sujet souverain, qui se substitue progressivement au peuple – peu importe ici que cette mutation soit saluée, à droite ou à gauche de l'échiquier politique, comme un phénomène positif ou comme la pire des catastrophes.

Déjà dans le corpus néotestamentaire, le mot grec pour « peuple » – *dèmos* –, malgré son importance dans la tradition politique occidentale, n'apparaît presque jamais. À sa place, nous rencontrons les mots *ochlos* (175 occurrences), traduit en latin par *turba* ou *plebs* (la traduction par « masse » au sens moderne ne serait certainement pas illégitime), *plèthos* (« multitude ») et *laos*, terme plus neutre que *dèmos*. On peut dire que la masse (*massa peccatorum*) est la forme extrême que prend le peuple dans la perspective impolitique de l'économie du salut. Quand, entre le XIX^e et le XX^e siècle, elle se sécularise pour se constituer comme le nouveau sujet des mouvements politiques, son origine théologique n'est en aucune manière démentie. La *massa perditionis*, qui, dans les termes d'Augustin, était devenue la possession des puissances diaboliques (*possessio*

perditoris), doit maintenant se libérer d'elles pour affirmer sa domination (tel est le sens ultime de la « révolte des masses »). Cependant, une fois rendues à la perspective théologique dont elles proviennent, les tentatives répétées d'émancipation des masses en notre temps ne pouvaient qu'échouer. La *massa damnata*, qui par définition ne peut se libérer toute seule, mais seulement par une intervention divine, devient nécessairement la proie des dirigeants et des partis qui s'en servent à leurs propres fins. Le sujet politique des mouvements totalitaires du xx^e siècle se termine dans l'horreur des camps et de l'extermination.

2.9. Dans la doctrine augustinienne du péché originel, il en va d'abord du sens du paradis terrestre. Si la nature humaine a été corrompue et *in peius mutata*, si l'homme a été pour cela irrévocablement chassé de sa patrie d'origine et ne peut plus y avoir accès, c'est alors le sens même du *situs deliciarum* qui doit être remis en question. Le Jardin planté en Éden, avec ses arbres, ses plantes « belles à regarder et douces à manger » et ses quatre rivières, dans la mesure où il s'agit d'une nature perdue impossible à retrouver en tant que telle, ne peut plus avoir pour l'homme aucune signification et, s'il survit, survit inutilement.

Dans la pratique exégétique d'Augustin, cette conscience s'exprime dans le changement radical de l'interprétation des passages correspondants de la Genèse. Dans un premier temps, quand la

doctrine du péché originel n'avait pas encore été pleinement élaborée, il avait composé un commentaire en deux livres (*De Genesi contra Manichaeos*) dans lequel le paradis et ses arbres étaient interprétés allégoriquement comme une figure de la *beatitudo hominis* (*his verbis etiam spirituales deliciae, quas habet beata vita, figurate explicantur* – II, 9, 12). Dans cette perspective, le péché et l'expulsion consécutive du paradis n'apparaissent pas comme une corruption définitive de la nature humaine et un exil incurable, mais comme un bien recouvrable à force de patience et d'amour. Commentant le passage sur l'expulsion, où il lisait dans la traduction latine *dimisit illum de paradiso*, Augustin écrit :

« *Bene dictum est "dimisit", non, exclusit [...]. Potest ergo videri propterea homo in labores huius vitae esse dimissus, ut aliquando manum porrigat ad arborem vitae, ut vivat in aeternum.* »

Il est bien dit « renvoya », pas « chassa »... Il semble donc que l'homme ait été renvoyé dans les épreuves de cette vie, pour qu'il ne puisse plus tendre la main vers l'arbre de vie et vivre éternellement (*ibid.*, 22, 34).

On peut accéder à l'arbre de vie, concluait-il, non seulement par l'acceptation des souffrances temporelles (*per tolerantiam temporalium molestiae*), mais aussi par l'amour (*per caritatem*) (*ibid.*, 23, 26).

Quand, bien des années plus tard, il écrit son commentaire littéral – comme le souligne le titre – à la Genèse (*De Genesis ad litteram*), sa stratégie exégétique change radicalement. Comme il l'indique dès le début, si, par le passé, juste après sa conversion, il avait interprété au sens figuré les événements dont il ne parvenait pas à trouver le sens littéral, « maintenant le Seigneur a voulu que, en scrutant plus profondément et en considérant plus attentivement ces textes, je montre moi aussi que ces faits ont été décrits au sens propre et non dans un sens allégorique » (VIII, 2, 5). Dans cette nouvelle perspective, qui coïncide avec la polémique contre Pélage et l'élaboration de la doctrine du péché originel, « le paradis, où Dieu a placé l'homme, n'est rien d'autre qu'un certain endroit de la Terre, où pourrait vivre un homme terrestre (*nihil aliud quam locus quidam intellegatur terrae scilicet ubi habitaret homo terrenus*) » (*ibid.*, 1, 1). Ce refus désenchanté de toute lecture allégorique du texte biblique est d'autant plus significatif qu'il dément une tradition qui, remontant à Philon et Origène, avait profondément influencé celui qu'Augustin considérait comme son maître, Ambroise, qui avait vu dans le paradis une allégorie de l'âme humaine et dans l'arbre de vie une image de la sagesse. Contre cette tradition, Augustin nous invite à ne pas négliger ce qui apparaît *ante oculos* :

« L'homme fut mis au paradis pour le cultiver, moyennant un travail agricole non pas laborieux, mais joyeux [...] et pour en être le gardien, en prenant soin de ne commettre aucun acte qui lui vaudrait d'en être chassé. C'est pourquoi un précepte lui fut assigné et, s'il l'eût observé, il n'aurait pas été expulsé. » (*Ibid.*, 10, 22)

À la corruption de la *natura lapsa* par le péché correspond chez Augustin la nécessité de l'Enfer. Dans *De civitate Dei*, XXI, 17 *sq.*, il réfute ceux (ironiquement appelés « miséricordieux ») qui, à la suite d'Origène, pensent que Dieu ne maintiendra pas éternellement les peines infernales ou même qu'au moment du Jugement il sauvera tous les damnés (ou au moins une partie d'entre eux : les baptisés ou ceux qui seront restés jusqu'au bout dans l'Église ou ont pratiqué l'aumône). « Puisque la vie éternelle des saints sera sans fin, il ne fait aucun doute que le châtiment des damnés ne connaîtra pas non plus de fin. » Augustin ne donne aucun autre argument que des citations de l'écriture (Matthieu 25, 41 : « Loin de moi, maudits, allez dans le feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges ») ; mais le véritable argument est que la nature corrompue ne peut disparaître et être rétablie pour toujours. Si elle pouvait être complètement rétablie, alors le péché originel pourrait être aussi pleinement racheté et effacé. Aussi, à la scission ontologique de la nature humaine, doivent correspondre d'un côté un paradis terrestre

à jamais vide et un paradis céleste pour les élus et, de l'autre, un enfer où la *natura lapsa* survivra éternellement.

2.10. Augustin se rend compte que, interprété à la lettre, le récit de Genèse 2 et 3 n'avait d'autre sens que celui d'introduire à la transgression, qui, divisant en deux parties la nature humaine, établit le paradis dans un passé à jamais perdu. Dans le onzième livre de son commentaire, au moment de finir son ouvrage (le douzième livre, dédié au paradis dans lequel Paul dit qu'il a été enlevé, a été ajouté plus tard), à propos de l'interprétation littérale du dernier verset (« Et il chassa Adam et plaça devant le paradis de la volupté un chérubin, armé d'une épée flamboyante qu'il faisait tourner, pour lui interdire l'accès à l'arbre de vie »), Augustin ne peut se soustraire à l'impression qu'à l'exception de la chute tout ce qui est dit du Jardin semble « fait inutilement » (*frustra factum esse*), à moins d'y réintroduire subrepticement une allusion allégorique au paradis spirituel (*nisi quia significat aliquid etiam de paradiso spirituali*) (*De Genesi ad litteram*, XI, 44, 55).

Avec son *frustra factum est*, Augustin avait été bon prophète. Le soupçon de l'inutilité de ce qui arrive au paradis avant et après le péché originel devait apparaître plusieurs fois dans l'histoire de la théologie et on dut suggérer autant de fois une explication stéréotypée et insuffisante. Ce passage

de la *Summa theologica* (I^a, q. 102, a. 2, arg. 3) vaut pour tous les autres :

« Un endroit où personne ne vit est inutile (*frustra est locus in quo nullum locatum continetur*), mais après le péché le paradis n'est plus le lieu du séjour de l'homme. Par conséquent, s'il était l'endroit le plus approprié pour le séjour de l'homme, il a été établi par Dieu en vain. »

La réponse que se donne Thomas – « c'est ainsi que se montre la bienveillance de Dieu envers l'homme et ce que celui-ci a perdu avec son péché » – n'est assurément pas plus satisfaisante que la réponse suggérée par Augustin. Si son seul sens est d'avoir fourni l'occasion du péché, pour tout le reste le Jardin des délices a été créé inutilement. Alors que le Royaume à venir est le paradigme central de l'histoire des hommes, le Jardin est privé par elle de toute signification.

⌘ Dans cette perspective, l'une des raisons cachées de la polémique augustinienne contre Pélage concerne précisément le statut actuel du Jardin. Si l'âme humaine a conservé, selon l'enseignement de Pélage et de Célestius, sa possibilité de ne pas pécher, l'homme est d'une certaine manière toujours en relation avec la justice originelle dont il jouissait au paradis. C'est cette relation avec le passé archétypal de l'humanité qu'il s'agit pour Augustin de rompre à tout prix. La nature humaine a été irrévocablement corrompue par le péché d'Adam et toute

Le péché de la nature

prétention à maintenir une relation avec la justice édénique est répréhensible et illusoire. Au contraire, Pélage ne se lasse pas de répéter que la possibilité de ne pas pécher est la grâce que la nature humaine a reçue à l'instant de la création et qu'elle conserve encore après la transgression adamique.

L'homme n'a encore jamais été au paradis

3.1. Si la doctrine augustinienne du péché et du paradis terrestre a fini par s'imposer dans la tradition de l'Église, il y a néanmoins dans l'histoire de la pensée médiévale des auteurs et des œuvres où le Jardin revêt une image très différente. Nous allons nous pencher en particulier sur deux de ces œuvres : le *Periphyseon* de Jean Scot Érigène et la *Divine comédie* de Dante.

On ne saurait aborder la lecture des cinq livres de l'ouvrage d'Érigène, sans signaler d'abord qu'il s'agit d'un auteur auquel s'appliquent tout particulièrement les considérations de Leo Strauss sur Maïmonide et Spinoza dans *La Persécution et l'Art d'écrire*. Conscient d'énoncer en matière théologique des thèses absolument neuves, il doit multiplier les précautions, les contradictions et les ambiguïtés et, surtout, tisser un réseau impressionnant de citations faisant autorité afin de garantir sa fidélité à la tradition de l'Église. Rien n'est plus

instructif, dans cette perspective, que son utilisation stratégique des textes d'Augustin. On peut dire, en effet, qu'à partir de son essai de jeunesse *Sur la prédestination* Érigène élabore consciemment une théologie anti-augustinienne. Dès lors, il lui est d'autant plus nécessaire de proclamer son allégeance à ce « très saint et divin théologien » (803B) et, par un savant assemblage de citations, de masquer ses divergences évidentes comme sa tentative de concilier les opinions des Grecs, représentées pour lui par Grégoire de Nysse, avec celles des Romains, « chez qui personne n'a joui d'une plus grande autorité qu'Augustin » (804D). La question devient plus brûlante dans le quatrième livre, où sa lecture de la Genèse vise à réfuter, sans jamais le dire ouvertement, la doctrine augustinienne du péché originel.

Déjà, en commentant dans le troisième livre un passage de la Genèse (« Et Dieu dit : que les eaux produisent le genre aquatique des âmes vivantes, et des volatiles volant au-dessus de la terre sous le firmament du ciel » [1, 20]), Érigène exposait une théorie de la vie d'origine platonicienne, mais qui ne correspondait pas à la pensée de son temps. Contre ceux qui prétendent que « les éléments du monde, le ciel avec ses étoiles, l'éther avec les planètes, l'air avec ses nuages et les souffles des vents, les éclairs et les autres perturbations atmosphériques, mais aussi l'eau et son mouvement fluctuant non seulement sont dépourvus d'âme,

mais aussi de toute espèce de vie » (728A), il rappelle que :

« Platon, le plus grand des philosophes, ainsi que ceux qui le suivent soutiennent non seulement qu'il y a une vie générale du monde (*generalem mundi vitam*), mais aussi qu'aucune espèce attachée à un corps ni aucun corps ne sont privés de vie et ils ont appelé cette vie âme générale ou âme de l'espèce. »

Érigène introduit ici, à côté de la notion de « vie générale », celle d'un « mouvement vital » (*vitalis motus*), qui imprègne et anime chaque être et dont aucune créature ne saurait manquer :

« Si [...] aucune substance ne peut être dépourvue du mouvement vital qui la maintient et la fait subsister, et si tout être qui se meut naturellement reçoit de la vie le principe de son mouvement, il s'ensuit nécessairement que toute créature est vie par elle-même ou participe de la vie et est en quelque manière vivante (*aut per se ipsam vita sit, aut vitae particeps et quodam modo vivens*). » (728B)

Cette vie « la plus générale », suggère Érigène avec une référence évidente à Platon, « est appelée par les sages l'âme la plus universelle du monde et par ceux qui examinent la sagesse divine vie commune » (729a). À ce stade, radicalisant la thèse platonicienne, Érigène étend cette « vie commune » également à la mort. En effet, non seulement aucune créature ne peut être privée de vie,

mais même les corps qui semblent morts pour nos sens ne sont pas, en réalité, abandonnés par la vie.

« Comme leur composition et leur formation sont l'œuvre de la vie, il en va ainsi de leur dissolution, la perte de la forme et leur retour aux éléments d'où ils furent tirés se réalisent conformément au même principe [...]. En effet, où serait la vie quand le corps se dissout, sinon dans ce même corps dissous ? De même que la vie n'est pas composée du composé, de même elle ne se dissout pas dans le dissous, ni ne renaît dans le renaissant, ni ne vivifie ce qui est uni dans son entièreté plus que ce qui est désuni en parties, elle n'est pas plus grande, c'est-à-dire plus puissante, dans le tout que dans la partie, ni plus petite dans la partie que dans le tout. La dissolution, même, que nous appelons mort physique, n'est telle que pour nos sens et pour la matière, pas pour la nature elle-même, qui reste indissociable en soi et est toujours toute dans le même instant, et ne se divise pas selon les temps et les espaces. » (729C)

Par conséquent, la vie humaine reste aussi toujours telle : « l'homme ne cesse pas d'être un homme » (*homo non desinit esse homo*). Et puisque l'homme est corps et âme, il sera toujours âme et corps, « même si les parties du corps se séparent entre elles ».

« Le corps des hommes, qu'il soit vivant ou qu'il soit mort, est le corps de l'homme (*Corpus humanum, sive vivum, sive mortuum, corpus hominis est*). De même l'âme humaine, qu'elle gouverne son

propre corps uni à elle, ou qu'elle cesse de le gouverner, comme cela semble aux sens, une fois qu'il s'est dissous en parties, ne cesse pas d'être l'âme d'un homme. » (729D-730A)

Sous la plume d'Érigène, âme et vie sont parfaitement synonymes.

3.2. C'est sur l'analyse de la vie humaine que dès lors le philosophe concentre son attention. Reprenant la distinction aristotélicienne entre vie végétative, vie sensitive et vie intellectuelle, Érigène affirme que ces trois sortes de vie se trouvent toutes chez l'homme, mais qu'elles ne constituent en réalité qu'une seule puissance, agissant « en même temps d'une manière générale dans tous les corps humains et d'une manière spécifique en chaque individu » (733D). Avec son audace habituelle, il s'arrête particulièrement sur cette vie traditionnellement considérée comme inférieure aux autres et qui, dépourvue d'intellect et de sensibilité, peut paraître comme « une non-vie ou une non-âme » (734C) : la vie végétative, qu'il appelle, pour en souligner par contraste la vitalité, « vie germinale » (*germinalis vita*).

« On ne doit pas considérer comme triviale, écrit-il, cette puissance naturelle (*vis naturalis*), qui nourrit et fait croître toutes les créatures qui tiennent à la terre par toutes leurs racines (*radicitus*) et naissent de la terre selon le nombre infini des pousses et des

plantes, et qui produit dans leurs espèces et selon la similitude de chaque genre la succession naturelle des fleurs, des fruits et des graines. » (734D)

Encore une fois, il s'agit de réaffirmer l'unité de la vie au-delà de ses divisions :

« Tous les corps qui existent dans l'univers sensible sont maintenus ensemble par le mouvement vital (*vitali motu continentur*), qu'ils se meuvent ou qu'ils restent immobiles. »

Il n'est donc pas surprenant qu'Érigène affirme alors que les âmes des animaux, du chien au chameau, du griffon au cheval, de la cigogne à la tortue, sont immortelles comme celle de l'homme.

