

La Maison-Dieu, 144, 1980, 103-138

Jacques LE GOFF

LE PURGATOIRE ENTRE L'ENFER ET LE PARADIS

DANS les âpres discussions entre protestants et catholiques au 16^e siècle, les réformés reprochaient vivement à leurs adversaires la croyance au Purgatoire, à ce que Luther appelait « le troisième lieu »¹. Cet au-delà « inventé » n'était pas dans l'Écriture.

LE TROISIÈME LIEU

C'est bien en tant que « troisième lieu » que le Purgatoire s'est imposé.

Des religions et des civilisations antérieures le christianisme avait hérité une géographie de l'au-delà et, entre les conceptions d'un monde uniforme des morts — tel le *shéol* judaïque — et les idées d'un double univers après la mort, l'un effrayant et l'autre heureux, comme l'Hadès et les

* Cet article est une version remaniée de l'Introduction d'un ouvrage à paraître prochainement : J. LE GOFF, *Naissance du Purgatoire*, Paris : Gallimard. Nous remercions l'auteur et l'éditeur de permettre aux lecteurs de *La Maison-Dieu* d'en avoir la primeur. (N.D.L.R.)

1. Sur Luther et le Purgatoire, voir P. ALTHAUS, « Luthers Gedanken Über die letzten Dinge » in *Luther Jahrbuch*, XXIII, 1941, pp. 22-28.

Champs Elysées des Romains, le christianisme avait choisi le modèle dualiste. Il l'avait même singulièrement renforcé. D'une part, pendant la période qui s'étendrait de la Création au Jugement Dernier, au lieu de reléguer sous terre les deux espaces des morts, le mauvais et le bon, il avait placé, dès l'entrée dans la mort, le séjour des justes — en tout cas des meilleurs d'entre eux, les martyrs, puis les saints — dans le Ciel. Il avait même localisé à la surface de la terre le Paradis Terrestre, donnant ainsi jusqu'à la consommation des siècles un espace à cette terre de l'Age d'Or à qui les Anciens n'avaient accordé qu'un temps, horizon nostalgique de leur mémoire. Sur les cartes médiévales, on le voit à l'extrême Orient, au-delà de la grande muraille et des peuples inquiétants de Gog et Magog, avec son fleuve aux quatre bras que Yahvé avait créé « pour arroser le jardin » (*Genèse 2, 10*). Et surtout l'opposition Enfer-Paradis fut portée à son comble, fondée sur l'antagonisme Terre-Ciel. Bien que souterrain, l'Enfer, c'était la Terre, et le monde infernal s'opposait au monde céleste comme le monde chthonien s'était, chez les Grecs, opposé au monde ouranien. Malgré de beaux élans vers le Ciel, les Anciens — Babyloniens et Egyptiens, Juifs et Grecs, Romains et Barbares païens — avaient davantage redouté les profondeurs de la terre qu'ils n'avaient aspiré aux infinis célestes, souvent habités d'ailleurs par des Dieux de colère. Le christianisme, au moins dans ses premiers siècles, et la barbarisation médiévale ne parvint pas à infernaliser complètement sa vision de l'au-delà, souleva la société vers le Ciel. Jésus lui-même avait donné l'exemple : après être descendu aux Enfers, il était monté au Ciel. Dans le système d'orientation de l'espace symbolique, là où l'Antiquité gréco-romaine avait accordé une place prééminente à l'opposition droite-gauche, le christianisme, tout en conservant une valeur importante à ce couple antinomique d'ailleurs présent dans l'Ancien et le Nouveau Testament²,

2. M. GOURGUES dans *A la Droite de Dieu — Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 : 1 dans le Nouveau Testament*. Paris, 1978, soutient que les textes néo-testamentaires n'accordent qu'un intérêt mineur à la place du Christ à la droite du Père.

avait très tôt privilégié le système haut-bas qui définit la dialectique essentielle des valeurs du christianisme médiéval à travers la spatialisation de la pensée. Monter, s'élever, aller plus haut, voilà l'aiguillon de la vie spirituelle et morale, tandis que la norme sociale est de demeurer à sa place, là où Dieu vous a mis sur terre, sans ambitionner d'échapper à sa condition et en prenant garde de ne pas s'abaisser, de ne pas déchoir³.