« Si les êtres constitués d'une âme et d'un corps forment un seul genre, que nous appelons genre animal, parce qu'en lui existent en substance tous les animaux – en effet autant l'homme que le lion, le bœuf et le cheval sont en lui une seule chose et une seule substance (*in ipso unum sunt et substantiale unum*) –, comment toutes les espèces appartenant à ce genre pourraient périr et pourrait-il ne rester que l'espèce humaine ? [...] Si toutes les espèces sont une seule chose dans le genre (*in genere unum*), comment se peut-il que cette chose périsse dans une partie et perdure dans une autre ? » (737C-738A)

Se rendant compte du caractère scandaleux de sa déclaration, il cherche prudemment à en tempérer la radicalité :

« Que personne n'imagine que nous disons cela pour détruire les arguments des saints pères, mais plutôt pour chercher, dans les limites de nos forces, ce qu'il faut en garder comme valable [...]. Nous soutenons de telles choses sans préjuger les interprétations de quiconque, en engageant plutôt les lecteurs à chercher plus attentivement et à suivre ce qui leur semblera le plus probable après s'être interrogés sur la vérité. » (739B)

3.3. Après avoir traité, dans le premier livre, de la nature increée et créatrice, c'est-à-dire de Dieu comme cause de toutes choses, dans le second de la nature créée et créatrice, c'est-à-dire des causes premières, dans le troisième de la nature créée et non créatrice, c'est-à-dire des choses engendrées dans l'espace et le temps, Érigène consacre le quatrième livre du *Periphyseon* au « retour de toutes les choses dans la nature qui ne crée pas ni est créée », c'est-à-dire à la nature dans la condition dernière et première de l'immanence absolue à elle-même, quand le processus qui a conduit Dieu à sortir de lui-même dans la création a atteint son accomplissement éternel. Ici le navire de l'esprit, qui dans les livres précédents avait traversé « une mer étale, aux vagues tranquilles, sans risque de naufrage », doit au contraire se mesurer aux « eaux dangereuses encaissées dans des gorges sinueuses [...] où il est aisé de sombrer dans le brouillard des interprétations les plus subtiles, qui sont comme

les écueils invisibles où se brisent les navires » (743D).

Il s'agit, en effet, de relire le récit de la Genèse sur la création de l'homme et son séjour dans le paradis terrestre pour en comprendre la signification dernière, qui, contre l'interprétation *ad litteram* d'Augustin, ne saurait être qu'allégorique. La boussole qui permet à l'auteur de maintenir le cap sans dommage est, une fois de plus, l'unité inconditionnée de la nature (la vie) et de l'âme, de la physiologie et de la psychologie.

« Il y a, écrit-il, une nature très générale et commune à toutes choses, créée par un seul principe d'ensemble, et d'elle, comme d'une immense source, jaillissent, à travers les passages cachés de la créature physique, les ruisseaux des différentes formes de chaque chose. Cette puissance qui provient par de multiples semences des secrets de la nature, éclate d'abord dans ces semences mêmes, puis, se mélangeant aux différentes humeurs, finit par bouillonner dans les choses singulières. » (750A)

Par conséquent, le genre de tous les êtres vivants est unique, et l'homme, selon un théorème qu'Érigène ne se lasse de répéter, « a été créé dans le genre universel des animaux (*in universali animalium genere homo conditus est*) » (751A).

Ce théorème est d'autant plus risqué qu'il remet en cause le statut privilégié des hommes parmi les êtres vivants. Si l'homme a été créé dans le genre

unique des animaux, s'il est intégralement animal comme les autres êtres vivants, demande alors l'*Alumnus*, l'interlocuteur qui chez Érigène lève les objections les plus vives, « comment est-il possible que seul l'homme et aucun autre animal n'ait été créé à l'image de Dieu ? » (750C). La réponse du *Nutritor* est un chef-d'œuvre de subtilité, qui, tout en maintenant apparemment la primauté de l'homme, finit en réalité par l'annuler. Dieu a créé l'homme dans le genre des animaux, parce qu'il voulait créer toute la nature en lui (764B). La supériorité de l'homme repose sur le seul fait que tous les êtres vivants, des poissons aux reptiles et aux oiseaux, sont en lui, comme l'homme est en eux :

« Ne vois-tu pas que l'homme est dans tous les animaux et que tous les animaux sont en l'homme et que l'homme est au-dessus de tous les animaux ? » (752C)

C'est pourquoi Érigène déclare, en usant savamment de la contradiction, qu'« on peut dire à juste titre "L'homme est un animal" (*homo animal est*) et "l'homme n'est pas un animal" (*homo animal non est*) ». À la radicalité de la première thèse, qui découle nécessairement de l'unité indissociable de la vie, répondent, pour motiver la seconde, les clichés de la tradition ecclésiastique :

« Dans sa partie la plus élevée, la raison, l'intellect et le sens interne [...] il dépasse tout ce qui est compris dans la nature des animaux. » (753A)

Mais à la question de l'*Alumnus* qui demande si cela veut dire qu'il y a deux âmes en l'homme, une âme animale et l'autre créée à l'image de Dieu, le *Nutritor* répond sans réserve (*firmissime teneo*) que l'âme humaine est unique et indivisible :

« Elle est tout entière elle-même partout (*tota enim in se ipsa ubique est*). Elle est toute vie, tout intellect, toute raison, tout sens, toute mémoire, elle vivifie tout entière le corps, le nourrit, le conserve, le fait croître (*tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget*). » (754C)

Aussi, tout en restant une, peut-elle recevoir beaucoup de noms, selon le nombre de ses mouvements :

« Lorsqu'elle se meut autour de l'essence divine, on l'appelle entendement, esprit et intellect ; au moment où elle considère la nature et les causes des choses créées, on l'appelle raison ; quand elle perçoit par les sens du corps les formes des êtres sensibles, on l'appelle sensation ; quand elle accomplit ses mouvements cachés dans le corps à la ressemblance des animaux rationnels, en le nourrissant et en le faisant croître, on l'appelle d'habitude la vie ; mais dans tous ces mouvements elle est tout entière partout. » (754D)

Érigène peut alors laisser discrètement à l'*Alumnus* la tâche d'énoncer la thèse qui annule toute différence en l'homme entre l'animal et le divin :

« Donc l'âme fut tout entière produite à partir de la terre dans le genre des animaux et tout entière créée à l'image de Dieu (*Tota igitur et in genere animalium de terra producta est et tota ad imaginem Dei facta*). » (*Ibid.*) Quelques lignes plus loin le *Nutritor* explicite cette thèse dans le théorème qui résume le plus complètement la nouveauté de la pensée d'Érigène :

« Ne sois donc pas troublé par ce que nous avons dit à propos de la nature humaine, qui est intégralement partout elle-même : toute image de Dieu dans l'animal et tout animal à l'image de Dieu (*imaginem in animal tota et animal in imagine totum*). Tout ce que son créateur a créé originellement en elle reste intact dans sa totalité (*totum integrum manet*). » (761B)

Il est significatif qu'à la question de l'*Alumnus* qui lui demande pourquoi Dieu n'a voulu créer que l'homme à son image et non les autres créatures, le *Nutritor* ne peut que répondre : « J'avoue l'ignorer complètement (*fateor me omnino ignorare*). » (764B)

3.4. C'est à partir de la ferme position de ces prémisses, qu'Érigène peut procéder à son interprétation si originale du paradis terrestre et du péché. Contre Augustin qui ne connaît qu'une création et « affirme dans tous ses livres que le corps du premier homme avant le péché était et

reste un corps animal et terrestre » (803B), Éri-gène, invoquant l'autorité de Grégoire, semble dissocier la création, en soi unique, en deux moments. Le corps créé dans la première création était spirituel et immortel, « semblable à celui que nous aurons dans la résurrection » (800A) ; le corps corruptible et mortel fut ajouté au premier dans une seconde création consécutive au péché. Toutefois – et c'est ici que réside la subtilité de la doctrine – puisque chez Dieu « il n'y a ni passé ni futur ni de temps intermédiaire entre eux, car toutes les choses lui sont contemporaines (*ipsi omnia simul sunt*) » (808B), parler d'un avant et d'un après le péché n'a de sens que pour le caractère incertain et variable de nos pensées, soumis aux catégories temporelles. Ce qui s'est vraiment passé, c'est que

« Dieu, avant même que l'homme pèche, a créé dans l'homme et avec l'homme les conséquences du péché, de sorte que, parmi les qualités créées chez l'homme, certaines étaient conçues comme l'œuvre de la bonté divine [...] et d'autres, en revanche, comme l'œuvre d'un crime connu à l'avance. » (807C)

Les conséquences du péché – un corps animal, terrestre et corruptible, le mode de procréation semblable à celui des bêtes, le besoin de nourriture et de boisson, etc. – ne sont pas survenues, comme dans le paradigme augustinien, en tant que punition pour un péché qui a contaminé à un moment

précis la nature humaine. Elles ont été créées, en une sorte d'ironie sublime, par la sagesse divine avant tout événement pécheur, comme un corps animal qui a été ajouté au premier non comme un second corps, mais comme un vêtement changeant et périssable qui revêt toujours déjà le corps spirituel.

« En effet, unique est le corps qui, uni d'une manière connaturelle et substantielle à l'âme, compose l'homme. » (803A)

Considérons les implications de cette doctrine singulière. Si les conséquences du péché ont été créées par Dieu avant lui, comme partie d'une unique nature humaine qui, même dans son animalité, est toute à l'image de Dieu, alors la possibilité même d'un péché originel au sens d'Augustin est détruite à la base. Selon sa stratégie habituelle, le *Nutritor* cite ici Augustin pour lui faire anticiper les corollaires qu'Érigène entend tirer de ses propres théorèmes. Si Augustin, dans le *De civitate Dei* (XIV, 26) a écrit que « l'homme vivait (*vivebat*) au paradis » et non qu'il « vécut » (*vixit*) ou « avait vécu (*vixerat*) au paradis », c'est parce qu'il utilise le verbe au sens inchoatif,

« comme s'il avait dit ouvertement "il commençait à vivre au paradis"... En effet, cette sorte de temps prétérit est appelé inchoatif par ceux qui examinent soigneusement le sens des temps verbaux : il

indique le début ou le désir de quelque chose qui ne s'est en aucune manière accompli ». (808D-809A)

La thèse inédite que propose alors Érigène est que l'homme n'a jamais vraiment séjourné au paradis. La vie d'Adam au paradis doit être comprise, selon le sens inchoatif du verbe, comme si elle se référait à l'avenir et non au passé. Comme Augustin – convoqué une nouvelle fois pour prouver une doctrine opposée à la sienne – a écrit dans son commentaire à la Genèse que le diable n'a jamais été heureux parmi les anges, mais a chu dès le début de la création, rien ne nous empêche de penser que « l'homme, sans aucun intervalle de temps, sans aucun acte sensible, n'a été au paradis où il avait été naturellement créé, mais a immédiatement quitté le chemin de la vérité (*mox de via veritatis deviasse*) » (812B). Tout ce que l'Écriture sainte raconte comme étant arrivé au paradis « est à comprendre comme s'étant produit en dehors du paradis et après le péché (*extra paradisum et post peccatum fuisse intelligenda*) » (833C).

Le fait est – et ici Érigène abat son jeu – que le paradis, comme Origène et Ambroise l'avaient déjà suggéré, n'est pas un lieu réel, sur la Terre et peuplé d'arbres, mais doit être compris allégoriquement comme la nature humaine elle-même :

« Avec le mot “paradis” l'écriture divine a exprimé de façon figurée la nature humaine faite à l'image de Dieu. Le vrai jardin de Dieu est cette

L'homme n'a encore jamais été au paradis

nature qu'il a créée en Éden à son image et à sa ressemblance [...]. La terre fertile de ce jardin était un corps immortel en puissance [...]. Et l'eau de cette terre capable de toutes les formes était la faculté sensitive d'un corps incorruptible. » (822A)

Mais s'il en est ainsi, si le Jardin n'est rien d'autre que la nature humaine, alors l'homme n'est jamais entré dans sa nature ou en est toujours déjà sorti. Que l'homme ne soit encore jamais entré au paradis, que ce que l'écriture raconte du péché et de la chute doive être compris comme étant arrivé en dehors du paradis, cela signifie que le péché a eu lieu en dehors de la nature humaine, qu'elle n'est ni n'a jamais été contaminée : « Si le paradis est le jardin de Dieu dans les délices, déclare le *Nutritor*, la nature humaine créée à l'image de Dieu n'a pas été déformée par quelque contact avec le péché. » (837A)

Il est difficile d'imaginer un pélagianisme plus extrême, qui nie à la racine la doctrine augustinienne de la nature corrompue et une fois pour toutes *facta peccatrix* par la faute d'Adam.

« Comme la bonté divine se trouve entièrement dans toutes les créatures qui en participent et qu'il n'est pas d'iniquité, de sottise ou d'ignorance qui puisse les empêcher de pénétrer dans la totalité de la création, la nature humaine (*humanitas*) est présente chez tous les hommes et est toute en tous, qu'ils soient bons ou mauvais. Elle n'est pas récusée par la sottise de l'un ni entretenue par l'iniquité de l'autre,

elle n'est pas corrompue par le vice ou polluée par la souillure de qui que ce soit. Pure chez tous, elle n'enfle pas chez les orgueilleux ni ne s'avilit chez les pusillanimes, elle n'est pas plus grande dans les corps plus grands ni plus petite chez les plus petits, mais, également chez tous elle est égale à ceux qui en participent n'est pas meilleure chez les bons qu'elle ne l'est chez les méchants, ni pire chez les méchants qu'elle ne l'est chez les bons, ou plus intacte dans les corps intacts qu'elle ne l'est en ceux qui, pour une raison quelconque, perdent leur intégrité ou ne pas l'obtiennent pas. » (942C)

Cette incorruptibilité de la nature humaine par rapport au péché s'étend, avec une évidente reprise de thèmes propres à Origène, au châtement que la tradition assigne au péché.

« La nature humaine, dans la mesure où elle est libre et totalement exempte de tout péché, est universellement libre et exempte de toute punition du péché. » (943C)

Alors que les juges des procès séculiers punissent le corps en même temps que le crime, Dieu punit « ineffablement » le crime et non la nature. Dans tous les cas, « aussi bien chez les justes que chez les impies, la nature humaine sera toujours sauve, intacte et non contaminée » (946A).

3.5. La nature humaine créée dans le genre animal à l'image de Dieu (c'est-à-dire le paradis) est

– tel est le sens ultime de la thèse d'Érigène – toujours déjà présente dans son intégralité et, cependant, l'homme n'est pas encore entré en elle ou en est toujours déjà sorti. Ce que l'on appelle péché est cette sortie, qui précède en réalité tout acte peccamineux. Commentant le passage de Luc 10, 30 : « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho et il tomba au milieu des voleurs », Érigène le lit comme une allégorie de la sortie de l'homme du paradis, c'est-à-dire de sa nature :

« Il ne dit pas en effet : “Un homme était à Jérusalem et tomba au milieu des voleurs.” Si la nature humaine était restée à Jérusalem (c'est-à-dire au paradis), elle n'aurait certainement pas rencontré les voleurs (c'est-à-dire le démon et sa suite) [...]. Dans ce passage, il faut comprendre que l'homme est tombé en lui-même avant d'être tenté par le diable. Ce n'est pas seulement cela qu'il faut comprendre, mais aussi que ce n'est pas dans le paradis, mais en en sortant (*descendente eo*) et alors qu'il abandonnait de sa propre volonté le bonheur du paradis (le mot Jérusalem signifie la vision de la paix) et qu'il descendait à Jéricho (c'est-à-dire en ce monde), qu'il fut frappé par le diable et dépouillé. » (811C)

Il n'y a pas de péché qui puisse corrompre la nature humaine, parce que l'homme est toujours déjà *descendens*, en train de sortir d'elle. Le mal est cette « descente » et, comme tel, il ne saurait avoir aucune cause naturelle. La seule cause du mal est la volonté :

« Les péchés ne sont pas naturels, mais volontaires (*non enim peccata naturalia sunt, sed voluntaria*). La cause de tout le péché, chez l'ange comme chez l'homme, est sa propre volonté perverse (*propria perversaque voluntas*). Mais la cause de cette volonté perverse ne se trouve pas dans les mouvements naturels de la créature rationnelle. En effet, le bien ne peut être la cause du mal et celui-ci est, par conséquent, privé de cause et dépourvu de toute origine naturelle. » (944A)

Avec une intuition qui anticipe la doctrine spinoziste, le mal, « qui n'existe pas dans la nature des choses » est défini par Érigène non comme une substance, mais comme « un défaut de puissance (*intimae virtutis defectus*) » (*ibid.*). Il ne consiste en rien d'autre qu'en un abus des biens contenus dans la nature humaine (*praeter naturalibus bonis abusionem*) (975B). Ce qui peut être puni est donc le mouvement de la volonté, non celui de la nature, qui

« existe en soi partout et chez tous ceux qui en participent en raison d'une participation bonne, sauve, entière, saine, non contaminée, incorruptible, impassible et immuable au souverain bien, partout heureuse, glorieuse chez les élus, où elle est divinisée, excellente chez les réprouvés, qui sont contenus en elle afin que leur propriété substantielle ne soit pas réduite à néant ». (944B)

3.6. Examinons maintenant le statut singulier qu'Érigène assigne au paradis terrestre. Puisqu'il

coïncide avec la nature humaine, il existe de tout temps, bien que non nécessairement sous la forme d'une étendue de terre, et il ne cessera jamais d'exister. Quant à l'homme – c'est-à-dire l'être vivant qui n'a pas encore eu accès à sa propre nature, puisque, abusant de ses biens, il l'a toujours déjà abandonnée – il finira nécessairement par y faire retour, lorsque toutes les choses seront retournées à leur cause. Le paradis – la nature humaine – est ce à quoi l'homme doit faire retour sans y avoir jamais réellement été. D'autre part, le retour ne doit pas s'entendre au sens temporel, mais a toujours déjà eu lieu, de sorte que la sortie et le retour sont co-présents. Il n'est alors pas surprenant que, déjà dans le deuxième livre du *Periphyseon*, Érigène ait pu formuler la thèse audacieuse, que les humanistes ne reprendront qu'au XVI^e siècle, selon laquelle le paradis n'est pas en réalité différent de la Terre, car leur seul et unique fondement réside dans les causes premières :

« Le paradis, écrit-il, ne se distingue pas de ce monde terrestre habitable par le volume ou par l'espace, mais uniquement par une manière différente d'y séjourner et par un degré différent de béatitude. Même le premier homme, en effet, s'il n'avait pas péché, aurait pu vivre heureux sur la Terre, car dans les causes primordiales, la Terre et le paradis ont un seul et même fondement. » (538b)

C'est pourquoi « tous les hommes entreront au paradis, comme dans un temple immense dédié

au bonheur, chacun selon la part qui lui revient » (982B). Et ce temple – la nature humaine et la terre – dans lequel l'homme se trouve toujours déjà, mais où il n'est encore jamais entré, est aussi l'endroit où Dieu habite :

« En effet, Dieu n'habite pas ailleurs que dans la nature humaine et dans la nature angélique, et c'est seulement à elles qu'est donnée la contemplation de la vérité. » (*Ibid.*)

Il est curieux que la réflexion théologique sur la nature humaine coïncide tellement avec celle sur le sens du paradis terrestre et sur la réalité de la transgression originelle, que l'on peut dire que le concept même de « nature humaine » est élaboré par les théologiens en relation étroite avec la notion de péché et en tire son ambiguïté constitutive. Dans la tradition augustinienne, qui a fini par l'emporter dans l'Église latine, nature et péché sont indissolublement liés et la nature humaine est irrémédiablement scindée en une nature originaire, désormais perdue, et une *natura lapsa*. Le paradis est, par conséquent, un véritable lieu historique, où l'homme a été placé par Dieu, mais dont il est sorti pour toujours quand le péché a contaminé sa nature. Il est maintenant, exactement comme la nature d'avant la chute, pour toujours inaccessible, et le chérubin à l'épée de feu veille à ce que l'homme ne cherche pas à s'y introduire indûment. La seule possibilité de rétablir en quelque mesure

L'homme n'a encore jamais été au paradis

la nature originelle incurablement corrompue, est, en effet, confiée à une histoire et une économie du salut – dans laquelle l'Église opère par les sacrements – et à un autre paradis, le paradis céleste, qui ne coïncide pas avec le premier et est réservé – dans l'avenir et jamais dans le présent – aux seuls élus. La *natura lapsa* continue et continuera à exister en enfer, où elle subit éternellement sa peine.

Dans le deuxième modèle, qui est celui d'Érigène, le paradis – c'est-à-dire la nature humaine – est totalement étranger au péché et l'histoire de la chute racontée dans la Genèse doit être comprise comme s'étant produite hors de lui. Il n'y a pas à proprement parler d'histoire de salut, parce que la nature humaine est toujours déjà sauvée. Le paradis – la vie dans toutes ses formes – n'a jamais été perdu : il est toujours à sa place et reste comme le modèle intact du bien même dans l'abus continu qu'en fait l'homme, sans parvenir en aucun cas à le corrompre. Le paradis céleste, qui ne se distingue pas du paradis terrestre, où l'homme n'a pas encore pénétré, coïncide avec le retour à la nature originelle, qui, intacte et indemne de toute atteinte, attend depuis le début des temps toute l'humanité.

La forêt divine

4.1. On a déjà remarqué que, dans la *Divine comédie*, le paradis terrestre et la rencontre avec Matelda avaient une fonction centrale. C'est ici, écrit Giovanni Pascoli, dans l'« admirable vision » du jardin, que

« Dante s'est retrouvé, a trouvé sa Matelda, son art, son poème : son poème, qui passe d'une selve à une forêt et de la forêt à l'empyrée ; son poème, dont le centre est la forêt où est cette Matelda, qui unit en elle la vie active et la vie contemplative [...]. » (Pascoli, p. 539)

Cependant, c'est sur cet épisode déterminant où les motifs poétiques et théologico-philosophiques se mêlent si intimement, que les exégètes ont montré, à de rares exceptions près, leur insuffisance. Pour ce qui concerne le personnage de Matelda, qui est pourtant selon toute évidence une invention poétique, ils se sont presque exclusivement contentés, en cédant à la tentation du commérage,

d'identifier une personne réelle portant le même nom – que ce soit, sans raison apparente, la Comtesse Mathilde de Canossa ou, de manière tout aussi peu motivée, les religieuses bénédictines Mathilde de Hackenborn et Mathilde de Magdebourg ou enfin, plus simplement, « une gracieuse dame florentine ». En outre, dans ce cas encore, les idées de Dante sont constamment ramenées à celles des théologiens contemporains – en particulier Thomas. Même l'un des commentateurs les plus perspicaces, Charles Singleton, qui a consacré à l'épisode du paradis terrestre et à la figure de Matelda un livre certes précieux, a soin de préciser que Dante n'invente pas ses théories, mais les accepte « puisqu'il s'agit de notions déjà existantes dans la pensée et la doctrine de son temps » (Singleton, p. 25). Comme si la pensée de Dante (qui tient, d'ailleurs, à se définir explicitement plusieurs fois comme philosophe) n'était pas, en vertu de son originalité, son inventivité et sa cohérence, infiniment supérieure à celle des philosophes scolastiques qui étaient ses contemporains, y compris Thomas ; et comme si l'*inventio* ne faisait pas partie intégrante de la pratique poétique, qui se réduirait autrement à la tâche inutile d'affubler d'oripeaux rhétoriques des idées trouvées par d'autres.

Ce qui témoigne de cette originalité et de cette inventivité, c'est tout d'abord sa description de « l'ancienne forêt » du paradis terrestre, qui, si elle

partage certains aspects avec les représentations traditionnelles, s'en éloigne à tel point, que l'on peut dire que l'image qui en résulte est radicalement nouvelle, sinon hérétique. Non seulement les quatre fleuves de la Genèse 2, 10-14, Pishon, Gihon, Tigre et Euphrate, qui sont une composante essentielle de toutes les descriptions, ont disparu, remplacés par deux autres, appelés maintenant Léthé et Eunoé, qui jouent un rôle important dans l'itinéraire de Dante vers l'innocence ; non seulement sur Édén brillent quatre étoiles (qui sont aussi des nymphes), dont la Genèse ne fait pas mention ; mais – ce qui est vraiment inouï – le jardin, qui, selon une tradition constante, doit être vide ou en qui seuls Élie et Énoch ont trouvé une demeure provisoire, est habité par une femme amoureuse qui chante et qui danse : « Une dame seulette, qui chante et va cueillant de fleur en fleur / dont était peint tout son chemin » (*Purgatoire*, XXVIII, 40-42), « en chantant comme une femme éprise » (XXIX, 1). La rencontre avec cette jeune fille est décrite comme une rencontre amoureuse, non seulement parce que dans ses yeux brille la même lumière qui luit « sous les cils » de Vénus frappée de la flèche d'Éros (v. 64-66), mais aussi parce que Dante semble brûler du même amour, puisqu'il peut se comparer à Léandre épris d'Héro (v. 73-75). Comme on l'a suggéré, toute la scène rappelle le genre lyrique de la « pastourelle », dans lequel le poète, errant dans les champs, décrit sa

rencontre avec une jeune fille amoureuse. La suggestion est d'autant plus convaincante que la description de la dame dans le Paradis (« Une dame seulette, qui va [...] chantant comme une femme éprise ») semble évoquer intentionnellement les vers correspondants de la « pastourelle » de Guido Cavalcanti *Dans un bosquet j'ai trouvé une bergère*, que Dante ne pouvait pas ne pas connaître : « qui seule allait par le bosquet », « chantait comme si elle était éprise ».

Si cela ne signifie pas que l'on doit voir en Matelda une allégorie de l'amour courtois, il est néanmoins certain qu'elle a tellement affaire avec l'univers de la lyrique amoureuse, que l'on a pu parler à juste titre du « stilnovisme de fond de cet épisode ». À condition toutefois de ne pas oublier que – comme Dante ne se lasse pas de le répéter dans le *Banquet* – l'amour, que les Intelligences qui meuvent le ciel de Vénus soufflent sur les « âmes d'ici-bas » (II, V, 13), est inséparable de la philosophie et du bonheur qui en découle, et dont il est pour ainsi dire la forme (« l'amour est la forme de la Philosophie ») (III, XIII, 10).

4.2. Ce sera mettre en œuvre un bon principe que de suspendre pour le moment toute hypothèse interprétative et de s'en tenir à ce que Dante lui-même nous dit directement ou non. En effet, il se trouve qu'il énonce sans nul doute possible ce qu'est pour lui le sens du paradis terrestre dans un

passage du *De monarchia* (III, xv, 7). Exposant la doctrine des deux béatitudes qui constitue l'un des pivots de sa pensée, il écrit :

« L'ineffable Providence a assigné à l'homme deux fins à atteindre : la béatitude en cette vie, qui consiste dans la mise en œuvre de sa propre vertu et est représentée par le paradis terrestre ; et la béatitude de la vie éternelle, qui consiste en la jouissance de la vision de Dieu, à laquelle la vertu ne peut atteindre qu'avec l'aide de l'illumination divine, et que l'on doit comprendre comme le paradis céleste (*Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos : beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur ; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celeste intelligi datur*). »

Le paradis terrestre est donc une figure ou une allégorie de cette béatitude de la nature humaine que Dante appelle ailleurs, pour sa part, aussi « civile » (« la nature humaine n'a pas une seule béatitude, mais deux, celle de la vie civile et celle de la vie contemplative ») (*Banquet*, II, IV, 10). Le qualificatif « civil » est important, car il implique que – malgré le silence des exégètes à cet égard – l'épisode du paradis terrestre ne concerne pas seulement la vie de l'individu nommé Dante, mais a aussi une signification immédiatement politique,

qui concerne l'humanité dans son ensemble (l'*humana civitas* du *De Monarchia*, I, III, 1).

Puisque les deux plans – individuel et collectif – sont étroitement liés, nous allons essayer de les examiner sans jamais oublier leur parallélisme. En ce qui concerne l'itinéraire de l'homme Dante, on observera d'abord qu'une simple lecture attentive révèle une correspondance singulière entre la « forêt obscure (*selva oscura*) », où le poète s'est égaré au début du poème et la « forêt antique (*selva antica*) » du jardin. Non seulement la forêt du Paradis n'est pas moins obscure que la première (« sous l'ombre perpétuelle, qui jamais / ne laisse passer un rayon de soleil ou de lune » [*Purgatoire*, XXVIII, 32-33]), mais à peine est-il entré dans la forêt que le poète semble citer discrètement l'*Enfer*, I, 10 : « car je ne pouvais revoir où j'étais entré », « Je ne saurais redire comment j'y suis entré » (notons l'analogie : revoir/redire ; les deux verbes renvoient significativement à un déjà-vu et un déjà-dit). Le sommeil qui pèse sur l'esprit du poète à l'orée de la forêt obscure (« tant j'étais alors plein de sommeil » [v. 11]) revient surprendre le poète au seuil du paradis terrestre, même si cette fois la torpeur est porteuse de présages (« le sommeil m'a saisi ; le sommeil qui souvent, / avant les faits, connaît les nouvelles » [*Purgatoire*, XXVII, 92-93]). Même quand il s'agit de marquer un contraste, la symétrie de la triple épithète (« La divine forêt épaisse

et vivante » [XXVIII, 2] ; « cette selve sauvage, âpre et forte » [*Enfer*, I, 5]) souligne une correspondance qu'on ne saurait laisser échapper.

C'est comme si Dante voulait nous suggérer que les deux forêts n'en font en réalité qu'une seule, une fois comme lieu d'amertume et de mort (« Elle est si amère que guère plus ne l'est la mort ») et une autre comme lieu de douceur et de vie (« la douce brise », « épaisse et vivante »). Autrement dit, la forêt dans laquelle le poète s'est égaré au début du poème est ce jardin même où il devra se retrouver. Et si le paradis terrestre n'est, comme nous le savons, qu'une représentation de la « béatitude de cette vie », cela signifie que l'homme Dante – et avec lui toute l'humanité – s'est perdu dans ce bonheur qui lui a été assigné comme fin de sa vie terrestre. Ainsi, l'avertissement de Virgile au seuil du paradis : « Prends maintenant ton plaisir pour guide » (*Purgatoire*, XXVII, 131) acquiert tout son sens : maintenant que son intelligence a été rendue à sa rectitude originelle (« libre, droit et sain est ton jugement », v. 140), ce qui va diriger Dante sera ce plaisir même où il s'était perdu au début. Si l'intellect et l'amour sont pour lui indissociables, alors Dante, comme poète, s'est perdu dans la béatitude amoureuse même qui faisait la matière de ses poèmes (cela suffit à donner raison au « stilnovisme de fond » que les érudits ont trouvé dans la description du Jardin). Et de même qu'il s'y était perdu, c'est en elle – c'est-à-dire

dans le paradis terrestre qui en est la figure – qu'il devra se retrouver.

4.3. Le texte cité du *De monarchia* énonce clairement, en reprenant une définition aristotélicienne, en quoi consiste le bonheur : dans l'exercice de sa propre vertu (*in operatione propria virtutis*). Comment cette opération peut s'effectuer et comment elle est intimement liée à l'amour, un passage du *Banquet* (IV, XXI-XXII) le précise lorsqu'il s'agit de « parler du bonheur humain et de sa douceur ». Dante y développe une théorie de « l'appétit naturel », que « les Grecs appellent *hormen* » et qui « jaillit de la grâce divine » ; comme chez Érigène, cet appétit ne se différencie pas à l'origine de « ce qui vient nûment de la nature », c'est-à-dire de l'impulsion vitale qui conduit tous les corps vivants à s'aimer eux-mêmes, mais ensuite, « dans l'exercice de cet appétit », celui-ci dirige son amour vers la meilleure partie de lui-même, c'est-à-dire l'âme et la raison.

« Par conséquent, si l'esprit fait toujours ses délices de l'usage de l'objet aimé, qui est fruit de l'amour, et si c'est dans l'objet le plus aimé que réside l'usage le plus délectable, l'usage de notre âme nous est le plus délectable. Et ce qui nous est le plus délectable, c'est notre bonheur et notre béatitude [...]. » (*Ibid.*, XXII, 9)

L'exercice de sa propre vertu, en quoi consiste le bonheur dont le paradis terrestre est la figure, coïncide avec « l'usage de la chose aimée » – autant dire que c'est essentiellement un acte d'amour. C'est pourquoi la femme que rencontre Dante dans le paradis terrestre est une femme amoureuse ; c'est pourquoi Matelda, qui est l'emblème du bonheur édénique, a affaire avec l'amour. Et le poète doit retraverser de façon nouvelle dans la « forêt divine » cette expérience d'amour dans la « selve obscure » où il s'était initialement perdu.

4.4. Dante ne se borne pas à nous signaler que le paradis terrestre est la figure de la béatitude ici-bas. Par la bouche de Matelda, il instaure une correspondance singulière entre le Jardin de la Genèse et l'Âge d'or chanté par les poètes païens. Selon le « corollaire » que la femme amoureuse ajoute à ses explications sur la géographie du paradis, « ceux qui dans les temps anciens chantèrent / l'Âge d'or et ses félicités, / rêvèrent peut-être de ce lieu sur le Parnasse » (*Purgatoire*, XXVIII, 139-141). Cette correspondance est d'autant plus significative que Dante avait évoqué un peu plus tôt (XXII, 70-72) l'Âge d'or, que Virgile, dans la IV^e *Églogue*, appelle *Saturnia regna* et dont il annonce prophétiquement le retour. Dante met même dans la bouche de Stace les versets virgiliens en question, traduits presque mot à mot :

« quand tu as dit : “Le siècle se renouvelle ; / la justice revient ainsi que le premier âge de l’homme, / et du ciel descend une race nouvelle” ». Il n’est pas moins significatif que, dans son traité politique, composé probablement dans les mêmes années que la *Divine comédie*, Dante ait évoqué l’Âge d’or (*optima tempora, quae etiam aurea nuncupabant*) à propos de la justice, en citant une nouvelle fois les vers de l’*Églogue* :

« En outre, le monde est bien mieux disposé lorsque la justice y est plus puissante. C’est pourquoi Virgile, souhaitant louer le siècle qui semblait naître à son époque, chantait dans ses *Églogues* : *Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna*. On appelait « vierge » la justice, qu’ils appelaient également Astrée ; et ils nommaient « règnes de Saturne » les temps meilleurs, qu’ils appelaient aussi d’or. » (*De monarchia*, I, XI, 1)

Si nous devons prendre au sérieux ces correspondances – et on ne voit pas pourquoi nous ne devrions pas le faire –, cela signifie que, pour Dante, le paradis terrestre, figure de la béatitude sur Terre, était aussi le lieu de la justice originelle de la nature humaine, que les Anciens concevaient comme une jeune (*virgo*) nommée Astrée. Cela a conduit Singleton à voir en Matelda une personification de la justice originelle, ce qui est certes possible (d’autant que Dante la compare explicitement à une « vierge ») (*Purgatoire*, XXVIII,

57), à condition, toutefois, de ne pas oublier qu'il s'agit d'une création complexe, à laquelle Dante semble accorder, comme d'ailleurs à Béatrice, une extraordinaire richesse symbolique. Dans tous les cas, les significations possibles de cette figure sont étroitement liées : la béatitude terrestre, l'usage amoureux dans lequel elle se traduit, la justice naturelle qui ressortit à l'« humaine racine ».