Quand le christianisme, moins fasciné par les horizons eschatologiques, se mit à réfléchir, entre le deuxième et le quatrième siècle, à la situation des âmes entre la mort individuelle et le jugement dernier et quand les chrétiens pensèrent — c'est, avec les nuances que l'on verra, l'opinion des grands Pères de l'Eglise du 4^e siècle, Ambroise, Jérôme, Augustin — que les âmes de certains pécheurs pouvaient peut-être être sauvées pendant cette période en subissant probablement une épreuve, la croyance qui apparaissait ainsi et donnera naissance au 12^e siècle au Purgatoire n'aboutit pas à la localisation précise de cette situation et de cette épreuve. On pensa d'abord que l'épreuve se passerait au moment du jugement dernier et la question du lieu intermédiaire ne se posait pas. L'optimisme des premiers siècles chrétiens envisagea des quasi paradis, le *refrigerium interim* de Tertullien (un lieu de rafraîchissement (intermédiaire), à défaut d'être aussi un lieu de lumière et de paix, comme l'antique liturgie des morts définissait le paradis), ou le *sein d'Abraham* que proposait l'évangéliste comme demeure du pauvre Lazare situé au-dessus de l'Hadès d'où le voit le mauvais riche (*Luc* 16, 23-26). Le pessimisme médiéval situa le plus souvent les peines purgatoires dans une partie de l'enfer, la moins profonde, la *géhénne supérieure*, d'où l'on pouvait revenir. Mais il n'y a pas jusqu'à la fin du 12^e siècle de lieu spécifique pour les âmes qui ont besoin d'être purgées et ont obtenu de l'être.

3. Voir C. GINZBURG, *High and Low : The Theme of forbidden Knowledge in the XVIth and XVIIth c.* in *Past and Present*, n° 73, 1976, pp. 28-41.

L'apparition du mot purgatoire

Jusqu'à la fin du 12^e siècle, le mot *purgatorium* n'existe pas comme substantif. *Le purgatoire* n'existe pas. Les textes qui jusqu'alors évoquent les situations qui conduiront à la création du purgatoire n'emploient que l'adjectif *purgatorius*, *purgatoria*, qui purge, et uniquement dans les expressions devenues consacrées : *ignis purgatorius*, le feu purgatoire, *poena purgatoria*, la peine (le châtement) purgatoire ou, au pluriel, *poenae purgatoriae*, les peines purgatoires et, plus rarement, *flamma*, *fornax*, *locus*, *flumen* (flamme, four, lieu, fleuve). Au 12^e siècle, on emploie parfois, en sous-entendant le substantif, *in purgatoriis* (*poenis*), dans les peines purgatoires. Cet usage a probablement favorisé l'emploi de l'expression *in purgatorio* en sous-entendant *igne*, dans le feu purgatoire. Il est vraisemblable que la naissance de *purgatorium*, substantif neutre, *le purgatoire*, souvent employé sous la forme *in purgatorio*, dans le purgatoire, a bénéficié de la similitude avec *in (igne) purgatorio*. A la fin du 12^e siècle et au début du 13^e siècle, quand on rencontre *in purgatorio*, il est souvent difficile de savoir s'il faut comprendre *dans le purgatoire* ou *dans le feu* (sous-entendu) *purgatoire*. Mais cela n'a plus guère d'importance, car désormais le substantif, c'est-à-dire le lieu, existe et l'une comme l'autre expression y renvoie.

Mes recherches m'ont conduit à penser que *le mot purgatoire* est employé, en toute certitude, dans la dernière décennie du 12^e siècle et que très probablement il est apparu entre 1170 et 1180 dans les milieux cisterciens de l'Europe du Nord-Ouest et dans les milieux scolaires parisiens, plus particulièrement à l'école du chapitre de Notre-Dame-de-Paris, ces deux milieux étant d'ailleurs liés par d'étroites relations.