4.5. L'évocation de la « vierge » et de l'Âge d'or dans le *De monarchia* suggère que Matelda et le paradis terrestre ont également, comme on pouvait s'y attendre, un sens politique. En effet, au début du traité, Dante se demande quelle est la fin du genre humain et, conformément à ce que nous savons déjà, l'identifie à une « certaine opération propre à toute l'humanité (*aliqua propria operatio humane universitatis*) » (I, III, 4). Puisque ce qui définit la nature humaine n'est pas le fait d'être simplement animée, comme le sont aussi les plantes, ni d'être capable d'apprendre, comme le sont aussi les animaux, ni d'être toujours intelligente en acte, comme le sont les anges, mais d'être capable de comprendre au moyen de l'intellect possible (c'est-à-dire d'avoir la puissance ou la possibilité de penser – *esse apprehensivum per intellectum possibilem*) (*ibid.*, 6), alors l'opération propre au genre humain sera de mettre en acte toujours toute la puissance de l'intellect possible (*proprium opus humani generis totaliter accepti*

est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis) (*ibid.*, IV, 1).

Dante reprend ici un thème averroïste, pour en déduire la nécessité de la monarchie universelle, dans la mesure où la puissance de l'intellect possible ne peut être mise en œuvre par un seul homme ni une seule cité, mais exige la *multitudo* du genre (« puisque cette puissance ne peut être mise simultanément en acte ni par un seul homme ni par aucune communauté particulière, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude, par laquelle toute cette puissance soit mise en œuvre [*necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur*] ») (*ibid.*, III, 8). Comme la réalisation de la fin du genre humain coïncide avec le bonheur, on comprend pourquoi le traité, juste avant de se conclure, mentionne, comme nous l'avons vu, le paradis terrestre comme une figure de la « béatitude en cette vie ».

Le thème de l'intellect possible avait déjà été évoqué – quoique non dans son sens politique – dans le *Banquet* (puis repris dans le discours de Stace in *Purgatoire*, XXV). En se demandant comment la « bonté » descend dans la nature humaine, Dante en expose ici une véritable doctrine de la formation du fœtus et de « l'âme génératrice », qui unit ce que nous définirions comme une embryologie *in nuce* à des motifs philosophiques et théologiques :

« Je dis donc, écrit-il, que lorsque la semence humaine tombe dans son réceptacle, c'est-à-dire dans la matrice, elle porte avec elle la vertu de l'âme génératrice, la vertu du ciel et la vertu des éléments liés, c'est-à-dire la constitution physique ; puis elle mûrit et dispose la matière à la vertu formatrice, produite par l'âme de l'engendrant ; et la vertu formatrice prépare les organes à la vertu céleste, qui tire de la puissance de la semence de l'âme vivante. » (Banquet, IV, XXI, 4)

C'est ici que Dante, tout en s'écartant d'Averroès, introduit la fonction décisive de l'intellect possible ou matériel, qui dans l'histoire de la pensée est restée liée au commentateur par excellence d'Aristote, qu'il rencontrerait dans la « famille philosophique » du premier cercle :

« Laquelle, sitôt qu'elle est produite, reçoit par la vertu du moteur céleste l'intellect possible ; lequel potentiellement amène à soi toutes les formes universelles. » (*Ibid.*, 5)

L'opération, dans l'exercice de laquelle tient le bonheur de l'individu comme du genre humain, coïncide avec la mise en œuvre de cette puissance intellectuelle, où, comme la canzone *Amor che ne la mente mi ragione* a soin de le préciser, l'amour « fait son opération » (en accord avec Cavalcanti, qui, dans son chef-d'œuvre doctrinal, y avait situé l'origine de l'amour : « il vient d'une forme vue que l'on saisit / qui prend dans l'intellect possible /

comme en un sujet sa place et sa demeure »). Il ne sera donc pas déplacé d'ajouter aux significations figurées de Matelda (qui sont les différentes faces d'une même vérité) celle d'être une personnification de l'intellect possible, dans son double sens, tant collectif qu'individuel.

4.6. Essayons maintenant de définir le paradis terrestre chez Dante par rapport à la tradition théologique et, notamment, à la doctrine du péché originel. Certes, le Jardin est aussi pour Dante un endroit situé sur Terre, au sommet d'une très haute montagne de l'hémisphère austral ; mais, comme nous l'avons vu, il diffère radicalement du paradis décrit dans la Genèse. Tout d'abord, il n'est pas inhabité et comporte deux cours d'eau qui, non seulement ne correspondent pas aux quatre fleuves nommés dans les Écritures saintes, mais qui, à y regarder de plus près, sont totalement incompatibles avec le paradis terrestre qu'elles décrivent. En particulier le premier qui s'appelle significativement le Léthé, « ôte la mémoire du péché », ce qui est doublement impossible, s'il se trouvait vraiment dans le paradis de la Genèse : d'abord parce que, de cette façon, le Jardin aurait déjà contenu en soi la prédiction du péché, ensuite parce que, comme le fait Dante, Adam et Ève auraient alors pu s'y immerger et oublier leur faute. Bien que les commentateurs ne semblent pas avoir noté cette contradiction évidente, nous devons en conclure

que le fleuve décrit par Matelda a été introduit dans le paradis ultérieurement, pour remplacer ceux de la Genèse. De plus, il manque – ce qui est particulièrement significatif – toute mention du chérubin à l'épée flamboyante qui garde l'entrée du jardin. Dante – qui représente l'humanité – peut y accéder sans en être empêché.

Le paradis dans lequel Dante rencontre Matelda a donc subi une transformation par rapport à celui où se trouvait Adam ; il est et n'est pas la même « forêt ancienne » d'où furent chassés les ancêtres de l'homme. En pénétrant dans le Jardin, Dante entre maintenant – au moment présent – dans un passé primitif qui, comme il arrive dans le souvenir, a de ce fait nécessairement changé. Ce déplacement temporel permet de donner raison à l'usage délibéré du présent par Béatrice (« ne savais-tu pas qu'ici l'homme *est* heureux ? » [*Purgatoire*, XXX, 75]), ce qui contraste avec le « fut » de Matelda (« ici fut innocente l'humaine racine » [XXVIII, 142]) ; l'homme qui fut innocent dans le paradis d'Adam est encore heureux dans le jardin de Matelda.

4.7. À ce stade, il devient inévitable de reconstruire les fondements de la doctrine de Dante sur le péché originel. Juste avant l'entrée de Dante au paradis terrestre, Marc le Lombard fait une déclaration qui dément sans équivoque la thèse augustinienne, dont il reprend les termes pour les nier :

« Tu peux bien voir que la mauvaise conduite / est la cause qui a rendu le monde criminel / et non la nature qui chez vous serait corrompue » (XVI, 103-105). C'est là une thèse ouvertement pélagienne, qui suit presque littéralement les idées qu'Augustin prête à Pélage : alors que certains, aurait dit Pélage selon Augustin, « à l'égard de leurs propres péchés devraient accuser la volonté humaine, ils tentent de s'excuser en accusant la nature humaine » (*De natura et gratia*, 1, 1).

Comment concilier cette thèse très claire avec la doctrine orthodoxe que Béatrice semble reprendre in *Paradis*, VII, 85-87 : « Votre nature, quand elle pécha tout entière / dans sa semence, fut privée / de ces dignités comme du paradis » ? Une lecture attentive des vers suivants montre que la contradiction n'est qu'apparente. En effet, Béatrice applique une théorie de la rédemption qui, à la différence des thèses d'Augustin, attribuée à l'incarnation du Fils une restitution complète de la nature humaine dans sa dignité d'origine. Il y avait, affirme Béatrice, deux façons de réparer le péché des premiers êtres humains : « ou que Dieu seul par sa générosité / les ait remis, ou que l'homme ait remédié par lui-même / à sa folie » (v. 91-93). Dieu a choisi d'utiliser les deux manières : à travers l'incarnation, en effet, il a impliqué en quelque sorte la nature humaine dans l'œuvre de la rédemption : « car Dieu fut plus généreux en se livrant lui-même / pour rendre l'homme suffisant à

se relever / que s'il lui avait de soi seul remis ses péchés » (v. 115-117). Dans le *De monarchia*, II, XI, 2, cette thèse est fermement rappelée :

« si de ce péché (d'Adam), il n'avait pas été donné réparation par la mort du Christ, nous serions toujours des enfants de colère par nature, c'est-à-dire par la nature corrompue (*adhuc essemus filii ire natura, nature scilicet depravata*) ».

Il s'agit d'une doctrine théologique absolument originale, selon laquelle le devenir homme de Dieu a rendu la nature humaine « suffisante à se relever », si bien qu'elle a été pleinement rétablie dans sa condition originelle (« réparer l'homme en sa vie entière » – *Paradis*, VII, 104). Pour mesurer la nouveauté de cette position, il ne faut pas oublier que l'expression « suffisante à se relever » contredit non seulement la thèse d'Augustin, répétée plusieurs fois, selon laquelle celui qui soutient que « la volonté humaine suffit (*sufficere voluntatem*) pour ne pas pécher [...] doit être frappé d'anathème (*anathemandum esse*) » (*De perfectione iustitiae hominis*, 21, 44), parce que la rédemption n'a pas complètement libéré la nature humaine de sa corruption ; mais, également selon la doctrine de Thomas, les sacrements sont nécessaires après la venue de Christ, à cause de la condition dans laquelle l'homme se trouve après le péché :

« Puisqu'en péchant l'homme s'est soumis dans ses passions aux choses corporelles, il est nécessaire

d'appliquer à l'homme le remède au lieu même où il a été frappé par la maladie. Il convenait donc que Dieu se serve de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel. » (*Summa theologiae*, III^a, q. 61, a. 1, co.)

Rien de tel chez Dante : pour lui, l'incarnation du Christ est parfaitement suffisante pour la rémission du péché, et sa position par rapport aux sacrements – qu'il ne mentionne jamais dans la *Comédie*, si ce n'est en référence à la corruption de l'Église – est plutôt assimilable à la position de ceux – que Thomas a soin de contredire – qui déclarent qu'« après le Christ il ne devrait pas y avoir de sacrements. En effet, quand vient la vérité doit cesser la figure [...] Et comme les sacrements sont les signes ou les figures de la vérité, après la passion du Christ il n'est pas besoin de sacrements » (*ibid.*, a. 4, arg. 1). Il n'est donc pas surprenant que, dans le *Banquet*, il puisse interpréter le « chant du prophète qui dit que, quand le peuple d'Israël sortit d'Égypte, la Judée fut rendue sainte et libre » au sens où « quand l'âme sort du péché, elle est rendue sainte et libre en sa puissance » (II, I, 6-7) ; ni que Virgile puisse prendre congé de Dante au seuil du paradis terrestre sur cette affirmation sans équivoque : « libre, droit et sain est ton jugement » (*Purgatoire*, XXVII, 140). C'est cette liberté qui – dans un passage du *De monarchia* où résonnent des échos pélagiens – est

revendiquée comme « le plus grand don de Dieu à la nature humaine » :

« Nous devons savoir que le premier principe de notre liberté est la liberté de la volonté (*libertas arbitrii*), que beaucoup ont sur les lèvres, mais peu dans le cœur [...]. Si le jugement était en quelque sorte mû par l'appétit (comme cela se passerait si la nature humaine était irrémédiablement corrompue), il ne pourrait être libre [...] Il est donc manifeste que cette liberté ou ce principe de toute notre liberté est le plus grand don fait par Dieu à la nature humaine, comme je l'ai dit dans le *Paradis* de la *Comédie* (*sicut in Paradiso Comedie iam dixi*), puisque c'est par lui qu'ici-bas nous sommes heureux en tant qu'hommes et qu'ailleurs nous sommes heureux en tant que dieux. » (I, XII, 2-6)

La liberté et le bonheur sont indissolublement liés dans la nature humaine – à l'origine et, grâce à l'incarnation du Christ, encore maintenant. La « forêt divine » du paradis est le lieu de la restitution intégrale de la justice et de la béatitude originelle.

4.8. Penchons-nous sur la correspondance établie par Dante entre le paradis terrestre et l'Âge d'or dont Virgile avait annoncé le retour. Cela implique que le paradis terrestre n'est pas pour Dante une réalité passée et, comme telle, inaccessible, mais quelque chose qui est en un sens en train d'arriver ou qui est à venir. En effet, on

dirait que Dante prend au sérieux la prophétie virgilienne d'un retour de la justice originelle sur la Terre et que ce dont il fait l'expérience dans la forêt divine est la réalisation de cette prophétie. Cette réalisation est accompagnée d'une autre prophétie, dont le sujet est le poète lui-même.

Dans les chants XXIX-XXXII, Dante place en effet dans le paradis terrestre, une expérience prophétique qu'il compare lui-même sans fausse humilité à celle d'Ézéchiel et à celle de Jean – c'est-à-dire aux deux points les plus élevés de la prophétie visionnaire dans le judaïsme (la mystique de la *Merkavah* ou du char) et dans le christianisme (l'Apocalypse de Jean) :

« mais lis Ézéchiel, qui les dépeint
comme il les vit venir de la région froide
avec le vent, la nuée et le feu ;
et tels que tu les trouveras dans son livre
tels ils étaient ici, sauf que, pour les ailes,
Jean est avec moi et s'écarte de lui »
(*Purgatoire*, XXIX, 100-105)

Pour mesurer l'audace de sa prétention visionnaire, par laquelle Dante se place sur le même plan que les plus grands prophètes de la tradition biblique, il convient de rappeler que la vision du char était si importante dans le judaïsme qu'elle ne pouvait être étudiée que par des initiés (le *Ma'aseh Merkavah*, dit le Talmud « ne doit être expliqué à personne, à moins qu'il ne soit un sage capable de

le comprendre par lui-même »). Cette interdiction était également connue de la tradition chrétienne, parce que Jérôme, dans une lettre que Dante pouvait connaître, rappelle que la tradition rabbinique interdit l'étude du livre d'Ézéchiel à ceux qui n'ont pas trente ans révolus (âge que Dante a déjà atteint au moment de sa vision et qui est exactement celui que déclare avoir le prophète au moment où « les cieux s'ouvrirent » pour lui). Dans ses *Homélie*s sur *Ézéchiel* – un autre texte que Dante pouvait connaître – Grégoire le Grand note que si Ézéchiel déclare avoir eu sa vision *in tricesimo anno*, c'est parce que c'est seulement « à cet âge parfait » (*in aetate perfecta*) qu'on peut recevoir « l'esprit de la prophétie » (*Homelie in Ezechielem*, II, 3). Ce qui montre que ce qui est en question pour le poète est une expérience prophétique, c'est l'évocation d'Ézéchiel dans la lettre de Dante à Cangrande : *Et in Ezechiele scribitur* : « *Vidi et cecidi in faciem meam* ». Le poète, dont la mémoire ne parvient pas à soutenir sa vision, prophétise exactement comment Ézéchiel à Chebar (l'analogie est d'autant plus frappante, que celui-ci était, comme Dante, un exilé s'adressant à un peuple en exil).

Contre les interprétations courantes qui la réduisent à une illustration poétique de vérités évidentes contenues dans les dogmes théologiques (les vingt-quatre vieillards sont les livres de l'Écriture, les animaux sont les évangélistes, le griffon est le Christ, les quatre femmes les

vertus cardinales, etc.), il est important de ne pas oublier le caractère prophétique et non simplement descriptif que Dante revendique pour sa vision. Quelle que soit l'interprétation que l'on en pourra donner – problème sur lequel nous n'avons pas l'intention de nous prononcer ici – le paradis terrestre est l'endroit élu par le poète pour annoncer un message théologique et politique assurément non orthodoxe, qui ne pouvait être délivré que par le biais d'une vision prophétique.

4.9. Cette vision, qui unit des éléments tirés de la vision d'Ézéchiel et de celle de Jean, commence par les sept candélabres d'or et les « vingt-quatre vieillards » de l'Apocalypse (1.12 : *vidi septem candelabra aurea* ; 4, 4 : *super thronos viginti quattuor seniores sedentes circumamictos vestimentis albis et super capita eorum coronas aureas*) ; juste après elle convoque les *quattuor animalia plena oculis ante et retro* de l'Apocalypse, 4, 6, qui proviennent des quatre *Chayyot*, les « créatures animées » d'Ézéchiel, dont Dante tire aussi l'image du char, auquel il ajoute, cependant, un griffon aussi inédit qu'énigmatique : « L'espace entre eux quatre contenait / un char, sur deux roues, triomphal, / que par le cou tirait un griffon » (*Purgatoire*, XXIX, 106-108). Ce qui manque inexplicablement dans la vision de Dante, c'est précisément tout ce qui constituait le centre des

visions prophétiques d'Ézéchiel et de Jean, c'est-à-dire le trône :

« *Statim fui in spiritu et ecce sedis posita erat in caelo et supra sedem sedens et qui sedebat similis erat aspectui lapidis iaspidis et sardini et iris erat in circuitu sedis similis visioni zmaragdinae* » (Apocalypse, 4, 2) ;

« *Et super firmamentum quod erat inminens capiti eorum quasi aspectus lapidis sapphyri similitudo throni et super similitudinem throni similitudo quasi aspectus hominis desuper.* » (Ézéchiel 1, 26)

Cela signifie que l'objet de la vision n'est pas la gloire du Christ (Ézéchiel 2, 1 : *Haec visio similitudinis gloriae Domini*) comme les interprétations courantes semblent le suggérer, mais quelque chose d'autre. Le personnage central, qui occupe la place incombant, dans les deux prophéties, à la figure assise sur le trône, est en effet Béatrice. Comme on l'a observé, l'apparition de Béatrice est, comme celle de Matelda, décrite sans équivoque en termes amoureux (*Purgatoire*, XXX, 39-41 : « de l'ancien amour je sentis la grande puissance. / Sitôt que frappa ma vue / la haute vertu qui déjà m'avait transpercé » ; v. 48 : « je reconnais les signes de l'ancienne flamme »). D'autant plus que Béatrice elle-même évoque, comme on l'a observé, le titre du premier recueil de Dante : « il fut dans sa *vie nouvelle* / virtuellement tel, que toute bonne habitude / eût fait de lui

un modèle admirable » (v. 115-117), où « habitude » doit s'entendre, comme dans le *Banquet* III, XIII, 8, également au sens technique de capacité poétique et philosophique, et où la « vie nouvelle » n'est pas seulement la jeunesse, mais aussi et plutôt l'expérience amoureuse si remarquablement décrite dans le prosimètre. Sans préjuger des interprétations ultérieures, il est évident que, comme Matelda qui lui est intimement liée, Beatrice a à voir avec la béatitude amoureuse qui, selon *De monarchia*, III, xv, constitue « la fin dernière » de la nature humaine.

« Si le griffon, selon l'interprétation dominante, n'était qu'une figure des deux natures du Christ, il resterait à expliquer pourquoi Dante l'enlève du trône où il siégeait chez Ézéchiël et chez Jean, et le plie à la tâche, assurément moins glorieuse, de tirer le char angélique (alors que ce devrait être plutôt le contraire). On ne comprend pas pourquoi le poète devrait expressément souligner un lieu commun théologique, c'est-à-dire la double nature, humaine et divine, du Christ. Les deux natures du griffon pourraient être plutôt celles dont l'homme participe selon *De monarchia*, III, xv, 5 : « *Si ergo homo medium quoddam est corruptibilem et incorruptibilem, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam.* »

En ce sens, Odon de Tournai avait déjà défini l'homme comme une seule personne en deux substances, par rapport au créateur qui unit plusieurs personnes en une seule substance :

L'homme [...] est fait d'âme et de corps [...]. L'âme assume le corps dans la personne, de sorte qu'il y a une double substance dans une même personne. Cela distingue la créature du créateur, car le créateur a plusieurs personnes en une même substance, ce qui n'a pas lieu dans la créature. La créature a une personne dans deux substances (Odon, p. 63).

Comme le suggère le passage déjà cité du *De monarchia* le griffon serait alors un symbole de la nature humaine juste : « *Cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat [...] beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur ; et beatitudinem vite eterne [...] que per paradisum celestem intelligi datur.* »

Cela aurait l'avantage appréciable de rendre à la vision de Dante ce sens politique si fortement présent chez Ézéchiël et Jean, et qu'il serait problématique de refuser à Dante.

4.10. Notre but n'était pas de fournir une interprétation exhaustive des chants XXVIII-XXXI du *Purgatoire* mais, plus modestement, de situer la conception du paradis terrestre chez Dante par rapport à la tradition de l'exégèse théologique, en montrant non seulement l'originalité et la nouveauté, mais aussi la véritable prétention prophétique.

Si le *subjectum* de la *Comédie* est, selon la lettre à Cangrande, qu'*homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et*

puniendi obnoxius est (*Lettres*, XIII, 11), alors le paradis terrestre est le lieu d'une prophétie qui ne pourra pas ne pas concerner en quelque manière le thème de l'œuvre entière : la liberté humaine. En effet, il convient de rendre tout son poids à la référence explicite à la *Comédie* que Dante introduit dans le premier livre de son traité politique (*De monarchia*, I, XII, 6), reliant ainsi de manière significative le sens des deux œuvres : le *sicut in Paradiso Comedie iam dixi* rapporté à ce « don immense accordé par Dieu à la nature humaine » qu'est la *libertas*, « grâce à laquelle nous sommes heureux ici en tant qu'hommes et ailleurs comme des dieux », ne renvoie pas seulement à l'affirmation de Béatrice in *Paradis*, V, 22, mais aussi au paradis terrestre comme symbole éminent de cette liberté (Dante l'appelle à plusieurs reprises simplement « paradis » – cf. *Paradis*, VII, 38 ; *De vulgari eloquentia*, I, IV, 2 ; v, 3). Autrement dit la « forêt divine épaisse et vive » est, pour Dante, une prophétie sur le salut possible de l'homme *per arbitrii libertatem*, jusqu'à l'obtention ici et maintenant de cette béatitude, qui consiste « dans l'usage de la chose la plus fortement aimée ».

⌘ La doctrine du paradis terrestre comme figure de la *beatitudo huius vitae* contredit exactement la thèse scolastique, réaffirmée à plusieurs reprises par Thomas, selon laquelle en cette vie le bonheur est impossible pour l'homme (*Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem*

– *Summa contra gentiles*, lib. III, chap. 48, n. 7). Non seulement on ne trouve pas chez Thomas la distinction que fait Dante entre les béatitudes terrestre et céleste, affirmée sans réserve dans le *De monarchia*, mais la doctrine exposée par Dante dans le *Banquet* (III, xv, 6) sur le lien entre sagesse et béatitude semble intentionnellement s'opposer à la pensée de Thomas, selon laquelle « l'homme ne peut pas atteindre en cette vie le bonheur conformément à la fin qui lui est propre (*prout est finis proprius eius*) » (*Summa contra Gentiles*, livre III, chapitre 48, n. 11). Contre ceux qui doutent que « la sagesse puisse rendre l'homme heureux, puisqu'elle ne peut lui montrer certaines choses [c'est-à-dire Dieu, l'éternité et la matière primordiale] » (*Banquet*, III, xv, 7), et que dès lors son désir de savoir reste nécessairement insatisfait, Dante objecte qu'« en chaque objet le désir naturel est mesuré selon la possibilité du sujet désirant : sinon il irait à l'encontre de lui-même, ce qui est impossible ; ou bien la nature l'aurait fait en vain, ce qui est aussi impossible. Il irait à son encontre parce que, désirant sa perfection, il désirerait son imperfection ; j'ai établi qu'il désirerait toujours désirer et ne réaliserait jamais son désir (c'est dans cette erreur que tombe l'avare maudit, qui ne s'aperçoit pas qu'il désire toujours désirer, poursuivant une somme impossible à obtenir) » (*ibid.*, 8).

Il est probable que celui qui doute que la sagesse puisse rendre l'homme heureux soit ici Thomas lui-

Le royaume et le jardin

même, qui se sert de l'exemple des *nummularii*, qui « s'acharnent à accumuler et multiplier l'argent sans fin (*ad conservandum et multiplicandum denarios in infinitum*) », pour prouver que le désir humain, quand il avance à l'infini, ne peut être satisfait en cette vie : « Puisque le désir des hommes se poursuit à l'infini, ils désirent à l'infini les choses avec lesquelles ils pourraient satisfaire leur concupiscence. » (*Sententia libri Politicorum*, lib 1, lec. 8, n. 4)

5

Le paradis et la nature humaine

5.1. Le paradis terrestre – nous l’avons vu – est le lieu où les théologiens posent le problème de la nature humaine. Et cela se produit en capturant la nature humaine dans un dispositif qui condamne à la scission toute tentative de la définir. Cette scission est celle qui sépare la nature et la grâce. Il ne s’agit pas d’une simple opposition : les deux termes forment en réalité un système, à l’intérieur duquel ils se présupposent l’un l’autre et se renvoient sans cesse l’un à l’autre dans une relation de division inséparable.

Tout d’abord, ce qui est en question, c’est l’état dans lequel Adam avait été créé et la condition où il se trouvait au paradis avant le péché. Selon un point de vue qui a trouvé sa formulation autorisée chez Pierre Lombard, Adam avait été créé en dehors du Jardin et placé en lui seulement dans un second temps, pour signifier qu’il avait été autorisé à séjourner là « non par nature, mais par grâce » :

« Comme l'enseigne l'Écriture, Dieu prit l'homme ainsi formé et le plaça dans le paradis du plaisir, qu'il avait planté au commencement. Par ces mots, Moïse dit ouvertement que l'homme, créé en dehors du paradis (*extra paradisum creatus*), fut ensuite placé au paradis (*postmodum in paradiso positus*). Cela se passa ainsi, parce qu'il ne devait pas y rester, ou plutôt parce qu'il ne lui avait pas été assigné par nature, mais par la grâce (*non ut naturae, sed gratiae*). » (*Liber quattuor sententiarum*, lib. II, dist. XVII, chap. 5)

À ces deux moments de la situation d'Adam à l'extérieur et à l'intérieur du paradis terrestre, correspondent deux étapes dans le perfectionnement de sa nature : l'homme a d'abord été créé *in naturalibus*, et dans un second temps seulement a reçu les *gratuita*, les dons de la grâce. Comme l'écrit Bonaventure, en référence aux discussions qui divisaient les pères sur ce problème :

« L'opinion la plus commune et la plus probable est qu'Adam a reçu les dons naturels (*naturalia*) avant de recevoir ceux de la grâce (*gratuita*) [...]. Selon cette opinion, il faut donc distinguer deux moments dans l'état d'innocence : le premier, où Adam n'avait que les dons naturels, et le second où il reçut aussi les dons de la grâce. Si l'on tient compte de la différence entre ces deux moments, la contradiction apparente entre les autorités des pères disparaît. » (*In secundum librum Sententiarum*, dist. XXIX, art. 2, quaest. 2)

Dans le même sens, Alexandre de Hales avait écrit :

« Il convient à la majesté de Dieu que l'homme fût d'abord créé selon la nature (*conditus secundum naturam*), puis informé par la grâce (*informatus per gratiam*), de sorte qu'il reconnaisse que la grâce est un don de Dieu et qu'elle se distinguait ainsi des dons naturels (*a naturalibus*). » (*Summa universae theologiae*, I^a-II^{ae}, inq. 4, tract. 3, q. 3, t. 1, c. 1)

Cependant, en l'absence de toute indication claire dans les sources bibliques, la définition même de ce qui, dans la condition originare, appartenait à la pure nature et de ce qui en revanche était réservé à la grâce a donné lieu à des déclarations si vagues et en même temps si péremptoires que l'on a l'impression que la distinction a dû être maintenue à tout prix, même lorsqu'il devenait impossible de le faire.

5.2. Il était essentiel en tout cas pour les théologiens que la nature et la grâce, bien que restant indéfinies, soient à la fois étroitement liées et clairement séparées chez l'homme. Cette position est évidente chez un auteur qui, contre la tradition antérieure, a soutenu qu'Adam n'avait pas été créé *in naturalibus*, mais *in gratuitis* : Thomas. Dans la *Summa theologica* (I^a, q. 95, a. 1, co.) il commence par citer le point de vue de ceux qui « disent que le premier homme ne fut pas créé dans la grâce,

mais qu'elle lui fut conférée plus tard avant qu'il ne pèche », pour la rectifier immédiatement. En effet, la justice (*rectitudo*) de l'état originel exigeait qu'Adam fût créé dans la grâce et non pas seulement dans la nature.

« La justice (de l'état originel) consistait en ce que la raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison et le corps à l'âme. La première sujétion était la cause de la deuxième et de la troisième et tant que la raison restait soumise à Dieu, les forces inférieures lui étaient aussi soumises. Il est cependant manifeste que cette sujétion du corps à l'âme et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle, sinon elle aurait perduré après le péché, comme après la chute les données naturelles ont perduré chez les démons [...] Il est manifeste que même la première sujétion – celle de la raison à Dieu – n'était pas seulement selon la nature, mais selon un don surnaturel de la grâce [...] D'où l'on comprend que, si en ôtant la grâce l'obéissance de la chair à l'âme disparaît, cela signifie que c'est seulement en vertu de la grâce existant dans l'âme que les puissances inférieures lui étaient soumises. »

La justice naturelle, qui appartient à l'homme dès le début, n'est donc pas un bien naturel, mais un *supernaturale donum*, un certain don gratuit offert au premier homme : et, néanmoins, il a été accordé non « seulement à sa personne, mais aussi à toute la nature humaine qui venait de lui », du

moins tant que sa volonté n'avait pas transgressé le précepte divin (*De malo*, q. 4, a. 1, co.).

Si déjà dans ces passages la différence entre la nature et la grâce n'est définie que par le péché, de sorte que la nature est ce qui reste quand on enlève la grâce, dans les autres textes où Thomas se penche sur cette question, la frontière qui les sépare se fait toujours plus mince. On lit ainsi dans le commentaire aux *Sentences* de Pierre Lombard :

« Tout ce qui est dirigé vers une certaine fin doit être disposé en fonction de la nécessité d'y parvenir. Mais la fin à laquelle l'homme est voué – la béatitude par la vision de Dieu – se trouve au-delà des capacités de la nature humaine [...]. Il fallait donc que la nature humaine fût constituée (*institui*) de telle manière qu'elle dispose non seulement de ce qui lui revenait en vertu de ses principes naturels, mais aussi de quelque chose de plus (*aliquid ultra*), en vertu duquel elle puisse parvenir facilement à sa fin [...] il était donc nécessaire, pour que la partie la plus élevée de l'âme puisse tendre librement vers Dieu, que les puissances inférieures lui soient soumises, de sorte que rien en elles ne puisse retenir l'esprit dans son chemin vers Dieu. Pour la même raison, il fallait aussi que le corps fût disposé de manière que ne se produise aucune passion susceptible d'empêcher la contemplation de l'esprit. Et puisque tout cela se trouvait en l'homme en vue de sa fin et que le péché l'en avait détourné, il s'ensuit que tous ces biens cessèrent d'exister dans la nature humaine et que l'homme

s'est trouvé abandonné (*relictus*) avec les seuls biens provenant de la nature. » (*Super Sententiis*, lib. II, d. 30, q. 1, a. 1, co.)

Dans cette description, qui aurait plu à Pélage, la grâce semble pénétrer si intimement dans la nature humaine pour la disposer à sa fin (« Il fallait donc que la nature humaine fût constituée [...] il fallait aussi que le corps fût disposé [...] ») qu'il est impossible d'en distinguer les dons naturels. La nature humaine n'a pas été simplement créée, mais – selon un terme qui appartient à l'origine au lexique du droit – a été « instituée » par la grâce. La distinction est cependant fermement maintenue. En effet, une fois encore les *naturalia* émergent comme tels à la lumière – fût-ce négativement – lorsque la grâce est retirée à la suite du péché. Cela est si vrai que ces biens naturels, qui ne sont jamais clairement définis, apparaissent aussi bien comme des limites inhérentes à la condition naturelle que, la grâce une fois retirée, comme des punitions :

« Si l'on considère la nature humaine selon ses principes naturels, il ne fait aucun doute qu'ils ne sont pas des peines, mais simplement des défauts naturels (*defectus naturales*), comme le fait d'avoir été tiré de rien et d'avoir besoin d'être maintenu dans l'être : ces défauts naturels sont communs à toutes les créatures et ne constituent une peine pour aucune d'entre elles. Mais si l'on considère la nature humaine telle qu'elle a été instituée, il ne fait aucun doute que ce sont des peines, puisqu'on dit que

quelqu'un a été puni quand il a été privé de quelque chose qui lui avait été accordé auparavant. » (*Ibid.*)

Le caractère résiduel et négatif de la nature humaine lui est si essentiel qu'elle peut paradoxalement apparaître comme la punition que reçoit l'homme pour avoir péché, c'est-à-dire pour avoir perdu la grâce. En tout cas, avant même d'être divisée en *natura integra* et *natura lapsa*, la nature humaine est divisée entre pure nature et grâce. La nature humaine est ce qui reste si on la sépare de la grâce.