Il est remarquable que l'apparition du mot *purgatorium* qui exprime la prise de conscience du purgatoire comme lieu, l'acte de naissance du purgatoire à proprement parler, ait été négligée par les historiens, et d'abord par les

historiens de la théologie et de la spiritualité⁴. Sans doute les historiens n'accordent-ils pas encore suffisamment d'importance aux *mots*. Qu'ils aient été *réalistes* ou *nominalistes* les clercs du Moyen Age savaient bien qu'entre les mots et les choses existe une union aussi étroite qu'entre le corps et l'âme. Pour les historiens des idées et des mentalités, des phénomènes de longue durée, venus lentement des profondeurs, les mots — certains mots — ont l'avantage d'apparaître, de naître et d'apporter ainsi des éléments de chronologie sans lesquels il n'y a pas d'histoire véritable. Certes on ne date pas une croyance comme un événement, mais il faut repousser l'idée que l'histoire de la longue durée soit une histoire sans dates. Un phénomène lent comme la croyance au purgatoire stagne, palpite pendant des siècles, demeure dans des angles morts du courant de l'histoire, puis, soudain ou presque, est entraîné dans la masse du flot non pour s'y perdre mais au contraire pour y émerger et pour témoigner. Qui parle *du* purgatoire — fût-ce avec érudition — de l'empire romain à la chrétienté du 13^e siècle, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, et gomme ainsi l'apparition du substantif entre 1150 et 1200, laisse échapper des aspects capitaux de cette histoire sinon l'essentiel. Il laisse échapper, en même temps que la possibilité d'éclairer une époque décisive et une mutation profonde de société, l'occasion de repérer, à propos de la croyance au purgatoire, un phénomène de grande importance dans l'histoire des idées et des mentalités : le processus de *spatialisation*.

4. Les rares auteurs d'études sur le Purgatoire qui ont perçu le problème le soulèvent en général en note, brièvement et de façon erronée. Joseph NTEDIKA, auteur de deux excellentes études fondamentales, dit d'Hildebert du Mans : « Il est probablement le premier à employer le "purgatorium" » (*L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, p. 11 n. 17). Le sermon attribué jadis à Hildebert du Mans lui a été depuis longtemps retiré. A. PIOLANTI dans « Il dogma del Purgatorio » in *Euntes Docete*, 6, 1953, 287-311, remarquable, se contente de dire (p. 300) : « En ce siècle (le 12^e) apparaissent les premières ébauches du traité *De purgatorio* (désormais l'adjectif s'était transformé en substantif) ». Quant à Erich FLEISCHHAK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, 1969, il écrit (p. 64) : « le mot "purgatorium" sera employé depuis l'époque carolingienne pour la purification aussi bien que le lieu de purification », sans donner de références (et pour cause !).

Un lieu symbolique.

De nombreuses études viennent montrer dans le domaine scientifique l'importance de la notion d'*espace*. Elle rajeunit la tradition de l'histoire géographique, renouvelle la géographie et l'urbanisme. C'est au plan symbolique qu'elle manifeste surtout son efficacité. Après les zoologistes, les anthropologues ont mis en évidence le caractère fondamental du phénomène de *territoire*⁵. Dans *La dimension cachée*⁶, Edward T. Hall a montré que le territoire est un prolongement de l'organisme animal et humain, que cette perception de l'espace dépend beaucoup de la *culture* (peut-être est-il trop *culturaliste* sur ce point) et que le territoire est une intériorisation de l'espace, organisée par la pensée. Il y a là une dimension fondamentale des individus et des sociétés. L'organisation des différents espaces : géographique, économique, politique, idéologique, etc. où se meuvent les sociétés est un aspect très important de l'histoire de ces sociétés. Organiser l'espace de son au-delà fut une opération de grande portée pour la société chrétienne. Quand on attend la résurrection des morts, la géographie de l'autre-monde n'est pas une affaire secondaire. Et l'on peut s'attendre à ce qu'il y ait des rapports entre la façon dont une telle société organise son espace ici-bas et son espace dans l'au-delà. Car les deux espaces sont liés à travers les relations qui unissent société des morts et société des vivants. C'est à un

5. Voir par exemple dans une perspective géographique : J. JAKLE et autres. *Human Spatial Behavior. A social Geography*. North Scituate, Mass, 1976. — J. KOLARS et J. NYSTUEN. *Human geography : Spatial Design in World Society*, New York, 1974 ; — dans une perspective zoologiste, H.E. HOWARD, *Territory in Bird Life*. Londres, 1920 ; — dans une perspective linguistique, B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality*. New York, 1956 ; — d'un point de vue interdisciplinaire, C.R. CARPENTER, « Territoriality : a Review of Concepts and Problems » in A. ROE et G.G. SIMPSON ed. *Behavior and Evolution*. New Haven, 1958. — H. HEDIGER, « The Evolution of Territorial Behavior » in S.L. WASHBURN ed. *Social Life of Early Man*. New York, 1961. — A. BUTTIMER, « Social Space in Interdisciplinary Perspective » in E. JONES ed. *Readings in Social Geography*. Oxford, 1975, sans oublier A. JAMMER, *Concepts of Space..* New York, 1960, avec une préface d'Albert EINSTEIN.

6. E.T. HALL, *The Hidden Dimension*. New York, 1966, trad. frse *La dimension cachée*, Paris, 1971.

grand remaniement cartographique que se livre entre 1150 et 1300 la Chrétienté, sur Terre et dans l'Au-delà. Et ce bouleversement cartographique est lié à de nouvelles structures sociales et mentales. Dans les périodes de grandes mutations, les cadres mentaux qui bougent le plus sont ceux de l'espace et du temps⁷. Pour une société chrétienne comme celle de l'Occident médiéval, les choses vivent et bougent en même temps — ou presque — sur la terre comme au ciel, dans l'ici-bas comme dans l'au-delà.

difficile à situer

Quand le purgatoire naît, parmi les nouvelles habitudes de penser, les nouveaux cadres mentaux que l'on peut repérer chez les intellectuels comme dans la pensée commune, il y a la tendance à substituer des schémas pluralistes et, en particulier, des schémas ternaires, aux schémas binaires. Ces types de schémas qui relèvent des mécanismes simples de l'esprit se retrouvent en général ensemble dans les diverses cultures à différentes époques. Pourtant on observe que, selon les civilisations et les périodes, tel type de schéma logique a tendance à dominer.

Dans le Haut Moyen Age, la pensée s'ordonnait volontiers autour des schémas binaires. Pour penser les puissances de l'Univers : Dieu et Satan, bien que — correction fort importante — la pensée chrétienne, repoussant du point de vue du dogme le manichéisme, subordonnât le diable au bon Dieu. Pour penser la société : les clercs et les laïcs, les puissants et les pauvres. Pour penser la vie morale et spirituelle : les vertus et les vices. Couples antagonistes qui se combattaient ardemment, à l'instar de la *Psychomanie* opposant, selon le poème de Prudence, les vertus et les vices. La frontière passait à l'intérieur de l'homme, déchiré entre Dieu et Satan, l'orgueil du puissant et l'envie du pauvre, l'appel de la vertu et la séduction du vice.

7. Voir J. LE GOFF, «Au Moyen Age : temps de l'Eglise et temps du marchand» in *Annales E.S.C.*, 1960, pp. 417-433 repris dans *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, pp. 46-65.

Depuis l'an mil, des schémas pluralistes, souvent hérités de l'antiquité gréco-romaine et plus encore de l'antiquité chrétienne, tendaient à prendre le pas sur les schémas dualistes. Au 12^e siècle, les modèles construits sur le chiffre sept connaissent un grand succès : ce sont les septénaires des sept sacrements, des sept péchés capitaux, des sept dons du Saint Esprit.