5.3. Que la nature humaine en tant que telle ne puisse être mise au jour que si la grâce lui est retirée est implicite dans la comparaison, employée par les théologiens depuis toujours, de la grâce avec un vêtement. Avant le péché Adam et Ève n'étaient pas conscients de leur nudité, non par innocence, mais parce que leur nudité était revêtue de grâce. Aussi Thomas de Vio (mieux connu sous le nom de Cajétan, théologien que l'Église opposa à Luther en 1518) put-il expliquer, dans ses *Commentaires à la Somme théologique*, la différence entre la nature humaine « pure » et la nature originellement gratifiée, en la comparant à celle qui existe entre une personne nue et une personne dénudée (*expoliata*). De même que la simple nudité d'un corps est différente de celle du même corps qui est dépouillé de ses vêtements,

de même la nature humaine, qui a perdu ce qui n'était pas la nature (la grâce), est différente de ce qu'elle était avant que lui eût été ajoutée cette grâce. La nature est maintenant définie par la non-nature qu'elle a perdue, ainsi que le corps qui a été mis à nu est défini par le vêtement dont il a été dépouillé. Nature et grâce, nudité et vêtement constituent ensemble un dispositif singulier, dont les éléments semblent autonomes et séparables, et, cependant, du moins pour ce qui concerne la nature, ils ne restent pas inchangés après leur séparation. Cela signifie que la nature – tout comme la simple nudité – est, en réalité, inaccessible : il y a seulement sa mise à nu, seule existe la nature corrompue.

5.4. Comme on l'a judicieusement observé (Torrell, p. 112), puisque Thomas est convaincu que l'homme a été créé dans la grâce, l'hypothèse d'une pure nature chez Adam avant le péché est simplement théorique (« comme il eût été possible, écrit-il quelque part, que Dieu crée l'homme *in puris naturalibus*, il est utile de considérer jusqu'où pourrait s'étendre l'amour naturel » [*Quodlibet*, I, q. 4, a. 3, co.]). Cependant, l'hypothèse doit être à chaque fois réaffirmée, car il en va du fonctionnement du dispositif par lequel on définit la nature humaine. Même si Thomas ne parle jamais d'une *natura pura*, il emploie cependant à maintes reprises (32 fois, pour être précis)

l'expression équivalente *pura naturalia*, pour les opposer aux dons gratuits (*gratuita*). C'est seulement grâce à ces derniers que l'homme peut progresser vers le bien (*non habet hoc ex naturalibus sed ex gratuitis* [*Super Sententiis*, lib. II, d. 29, q. 1, a. 2, ad.1]), parce que ce qui en l'homme est nature ne peut valoir comme un mérite pour le bonheur (*illa quae sunt naturalia, non sunt meritoria* [lib. III, d. 30, q. 1, a. 4, ad. 1]).

Ce que pourraient être ces biens purement naturels est, quoique non défini, au moins suggéré quand il s'agit de distinguer la « nature intacte » d'Adam dans l'état d'innocence de la nature corrompue sous l'effet du péché. Il convient de s'attarder sur ce passage, où il est possible d'entrevoir quelles idées se faisaient les théologiens de la nature humaine, indépendamment des dons de la grâce que Dieu lui a accordés.

« Dans l'état de nature intacte (*in statu naturae integrae*), la puissance opératoire de l'homme était capable, par ses dons naturels (*per sua naturalia*), de vouloir et faire le bien proportionnellement à sa nature, c'est-à-dire correspondant à sa vertu acquise, mais non le bien qui dépassait sa nature, c'est-à-dire celui correspondant à la vertu donnée. Dans l'état de nature corrompue (*in statu naturae corruptae*), en revanche, l'homme ne peut même pas faire ce dont sa nature serait capable, de sorte qu'il ne peut pas accomplir par ses dons naturels le bien qui lui est proportionné. »

C'est ici que Thomas essaie pour la première fois de caractériser les *pura naturalia* qui définissent le bon fonctionnement de l'être humain tel que nous le connaissons :

« Cependant, écrit-il, comme la nature humaine n'a pas été entièrement corrompue par le péché, au point d'être complètement privée du bien naturel, l'homme peut, même dans l'état de nature corrompue, accomplir un bien particulier par la vertu de sa nature propre, comme construire des maisons, planter des vignes et autres activités semblables (*sicut aedificare domos, plantare vineas et alias huiusmodi*) ; mais pas tout le bien qui lui est naturel, de manière à ne pas être défaillant en quoi que ce soit. De même, un infirme peut seulement faire quelques mouvements par lui-même, mais ne peut se mouvoir comme un homme en bonne santé s'il n'est pas guéri à l'aide de quelque remède. » (*Summa theologiae*, p. II, q. 91, *Resp.*)

Le recueil sommaire des *naturalia* provient de l'*Hypognosticon*, un texte pseudo-augustinien, dans lequel l'auteur, après avoir affirmé que le libre arbitre n'est pas suffisant pour ce qui concerne les choses divines, énumérait en ces termes les biens qui appartiennent par nature à l'homme :

« [Le libre arbitre] leur donne envie des biens issus de la nature, comme cultiver les champs, manger, boire, avoir des amis, s'habiller, bâtir des maisons, prendre femme, élever du bétail et apprendre les arts des choses utiles, en un mot vouloir le bien

qui touche à la vie présente. » (III, IV, 5, PL 45, 1623)

Il est facile de reconnaître dans cette liste le domaine de cette « opération de la vertu » en laquelle Dante faisait consister le bonheur en cette vie : non seulement les besoins élémentaires (manger, boire, s'habiller), mais aussi les actes et les techniques de la vie sociale et familiale (avoir des amis, prendre femme, apprendre les arts). C'est tout ce domaine éminemment humain et terrestre qui perdure et apparaît en pleine lumière après la perte de la grâce, que le péché marque avec sa corruption, le rendant insuffisant par rapport à ses finalités mêmes.

5.5. Il nous est maintenant possible d'essayer de décrire le fonctionnement du dispositif où se joue la définition de la nature humaine selon Thomas. La nature humaine est divisée en deux éléments, les *pura naturalia* et les *gratuita*, qui n'apparaissent dans leur identité propre que par un opérateur qui en met en œuvre une fois pour toutes la séparation et les rend intelligibles comme tels. Cet opérateur est le péché. Et cela vaut aussi bien pour la pure nature, qui se définit de façon résiduelle comme ce qui reste après que la grâce a été retirée, que pour la grâce, dont le caractère non naturel n'est attesté que par sa disparition sous l'effet du péché (la sujétion du corps à l'âme, en laquelle

elle consiste, « n'était pas naturelle, sinon elle aurait perduré après le péché »). Naturel est ce qui reste quand la grâce est retirée et la grâce est ce qui disparaît quand apparaissent les *naturalia* (quand l'homme « s'est trouvé abandonné (*relictus*) à ses qualités naturelles »). La nature est le résidu et, en même temps, le présupposé de la grâce (*gratuita praesupponunt naturalia* [*De veritate*, q. 27, a. 6, ad. 3]) et pourtant elle est constitutivement incapable de parvenir à sa vraie fin ; la grâce est l'*aliquid ultra*, le complément qu'il faut ajouter à la nature pour l'accomplir (*gratia non tollit naturam, sed perficit* [*Summa theologiae*, I^a, q. 1 a. 8, ad. 2]) et cependant – sauf, en partie, pour les six heures de nature intacte au paradis avant le péché –, elle ne peut la rendre parfaite en cette vie.

Dans tous les cas, si le facteur déterminant du dispositif est le péché, on peut dire que le vrai sens de la doctrine du péché originel est de scinder la nature humaine et d'empêcher qu'en elle la nature et la grâce ne puissent jamais coïncider dans cette vie. Comme le montre à l'évidence le titre du traité antipélagien d'Augustin, « nature » et « grâce » ne sont que les deux fragments qui résultent de la césure opérée par la transgression adamique.

5.6. L'insuffisance de la nature humaine implicite dans la scission entre *naturalia* et *gratuita* apparaît clairement dans la doctrine du corps animal d'Adam au paradis. En effet, l'incorruptibilité

et l'immortalité des membres paradisiaques d'Adam avant le péché ne provenaient pas de la nature, mais de la grâce. Comme les autres êtres vivants, il avait été créé dans un corps animal, auquel un don de grâce avait été ajouté, destiné à rester tel tout au long de son séjour dans le Jardin.

« Le paradis, écrit Thomas, était un endroit approprié au séjour humain, pour ce qui concerne l'incorruptibilité de l'état originel. Mais cette incorruptibilité n'appartenait pas à l'homme selon la nature, mais par un don surnaturel de Dieu (*non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono*). Pour que ce don soit attribué à la grâce de Dieu et non à la nature humaine, Dieu créa l'homme en dehors du paradis, puis le plaça dedans, pour qu'il y demeurât dans le temps de sa vie animale (*ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae*) et fût plus tard transporté au ciel, une fois qu'il aurait atteint la vie spirituelle. » (*Ibid.*, q. 102, a. 4, co.)

Contre ceux qui prétendaient qu'Adam n'avait pas besoin de se nourrir, car cela impliquerait une émission honteuse d'excréments incompatible avec la dignité de l'état paradisiaque, les fonctions de la vie animale – y compris la digestion et la défécation – sont maintenues (avec tout de même, pour cette dernière, l'idée que Dieu aurait veillé à éliminer l'indécence : *fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset* [*ibid.*, q. 97, a. 3, ad. 4]) ; mais dans la mesure où s'ajoute toujours à ces fonctions quelque chose de gratuit, la sphère de

ce qu'elles peuvent sans la grâce est constamment dévaluée et réduite. Le corps d'Adam s'articule sur une série de césures qui en soulignent d'autant plus le caractère animal défectueux, que s'impose en lui la présence d'un don surnaturel :

« Le corps [d'Adam] n'était pas incorruptible en vertu d'une vigueur d'immortalité présente en lui ; en revanche était attachée à son âme une force donnée par Dieu d'une manière surnaturelle (*vis quaedam supernaturaliter divinitus data*), avec laquelle elle pouvait préserver le corps de toute corruption, tant qu'elle resterait soumise à Dieu [...]. Puisque l'âme rationnelle dépasse la proportion de la matière corporelle, il fut opportun de lui donner dès le début une vertu, par laquelle elle pourrait conserver le corps au-dessus de la matière corporelle. » (*Ibid.*, a. 1, co.)

5.7. Encore une fois, l'archétype de cette doctrine du corps animal d'Adam se trouve chez Augustin. Dans le *De civitate Dei*, il affirme sans réserve le caractère animal et non spirituel du corps paradisiaque :

« Le premier homme terrestre, tiré de la terre, fut créé dans une âme vivante et non dans un esprit vivifiant, puisque celui-ci lui était réservé comme récompense pour son obéissance. Par conséquent, son corps, qui avait besoin de manger et de boire pour échapper à la faim et à la soif et était écarté de la nécessité de mourir, était maintenu dans la fleur de la jeunesse non par une immortalité absolue et

indissoluble, mais grâce à l'arbre de vie. C'était sans nul doute un corps animé, mais non spirituel ; pourtant, il n'aurait pas été sujet à la mort si, en péchant, il n'avait pas encouru le jugement dont Dieu l'avait prévenu et menacé. » (XIII, 23, 1)

Augustin interprète le passage de 1 Corinthiens 15, 42-46, sur le corps spirituel de la résurrection, comme si Paul entendait lui opposer le corps purement animal dans lequel Adam fut créé.

« Selon les paroles de l'apôtre, écrit-il, le premier homme fut créé dans un corps animal. En effet, il voulait distinguer le corps animal, que nous avons maintenant, du corps spirituel que nous aurons dans la résurrection, en disant : "On le sème corruptible et il ressuscite incorruptible ; on le sème ignoble et il ressuscite glorieux [...] on sème un corps animal et ressuscite un corps spirituel." Puis, pour montrer ce qu'est un corps animal, il ajoute : "Il est écrit que le premier homme, Adam, devint une âme vivante." En cela, il voulait montrer ce qu'était un corps animal, bien que les Écritures saintes, à propos du premier homme, que Dieu appela Adam quand il le créa et lui infusa une âme, ne disent pas "Le premier homme fut créé dans un corps animal", mais "L'homme devint une âme vivante." Par ces paroles, l'apôtre voulait que l'on entende le corps animal de l'homme [...]. Ainsi il a révélé de la manière la plus explicite qu'il se référait au corps animal, en écrivant : "Le premier homme devint une âme vivante", et au corps spirituel par ces mots : "Le dernier Adam devint un

esprit vivifiant.” Car il y a d’abord le corps animal, celui qu’a eu le premier Adam, bien que non mortel, s’il n’avait pas péché : c’est celui-là même que nous avons maintenant nous aussi, et dont la nature a changé et s’est corrompue, puisque la nécessité de la mort a fait suite au péché. » (*De civitate Dei*, XIII, 23, 2)

La dégradation du statut du corps d’Adam par Augustin ne saurait être plus radicale. À tel point qu’il n’hésite pas à forcer l’interprétation de la Genèse 2, 7 (« Le Seigneur souffla sur ses narines un esprit de vie et l’homme devint une âme vivante »), suggérant sans aucun fondement que l’Écriture sainte (en fait, la traduction grecque des Septante) n’emploie pas pour traduire « esprit » le terme *pneuma*, mais le terme *pnōis*, « un nom davantage adapté à la créature qu’au créateur » (*De civitate Dei*, XIII, 24, 3). La vie d’Adam au paradis est la vie d’un corps animal.

5.8. Que peut faire au paradis le corps d’Adam sans la grâce ? Que peut faire un corps humain purement animal ? Ces questions définissent le statut théologique de la nature humaine dans son irrémédiable scission. Le catalogue plus ou moins minutieux des actes que l’homme peut accomplir *in naturalibus* (« cultiver les champs, manger, boire, avoir des amis, s’habiller, bâtir des maisons, prendre femme, élever du bétail et apprendre les arts des choses utiles, en un mot vouloir le bien

qui concerne la vie présente ») coïncide avec le cadre même de la vie des hommes sur Terre – et, néanmoins, le dispositif théologique les relègue dans une sphère circonscrite et déficiente. Il ne le fait pas en retranchant, mais en ajoutant quelque chose : la grâce, et, une fois qu'elle a été retirée à cause du péché, la vie et les actions humaines se transforment en *pura naturalia*, marqués par des lacunes et des défauts.

Sa nature même devient ainsi pour l'homme insuffisante. Selon l'adage attribué à Augustin et répété maintes et maintes fois par les théologiens, « Adam pouvait se tenir debout, mais il ne pouvait pas marcher » (*Stare Adam poterat, pedem movere non poterat*, que Pierre Lombard précise en ce sens qu'« il pouvait ne pas décliner par rapport à ce qu'il avait reçu », mais non pas accomplir les actes « propres à lui faire mériter le salut » [*Liber quattuor sententiarum*, lib. II, dist. 24, chap. 1]). Les distinctions entre « corps animal » et « corps spirituel » et entre *naturalia* et *gratuita*, ne font que codifier cette insuffisance, de même que celle entre *natura integra* et *natura corrupta* en atteste l'irréversible permanence dans la nature humaine. La *natura integra* est quelque chose dont il suffit d'ôter le vêtement de grâce pour qu'elle expose sa nudité déficiente et le péché n'est rien d'autre que l'opérateur d'une défectuosité qui était inscrite en elle dès le début. Le paradis terrestre, dont l'homme ne pouvait dès lors qu'être expulsé,

n'est pas tant le symbole de la perfection de la nature humaine, que de sa déficience constitutive.

La pensée d'Érigène et de Dante exprime la réfutation la plus radicale de cette doctrine. Si Dieu a créé l'homme dans le genre animal, c'est, selon Érigène, parce qu'il a voulu créer en lui toute la nature, de sorte que « l'homme est dans tous les animaux et tous les animaux sont dans l'homme ». Il y a un unique « mouvement vital » qui pénètre tous les êtres vivants, chacun d'eux étant en lui-même intégralement vie, puisque les trois puissances vitales d'Aristote (végétative, sensitive et intellectuelle) n'en forment en réalité qu'une seule. La nature humaine, sans besoin de l'ajout de la grâce, est « toute à l'image de Dieu dans son être animal et toute animale dans l'image de Dieu ». Le péché, qui est un acte de la volonté, ne peut donc jamais contaminer la nature, qui est en soi « libre et totalement indemne de tout péché », comme elle est à l'abri de toute punition, qui regarde l'action et non la nature.

Ces raisons, qui selon toute probabilité lui étaient familières, prennent chez Dante une coloration nettement politique. Dans l'énoncé limpide de Marc le Lombard, ce qui rend les hommes coupables, c'est leur « mauvaise conduite » et non la nature (« ce n'est pas la nature qui chez vous serait corrompue »). Ce qui est l'objet de l'édifice pénal méticuleux et implacable de la *Comédie*, ce sont les actions humaines, et non la nature, qui était et

est toujours, grâce au Christ, innocente et libre. En accord avec ces prémisses, le paradis terrestre est le symbole de la *beatitudo huius vitae*, du bonheur individuellement et politiquement possible sur la Terre, et, s'il se laisse guider par sa liberté et sa souveraineté (« libre, droit et sain est ton jugement /... / c'est pourquoi je te donne sur toi-même la couronne et la mitre » [*Purgatoire*, XXVII, 140-142]), l'homme peut, comme le fait Dante, entrer de nouveau dans le Jardin, pour rencontrer l'innocence et la justice originelle, personnifiée en Matelda, la jeune fille amoureuse qui n'en est jamais sortie.

Le paradis terrestre de Dante est la négation du paradis des théologiens et il est pour le moins singulier que, malgré cette opposition catégorique évidente, on continue à interpréter Dante à travers Thomas et la théologie scolastique – preuve, si besoin est, que rien ne rend une œuvre aussi obscure et illisible que sa canonisation.

6

Le royaume et le jardin

6.1. Dans ses *Commentaria* sur le traité de Thomas *De Deo effectore*, Francisco Suárez, tout en concédant qu'il s'agissait d'« un sujet curieux, qui n'a jamais existé et ne le pourra jamais », se demande quelle eût été la condition des hommes si Adam n'avait pas péché (*De statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si prime parentes non peccarent*, tel est le titre du cinquième livre). Après avoir minutieusement discuté de la façon dont les hommes se seraient multipliés et reproduits dans l'état d'innocence et avoir condamné l'opinion de ceux qui soutenaient qu'il y aurait eu des cas de bigamie, de stérilité et d'imperfections corporelles ; après avoir examiné la question de savoir si, dans l'état d'innocence la virginité se serait conservée même après le mariage et énuméré « les choses dont les hommes se seraient servis pour se maintenir en vie », le théologien ne peut s'empêcher de se mesurer, dans le même chapitre, au problème de savoir s'« il y aurait eu une communauté politique, que ce soit des

villages, des villes ou des royaumes (*an essent in statu innocentiae propria communitas politica, sive pagi, sive civitates, sive regni*). » (VII, 4)

Il ne lui semble pas douteux que les hommes en état d'innocence auraient connu une « communauté domestique (*societas domestica*), issue de l'union de l'époux et de l'épouse et de la procréation des enfants » ; ce qui lui paraît plus problématique, en revanche, c'est la nécessité de l'existence d'une *societas politica*, puisque *in statu innocentiae* il n'y aurait pas d'ennemis et que chaque famille suffirait à ses besoins.

« Cependant, ajoute-t-il, il semble que l'on doive affirmer que les hommes, au cas où l'état d'innocence ait duré, auraient eu entre eux une société politique, comme il peut y en avoir dans une société parfaite ou dans un royaume [...] dont le fondement est que l'union des hommes en un État ne se produit pas seulement par accident ou en raison de la corruption de la nature, mais convient aux hommes quelle que soit leur condition et concerne leur perfection. » (IVI, 6).

L'image de cette « société parfaite » esquissée par le théologien dans les pages qui suivent est particulièrement décevante. À la question de savoir s'il y aurait une « domination de l'homme sur l'homme » (*dominium hominis ad hominem*), il répond en distinguant un *dominium proprietatis*, qui est celui du maître sur l'esclave, d'un

dominium directivum seu gubernativum, c'est-à-dire de la capacité à commander les autres et à les juger en vue du bien commun (*ibid.*, 11). Alors que la première forme de domination n'a aucune raison d'être dans l'état d'innocence, la seconde, qui nous est familière dans les sociétés que nous connaissons, garde sa nécessité même dans la condition paradisiaque. Tout comme il y aurait un pouvoir de gouvernement du mari sur la femme, « même dans l'état d'une communauté parfaite un pouvoir de juridiction (*dominium iurisdictionis*), comme celui d'un prince à l'égard de ses sujets serait nécessaire ». Suárez prend soin de préciser que ce pouvoir de gouvernement ne provient pas du péché, comme certains le suggéraient, mais découle de la nature même de la communauté (*non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur*) et s'applique « en tout état de la nature humaine, qu'elle soit pure, intacte ou corrompue » (*in omni statu naturae humanae, sive purae, sive integrae, sive lapsae*). Selon Suárez, la sujétion correspondant à cette domination ne diminue aucunement la perfection de l'état d'innocence, car elle ne prive pas les hommes de leur libre arbitre :

« Par conséquent, ce pouvoir de gouvernement ne serait pas un pouvoir coercitif, par lequel les sujets sont soumis à des peines, mais aurait pour but d'obtenir un plus grand bien et d'assurer la paix de la communauté. »

Non sans préciser aussitôt que « cela s'entend naturellement pour les sujets qui persévèrent dans leur innocence : s'il arrivait que certains se mettent à pécher, la situation serait différente » (*ibid.*, 12).

Thomas lui-même avait justifié avec encore plus de conviction la « domination de l'homme sur l'homme » qui revient « à celui qui a le pouvoir de gouverner et diriger les hommes libres » (*Summa theologiae*, I^a, q. 96, a. 4, co.).

« Il y a deux raisons, écrit-il, pour lesquelles une telle domination de l'homme sur l'homme serait présente dans l'état d'innocence. La première est que l'homme est naturellement un animal social et que donc aussi, dans l'état d'innocence, les hommes vivraient de manière sociale (*socialiter*). Mais il ne peut y avoir de vie sociale nombreuse sans quelqu'un pour la diriger vers le bien commun : plusieurs personnes en effet tendent à plusieurs choses et seule une personne peut tendre à une seule chose [...]. La seconde est que, si un homme est supérieur aux autres par la science et la justice, il serait fâcheux qu'il ne s'en servît pas au profit des autres. » (*Ibid.*)

6.2. Rien que cette description – aussi chimérique que dépourvue d'imagination – de la société humaine dans l'état d'innocence prouve que le paradis terrestre ne constitue nullement pour les théologiens un paradigme politique. Sous ce rapport, sa seule signification se limite à l'exclusion de la domination sur les esclaves et de la propriété

des biens immobiliers, déjà affirmée à plusieurs reprises par la tradition ecclésiastique indépendamment de la condition paradisiaque (quant aux biens meubles et aux animaux, Suárez prend soin de préciser que subsisterait pour eux un *ius* particulier). Cependant une ancienne tradition, que les théologiens ne pouvaient pas ignorer, avait mis en relation le paradis terrestre avec le contenu fondamental de l'annonce évangélique : la *basileia tou theou*, le Royaume de Dieu. Cette relation apparaît plusieurs fois dans la littérature apocalyptique du judaïsme tardif. Dans la vision prophétique qui conclut le *Testament de Lévi*, à la fin des temps, quand le Seigneur « habitera au milieu d'Israël », apparaîtra un nouveau prêtre, qui prononcera sur la terre « un jugement de vérité » et rouvrira aux justes les portes du paradis terrestre :

« Sous son sacerdoce, le péché disparaîtra
et les transgresseurs de la loi cesseront de faire
le mal.

Il ouvrira les portes du paradis
et déviera l'épée pointée contre Adam.

Il nourrira les saints à l'arbre de vie
et l'esprit de sainteté reposera sur eux »

(XVIII, 10-11)

Dans le livre éthiopien d'Hénoch, un texte largement diffusé dans les premiers siècles du christianisme, l'avènement du Royaume eschatologique coïncide avec la réapparition de l'arbre de

vie et la restauration de la condition paradisiaque. À Hénoch qui lui demande quel est cet arbre parfumé qui lui apparaît soudain au sommet d'une montagne, l'ange répond :

« Cette haute montagne que tu vois, dont le sommet est comme un trône du Seigneur, c'est le trône sur lequel siègera le grand et saint seigneur de la gloire, le roi éternel, quand il descendra visiter la terre avec bonté. Cet arbre au doux parfum, aucun être n'a le pouvoir de le toucher jusqu'au grand jugement. Quand il aura vengé tous les hommes et que tout sera fini, cet arbre sera donné aux justes et aux humbles. De ses fruits, la vie sera donnée aux élus. Il sera planté vers le septentrion en un lieu saint, près la maison du Seigneur, roi éternel. Alors, ils se réjouiront et seront heureux dans le sanctuaire et chacun fera pénétrer le parfum de l'arbre dans ses os. Ils vivront une longue vie sur la Terre comme vécurent tes pères et, durant ce temps, ils ne seront pas touchés par la maladie, l'affliction ou quelque fléau. » (XXV, 3-6)

De même, dans le quatrième livre d'Esdras qui jusqu'au concile de Trente a été inclus dans le texte de la Vulgate, à l'avènement du Messie, qui régnera sur la Terre pendant quatre cents années, « apparaîtra le four de la Géhenne et, par contraste, le paradis des délices ». Dans le judaïsme postérieur, le Royaume terrestre, restauré par le Messie de la lignée de David, triomphe, après la défaite des peuples qui ont opprimé Israël, dans un

banquet qui a lieu dans le jardin d'Éden, au cours duquel les justes consomment les chairs de Léviathan et de Béhémoth.

Il est certes plus significatif pour la tradition chrétienne que, des trois occurrences du terme « paradis » dans le Nouveau Testament, deux soient mises en relation avec le Royaume. Quand le malfaiteur crucifié à ses côtés lui dit : « Souviens-toi de moi lorsque tu iras dans ton Royaume (*eis basileian sou*) » (Luc 23, 42), Jésus répond : « Aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis (*en toi paradeisoi*) », comme si le Royaume et le paradis étaient synonymes. Et, dans Apocalypse 2, 7, l'Esprit annonce qu'« au victorieux » – c'est à celui qui, ayant passé l'épreuve eschatologique, peut accéder au Royaume éternel – « je ferai manger de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu ».

6.3. Il n'est donc pas surprenant que, dans le silence des théologiens, les mouvements religieux souvent répertoriés comme hérétiques, jusqu'au Libre Esprit qui aurait inspiré le triptyque de Bosch au Prado, aient résolument identifié le paradis terrestre avec le Royaume. Mais, déjà chez les premiers pères, la relation entre le Jardin et le Royaume est d'autant plus présente que celui-ci est davantage conçu, selon la tradition apocalyptique juive, comme un royaume terrestre qui précède la fin des temps. Dans l'Apocalypse johannique,

ce royaume coïncide en effet avec les mille ans durant lesquels Satan, « l'ancien serpent » (*ophis ho archaios*), est enchaîné et jeté dans l'abîme :

« Et j'ai vu un ange descendre du ciel tenant en main la clef de l'abîme et une grande chaîne. Il a saisi le dragon, l'ancien serpent, le diable ou Satan, l'a lié pour mille ans et l'a jeté dans l'abîme, il l'a enfermé et a placé sur lui un sceau pour qu'il ne puisse plus tromper les nations jusqu'à l'accomplissement des mille années. » (20, 1-3)

C'est alors qu'a lieu la « première résurrection » (*he anastasis he prote*), après laquelle ceux qui n'ont pas adoré la bête règnent avec le Christ pendant mille ans :

« Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection : la seconde mort n'aura sur eux aucun pouvoir, ils seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront mille ans avec lui (*basileusousin met'autou chilia été*). » (*Ibid.*, 6)

Après Papias d'Hiéropolis et Justin de Naplouse, qui avaient adopté la tradition apocalyptique selon laquelle, après la résurrection de la chair, les justes régneraient dans le bonheur sur la Terre pendant mille ans, c'est chez Irénée que l'on trouve exposée une vraie théologie du royaume millénaire. Il rejette toute interprétation allégorique du passage de l'Apocalypse et des autres textes dont il se sert pour prouver la réalité du Royaume, des prophètes

de l'Ancien Testament (notamment Isaïe 11, 6-10, Ézéchiel 37, 12-14, et Jérémie 31, 10-13) jusqu'à Paul.

« Ces événements ne sauraient se situer dans les lieux supracélestes, écrit-il, [...] mais ils se produiront au temps du Royaume, lorsque la terre aura été renouvelée par le Christ et que Jérusalem aura été rebâtie sur le modèle de Jérusalem d'en haut. » (Irénée, p. 674).

Avant tout, le Royaume a une signification cosmologique dont Irénée prend soin de spécifier d'abord la chronologie. En recueillant les indications du pseudo-Barnabé, il établit une correspondance entre les sept jours de la création et les sept âges du monde :

« Autant de jours a comporté la création du monde, autant de millénaires comprendra sa durée totale. C'est pourquoi le livre de la Genèse dit : "Ainsi furent achevés le ciel et la terre et toute leur parure. Dieu acheva le sixième jour les œuvres qu'il fit, et Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites." Ceci est à la fois un récit du passé, tel qu'il se déroula, et une prophétie de l'avenir : en effet, si "un jour du Seigneur est comme mille ans" et si la création a été achevée en six jours, il est clair que la consommation des choses aura lieu la six millième année. » (p. 654)

Le septième millénaire correspondant au septième jour est donc le temps du Royaume, quand

« le seigneur viendra du haut du ciel, sur les nuées, et [qu']il enverra dans l'étang de feu l'Antéchrist avec ses fidèles ; il inaugurerà en même temps pour les Justes les temps du royaume, c'est-à-dire le repos » (p. 659).

Le noyau théorique de la doctrine d'Irénée, au-delà de l'identification chronologique du Royaume avec le septième millénaire de l'histoire du monde, réside dans l'exigence inconditionnelle d'une réalité terrestre de la rédemption, puisqu'en elle se joue aussitôt le statut originel même de la création. C'est en effet dans la perspective cosmologique du Royaume qu'Irénée lit le passage de Romains 8, 19-21 où Paul avait évoqué « l'attente impatiente (*apokaradokia*) de la nature qui attend la révélation des enfants de Dieu ». Si l'apôtre annonce ici que « la création même sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour la liberté de la gloire des enfants de Dieu », cela signifie que, avec toute la création, dans le Royaume millénaire, la nature humaine elle-même sera restaurée dans sa liberté et son intégrité d'origine :

« En effet, Dieu est riche en tout et tout lui appartient. Il faut donc que la condition naturelle elle-même soit réintégrée dans l'origine pour servir les justes sans plus aucune interdiction (*et ipsam conditionem redinte gratam ad pristinum sine prohibitionem*). »

Le Royaume est nécessaire, car les hommes doivent retrouver dans leur condition terrestre même ce bonheur dont ils ont été, en elle, privés :

« Il est juste, en effet, que dans le monde même où ils ont peiné et ont été éprouvés par mille souffrances ils recueillent les fruits de leur souffrance ; que dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie ; que dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent (*in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos*). » (p. 662, trad. modifiée)

Dans la théologie du Royaume d'Irénée, la béatitude temporelle sur la Terre doit précéder la béatitude éternelle, car en elle il en va de la restitution de la nature humaine à son intégrité d'origine.

Il n'est donc pas étonnant qu'il mentionne alors explicitement le paradis terrestre. La demeure des justes dans le Royaume peut prendre, suggère-t-il, différentes formes et se placer dans le ciel, dans la Jérusalem restaurée ou au paradis terrestre :

« Ceux qui auront été jugés dignes du séjour du ciel y pénétreront, tandis que d'autres jouiront des délices du Jardin (*tes tou paradeisou thryphes apolausousin*) et que d'autres encore posséderont la splendeur de la cité. » (p. 677, trad. modifiée)

Dans tous les cas, « partout Dieu sera vu », « car tout appartient à Dieu, qui procure à chacun le séjour qui lui convient ».

6.4. « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue. » Le problème qui se cache dans ce mot ironique d'Alfred Loisy est si brûlant qu'on a souvent préféré tout simplement le laisser de côté. Si le Royaume est le contenu essentiel de l'annonce des Évangiles et s'il est, sans aucun doute, présent dans le Christ, alors la question des modalités de sa réalité par rapport à la réalité de l'Église devient en tout point décisive. Cela se manifeste dans le fait que la théologie du Royaume d'Irénée et des premiers pères est peu à peu éliminée à mesure que se renforce l'organisation institutionnelle de l'Église. Il est significatif qu'un siècle après la mort d'Irénée ce soit l'auteur de l'alliance entre l'Empire et l'Église, Eusèbe de Césarée, qui ait défini sans réserve les enseignements des premiers pères sur le Royaume comme une doctrine « quelque peu fabuleuse » (*mythikotera*) (*Historia Ecclesiastica*, III, 39, 11). Contre cette tradition, il rapporte le témoignage des chrétiens qui, interrogés par Domitien, auraient affirmé que « le Royaume du Christ n'était pas temporel et terrestre, mais céleste et angélique et apparaîtrait à la fin du monde, quand Il viendrait dans sa gloire pour guider les vivants et les morts » (*ibid.*, 20, 4).

Le cas de Tertullien est particulièrement instructif, dans la mesure où l'on peut saisir dans son œuvre le passage de la conception terrestre du Royaume à la conception céleste et spirituelle. Dans sa controverse enflammée avec Marcion,

qui niait le salut de la chair, il semble professer la croyance apocalyptique en un royaume terrestre, « situé à Jérusalem, descendue du ciel par œuvre divine » (*Adversus Marcionem*, III, 24, 3). Cependant, il insiste sur son caractère spirituel, définissant comme « céleste » sa nature intérieure (*Haec ratio regni celestis*, écrit-il en une formule qui a embarrassé les éditeurs du *Corpus Christianorum* et qu'ils ont proposé de corriger en *subcaelestis*). Il rapporte la nouvelle, également confirmée par des témoins païens, selon laquelle « en Judée, pendant quarante jours, on vit planer dans le ciel aux premières heures de la matinée une ville dont les remparts s'évanouissaient avec la levée progressive du jour » et il suggère, en citant probablement Irénée, qu'elle avait été placée là par Dieu « pour accueillir les saints qui ressuscitent [...] parce qu'il est digne de Dieu que ses serviteurs exultent là même où ils avaient été tourmentés en son nom » (*ibid.*) ; mais il a soin de préciser que « notre citoyenneté (*politeuma nostrum sive municipatum*) est dans les cieux ». Il n'est donc pas étonnant que, dans le *De resurrectione*, il critique résolument comme judaïque la doctrine du Royaume terrestre. Les Juifs qui « n'attendent que les choses terrestres et perdent les célestes », identifient la terre sainte avec le sol de la Judée, alors qu'elle n'est autre que « la chair du Christ dans tous ceux qui se sont revêtus du Christ » (XXVI, 10-11). La Jérusalem dont Isaïe annonce la restauration n'est pas la

ville qui a tué ses prophètes et lapidé ceux qui lui avaient été envoyés. Avec une radicalité qui va au-delà de la critique du judaïsme, il affirme que « le salut n'est promis à aucune terre, puisqu'il faut qu'elle périsse avec la figure du monde entier » (*ibid.*, 13).

Une fois de plus, la négation du royaume terrestre coïncide avec l'exclusion de la restauration de la condition paradisiaque :

« Et cela même si quelqu'un ose prétendre que la terre sainte est plutôt le paradis, qui s'appelle aussi paradis des ancêtres, à savoir Adam et Ève, dans la mesure où a été promise à la chair une réintégration au paradis, qui lui avait été confié pour le garder et le cultiver, afin que l'homme y soit rappelé dans l'état où il en avait été chassé. » (*ibid.*, 14).

6.5. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin commente le passage de l'Apocalypse (20,7-9) sur le Royaume des Justes pour le soustraire à toute interprétation millénariste. Tout en avouant avoir cru jadis au millénium, il liquide maintenant sans réserve comme une « fable ridicule » l'idée de cette « sainte vacance à la fin des six mille années de tribulations » (*vacatione scilicet sancta post labores annorum sex milium*) (*De civitate Dei*, XX, 7, 1). « Seuls des hommes charnels » écrit-il avec mépris sans nommer les pères en question « peuvent croire de telles choses. Les hommes spirituels définissent ceux qui les professent par le

terme grec *chiliastai*, et nous pourrions les appeler de la même manière millénaristes (*miliarios*) » (*ibid.*). Les mille ans dont parle Jean devront être compris non comme la dernière partie des six millénaires de l'histoire du monde, mais plutôt, par une sorte de jeu numérolgique forcé, comme s'ils signifiaient l'accomplissement même du temps (*ipsa temporis plenitudo*) :

« Il a assurément employé l'expression « mille ans » pour signifier toutes les années du temps du monde, de façon qu'un nombre parfait indique l'achèvement même du temps. Car le nombre mille transforme en cube le carré du nombre dix. Dix fois dix font cent, ce qui donne une figure carrée, mais plane ; pour qu'elle s'élève en hauteur et devienne un solide on multiplie de nouveau cent par dix et l'on obtient mille [...] le nombre mille vaut d'autant plus alors pour le tout (*pro universitate ponuntur*), puisqu'il est le cube de la quadrature décimale. » (*Ibid.*, 2)

La prestation décisive d'Augustin n'en est pas moins la neutralisation du texte du passage johannique qui dit sans équivoque que « les justes régneront avec lui (Christ) pendant mille ans ». En un geste qui devait connaître une longue postérité dans l'histoire de l'Église et dans l'historiographie chrétienne, il identifie simplement le Royaume avec le temps de l'Église, celui-là même dans lequel les justes et les méchants cohabitent

jusqu'au moment où ils seront séparés le jour du jugement. Augustin se rend compte que le mot « Royaume » perd ainsi son sens propre, mais suggère qu'il doit précisément être compris « dans un autre sens, très différent » (*alio aliquo modo, longe quidem impari*) par rapport au Royaume qu'il y aura après la fin des temps. C'est selon cette acception restreinte que « règnent déjà maintenant ses saints, dont il dit : "Voici, je serai avec vous jusqu'à la fin des temps", sinon l'Église ne serait pas appelée dès maintenant son Royaume et Royaume des cieux ». Certes, dans ce Royaume sont accueillis aussi bien le bon grain que l'ivraie, aussi bien ceux qui observent les préceptes que ceux qui les transgressent ; et pourtant l'Église est et reste le royaume terrestre de Dieu.

« Même maintenant, l'Église est le royaume du Christ et le Royaume des cieux. Et ses saints règnent aussi avec lui maintenant, certes différemment de la façon dont ils régneront alors ; et avec lui ne règne pas l'ivraie, même si, dans l'Église, elle pousse avec le bon grain. » (*Ibid.*, 9, 1)

On a observé à juste titre qu'Augustin, en réduisant ainsi un événement eschatologique à une période historique, a ruiné l'espérance du Royaume (Nigg, p. 144). Puisqu'il coïncide avec l'existence historique de l'Église, le Royaume se vide de toute signification politique et s'identifie aux vicissitudes terrestres de la cité de Dieu, qui

cohabite étroitement avec la cité terrestre jusqu'à la fin des temps.

✠ En neutralisant ainsi le Royaume, Augustin a inauguré, plus ou moins consciemment, la représentation d'un temps historique unique, qui a rendu possible la naissance de l'historiographie chrétienne qui s'inspirait de lui, des *Historiae adversus paganos d'Orose* à l'*Historia de duabus civitatibus d'Otton de Freising*. En ce sens, Otton pouvait s'estimer fidèle à Augustin, en déclarant, dans le prologue au cinquième livre de son *Historia*, avoir « tissé l'histoire pour ainsi dire d'une seule ville, que j'appelle Église (*Videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesia dico, historiam texuisse*) ». Avec la neutralisation augustinienne du Royaume millénaire, l'historiographie a éliminé d'elle-même un élément fortement hétérogène, qui aurait introduit dans la chronologie une rupture irréductible. Dans quelle mesure les historiens modernes ont hérité des chroniques médiévales cet espace historique homogène, voilà un problème qui ne peut être abordé ici.

6.6. Que le Royaume, dans les Évangiles, soit une réalité actuelle, coïncidant avec la présence, les paroles et les actions de Jésus, est un fait qu'aucun théologien ne songerait à nier. Non seulement Jésus répond sans équivoque à celui qui lui demande « Quand le royaume viendra-t-il ? » qu'il est déjà arrivé (Luc 11, 20 : *ara ephthasen eph'hymas he basileia tou theou*, « maintenant le

Royaume de Dieu est venu à vous »), mais la présence du Royaume est rendue à chaque fois par des verbes au parfait, qui se réfèrent sans équivoque en grec à un événement déjà accompli (Marc 1, 15 : *peplerotai ho kairos kai eggiken he basileia tou theou*, « le temps s'est accompli et le Royaume de Dieu s'est fait proche » – l'adverbe *eggys*, d'où provient le verbe *eggizo*, signifie étymologiquement « à portée de main »). Il est maintenant acquis que la réponse de Jésus aux Pharisiens qui lui demandent quand viendra le royaume : *entos hymon estin*, ne signifie pas « il est en vous », mais « il est au milieu de vous » ou plus précisément « à portée de main, dans un champ d'action possible ».

Cependant, d'autres passages, comme Matthieu, 25, 31-34, semblent parler du Royaume comme d'une réalité future, qui arrivera quand le Fils de l'homme se présentera dans sa majesté et ira siéger sur son trône de gloire : « Alors le roi dira à ceux qui se tiennent à sa droite : "Venez, vous qui êtes bénis de mon père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis l'origine du monde." » Le Royaume est ici un événement futur et, aussi bien, quelque chose qui existe depuis le commencement des temps. Le même Évangile qui a annoncé la présence immédiate du Royaume l'éloigne dans un temps à venir : « Ils viendront de l'Orient et de l'Occident, du Septentrion et du Midi et ils s'assieront au banquet dans le Royaume

de Dieu » (Luc 13, 29). D'où la perplexité des théologiens quant à la situation temporelle du Royaume comme *eschaton*, comme temps ultime : sur les partisans de « l'eschatologie réalisée », qui soutiennent que les textes qui semblent faire allusion à un proche avenir doivent être interprétés en référence à la réalisation actuelle, l'emportent sur les interprétations dialectiques ou progressives, selon lesquelles la présence du Royaume se décompose en un « déjà » et un « pas encore », par rapport auxquels le temps intermédiaire est le temps du salut, qui a déjà commencé, mais attend toujours sa réalisation finale. Le Royaume perd ainsi sa réalité et se transforme en une sorte de phase de transition dans un processus dont l'achèvement tend à être infiniment différé.

✕ S'il est vrai, comme le suggère Walter Benjamin, que dans l'idée d'une société sans classes Karl Marx a sécularisé l'idée du royaume messianique, il n'est pas surprenant que se reproduisent ici les mêmes apories et les mêmes diatribes qui divisent les théologiens sur la façon de penser l'articulation du temps eschatologique. Le problème de la durée interminable de la phase de transition entre la préhistoire et l'histoire, entre la société divisée en classes et la société sans classes, sur lequel a échoué la révolution soviétique, correspond parfaitement à la question authentiquement théologique des temps de l'avènement du Royaume. Au problème de la compatibilité entre l'Église et le Royaume correspond

celui, tout aussi aporétique, de la compatibilité entre le parti et la société sans classes.

6.7. Le terme *parousia*, pour indiquer la pleine présence du Christ à la fin des temps, est une expression typiquement paulinienne. Dans les synoptiques, il n'apparaît qu'en Matthieu 24 : aux disciples qui lui demandent « quel sera le signe de la *parousia* (la Vulgate traduit *adventus*) et de la fin des temps », le Christ répond en comparant la *parousia* du Fils de l'homme à l'éclair « qui jaillit de l'Orient et brille à l'Occident » et au déluge qui « emporte tout ». En employant au moins six fois la formule « dans (ou par) la *parousia* du Seigneur Jésus-Christ », Paul semble décomposer l'événement messianique en deux moments : la résurrection et la seconde venue du Christ à la fin des temps. Toutefois, la traduction de *parousia* par « venue » (*adventus*) n'est pas correcte : le terme signifie simplement en grec « présence » (*para-ousia*, littéralement « être à côté », comme si, dans le présent, l'être se situait, pour ainsi dire, à côté de lui-même). Il ne désigne pas un second événement, qui s'ajoute au premier pour le compléter. Paul l'emploie pour penser la structure particulière de l'événement messianique, composé de deux temps hétérogènes, un *kairos* dans lequel tous les temps se contractent en un seul (*ho kairos synestalmenos estin*, « le temps s'est contracté » – 1 Corinthiens 7, 29) et un *chronos*,

dans lequel le temps se relâche comme à côté de lui-même. En d'autres termes, ce ne sont pas deux moments dans une chronologie, mais une transformation messianique du temps : il s'agit, dans tous les cas, de saisir une présence, mais celle-ci est de nature à impliquer une modification radicale dans l'expérience du temps, ce qui empêche de la placer seulement à un point chronologique déterminé. On peut en dire de même pour le Royaume : il est présent ici et maintenant, mais est en même temps, toujours en train de venir, toujours advenant, sans que cela puisse impliquer un délai. Le prétendu « retard de la parousie », dont les théologiens modernes parlent imprudemment, est, pour Paul, tout simplement impensable. Le Royaume n'est pas pour lui une période de temps entre deux événements – la résurrection et la *parousia* – qui le délimitent ponctuellement. Il est pleinement accompli (Colossiens, 1, 13 : « Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transportés dans le Royaume de l'amour de son Fils »), mais il ne peut être inscrit dans le temps chronologique (« Si vous êtes morts avec le Christ, pourquoi vous impose-t-on des préceptes comme si vous viviez dans le monde ? » [2, 20]).

6.8. Le problème qui se pose à Paul ici est celui auquel il doit se mesurer à chaque fois qu'il essaie de penser une réalité – le Royaume, l'événement messianique – à sa source, sans pouvoir l'insérer,

comme le fait l'historiographie, dans une représentation ou une chronologie prédéterminée. À ce propos, Benjamin a écrit que lorsqu'on veut saisir un phénomène dialectiquement ou monadologiquement en dehors du *continuum* du déroulement historique linéaire, il se polarise et se scinde selon sa préhistoire et sa posthistoire, qui ne signifient pas simplement passé et présent, mais désignent deux forces immanentes dans le champ de tensions où le phénomène a été ainsi transformé (Benjamin, p. 587-588 et p. 594). L'objet ne peut dès lors être pris dans son unité que par cette polarisation.

Nous pouvons donc dire que le paradis terrestre et le Royaume sont les deux fractions qui résultent de la tentative des théologiens pour penser la nature humaine et son bonheur possible. Ceux-ci se scindent en un élément préhistorique (le Jardin en Éden) et un élément posthistorique, le Royaume, qui restent cependant séparés et sans communication et, en tant que tels, inaccessibles. La vive polémique contre les chiliastes, qui tendent à identifier le royaume terrestre avec le paradis des origines, a précisément cette fonction. Le Jardin doit être rejeté dans un archipassé, désormais impossible à atteindre en aucune manière ; le Royaume, quand il n'est pas simplement aplati sur l'Église et ainsi neutralisé, est projeté dans le futur et déplacé dans les cieux.

Contre cette séparation forcée des deux pôles, il faut rappeler, avec les chiliastes et avec Dante,

Le royaume et le jardin

que le Jardin et le Royaume résultent de la scission d'une expérience unique du présent et que c'est dans le présent qu'ils peuvent donc à nouveau s'unir. Le bonheur des hommes sur la Terre est tendu entre ces deux pôles extrêmes. La nature humaine n'est pas une réalité préexistante et imparfaite, qui doit être inscrite par la grâce dans une économie du salut, mais elle est ce qui apparaît à chaque fois ici et maintenant dans la coïncidence – c'est-à-dire dans le tomber ensemble – du paradis et du Royaume. Seul le Royaume donne accès au Jardin, mais seul le Jardin rend pensable le Royaume. En d'autres termes, on n'accède à la nature humaine qu'historiquement, par une politique, mais celle-ci, à son tour, n'a pas d'autre contenu que le paradis – c'est-à-dire, selon les mots de Dante, « le bonheur en cette vie ».

Références

Conformément à l'usage, les textes d'Ambroise, Augustin et Thomas sont cités avec l'indication des livres, des chapitres et des paragraphes. Pour le *De paradiso* d'Ambroise nous avons utilisé l'édition suivante : *Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, réunies par Carolus Schenkl (*Tutte le opere di sant'Ambrogio*, vol. 2, 1, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele. Noè*, éd. Paolo Siniscalco, Rome, Città Nuova, 1984). Les écrits antipélagiens d'Augustin sont cités d'après le CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), vol. 42, 44, 60. L'édition du *De divisione naturae* a été établie par Nicola Gorlani : Giovanni Scoto Eriugena, *Della divisione della natura*, Milan, Bompiani, 2013, qui reproduit le texte de l'édition critique d'Édouard Jauneau, dans les vol. 161-165 du *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*.

Ambrosiaster : *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, vol. 1, *In*

Epistulam ad Romanos, Heinrich Joseph Vogels (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966 (CSEL, 81/1).

Anselme : *De conceptu virginali et de originali peccato*, in *L'Œuvre d'Anselme de Canterbury*, vol. 4 : *la conception virginale et le péché originel. La procession du Saint Esprit. Lettres sur les sacrements de l'Église. Du pouvoir et de l'impuissance*, Michel Corbin (éd.), Paris, Cerf, 1990.

Benjamin : Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, t. 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

Bremmer : Jan N. Bremmer, *Greek Religion and Culture. The Bible and the Ancient Near East*, Brill, Leiden-Boston, 2008.

Braga : Corin Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Fitzmyer : Joseph A. Fitzmyer, « The Consecutive Meaning of ΕΦ 'Ω in Romans 5.12 », *New Testament Studies*, n° 39, 1993, p. 321-339.

Fraenger : Wilhelm Fraenger, *Hieronymus Bosch. Das Tausendjährige Reich*, Coburg, Winckler, 1947 (trad. fr. par Roger Lewinter, *Le Royaume millénaire de Jérôme Bosch*, Paris, Ivrea, 1995).

Jérôme : *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, in *S. Hieronymi presbyteri Opera*, pt. 1 : *Opera exegetica*, vol. 1 : *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Commentarioli in Psalmos*.

Références

- Commentarius in Ecclesiasten*, Paul de Lagarde, Germain Morin, Marc Adriaen (éd.), Turnhout, Brepols, 1959 (*Corpus Christianorum. Series latina*, 72).
- Hammond Bammel : Caroline P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufins und seine Origenes-Übersetzung*, Fribourg, Herder, 1985.
- Irénée : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 2001.
- Nigg : Walter Nigg, *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Zürich, Rentsch, 1944 (trad. it. *Il Regno eterno*, Milan, Instituto Editoriale Italiano, 1947).
- Odo : Odo of Tournai, *On original sin ; and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God. Two Theological Treatises*, Irvén M. Resnick (éd.), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1984.
- Origène : Origène, *Commentarii in Epistulam ad Romanos. Romerbrief-Kommentar*, éd. Theresia Heither, vol. 2, *Liber tertius, Liber quartus* ; vol. 3, *Liber quintus, Liber sextus*, Fribourg, Herder, 1992-1993.
- Pascoli : Giovanni Pascoli, *Poesie e prose scelte*, Cesare Garboli (éd.), Milan, Mondadori, 2002.
- Schreiner : Thomas R. Schreiner, « Original Sin and Original Death », in Hans Madueme, Michael Reeves (éd.) : *Adam, the Fall and Original Sin. Theological, Biblical, and Scientific*

Le royaume et le jardin

Perspectives, Grand Rapids, Baker Academy, 2014.

Singleton : Charles S. Singleton, *Journey to Beatrice*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 (trad. it. *Viaggio a Beatrice*, Bologne, Il Mulino, 1968).

Théodoret : Teodoreto di Cirro, *Commentario alla Lettera ai Romani*, Francesca Cocchini et Lella Scarampi (éd.), Rome, Borla, 1998.

Torrell : Jean-Pierre Torrell, *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris, Vrin, 2008.