Pour l'Au-delà, jusqu'à la fin du 12^e siècle une grande incertitude et une multiplicité de schémas règnent. Claude Carozzi les a inventoriés à propos d'un texte du milieu de ce siècle, la *Vision de Tnugdál*, où se révèle le désordre de la représentation géographique de l'Au-delà la veille de la naissance du Purgatoire⁸. Tnugdál visite neuf séjours infernaux, (correspondant probablement aux neuf peines de l'Enfer distinguées par des contemporains) dont les huit premiers peuvent passer pour le futur Purgatoire (le mot n'est pas prononcé ni même l'idée évoquée) et le neuvième est défini comme l'enfer inférieur, donc l'Enfer à proprement parler, une zone intermédiaire qui pourrait être aussi le Purgatoire et qui comprend un lieu pour « ceux qui ne sont pas tout à fait mauvais » (*non valde mali*) et un lieu pour « ceux qui ne sont pas tout-à-fait bons » (*non valde boni*) et enfin le Paradis qui est constitué par trois enceintes délimitant trois lieux différents.

Deux schémas ressortent de ce désordre, et on les rencontre dans un sermon attribué à saint Bernard (mort en 1153) mais qui, écrit en milieu cistercien, appartient très probablement à la période 1170-1180. Il y est question de cinq régions : la région de la séparation d'avec Dieu (*regio dissimilitudinis*), la terre où les hommes s'adonnent à de vaines occupations et qu'ils doivent mépriser, le paradis claustral (*paradisus claustralis*), c'est-à-dire la vie monastique, seule façon féconde de vivre en ce monde, la région de l'expiation (*regio expiationis*) qui est celle des morts, la région de la géhenne (*regio gehennalis*), c'est-à-dire l'enfer,

8. Cl. CAROZZI, « Structure et Fonction de la vision de Tnugdál » in *Faire Croire*. Actes de colloque de l'École Française de Rome (1979), A. Vauchez, ed., Rome, 1980. Je remercie Claude Carozzi de la communication anticipée de son texte.

et le paradis supercéleste (*paradisus supercaelestis*), c'est-à-dire le paradis à proprement parler. Mais la troisième région, celle de l'expiation, se divise en trois lieux : l'enfer, le purgatoire et le ciel (*infernus, purgatorium, coelum*).

Il faut insister sur le fait que le purgatoire appartient à un système, celui des lieux de l'au-delà et qu'il n'a d'existence et de signification que par rapport à ces autres lieux⁹. Mais comme c'est lui qui a mis le plus de temps à se définir et dont le rôle a fait le plus problème, il me semble qu'il est possible et souhaitable de traiter du purgatoire sans entrer dans le détail des choses de l'enfer et du paradis.

Au 13^e siècle, il y a donc, dans le système complet, cinq lieux de l'au-delà qui comprennent toutes les situations possibles par rapport aux mérites des hommes : le ciel pour les saints et les tout-à-fait bons, l'enfer pour les tout-à-fait mauvais, le purgatoire pour les presque tout-à-fait bons qui ont encore quelque chose à expier, et les deux limbes, comme le dit par exemple Albert le Grand¹⁰, les limbes des patriarches (*limbus sanctorum Patrum*) et les limbes des petits enfants (*limbus puerorum*) destinés à ceux qui n'ont pas péché mais qui n'ont pas pu être délivrés par le baptême de la faute originelle.

Le succès du schéma ternaire

Mais le système qui va s'imposer à l'ensemble des fidèles (sauf les hérétiques) c'est le système de trois lieux : enfer, paradis, purgatoire.

Cela n'a rien d'étonnant si l'on songe au succès des schémas ternaires pendant la même période. Le plus célèbre aujourd'hui est le schéma trifonctionnel dont Georges Dumézil a montré qu'il se rattache à la pensée indo-européenne et que Georges Duby a illustré dans son

9. Alan E. BERNSTEIN a entrepris une recherche sur « Hell, Purgatory and Community in XIIIth century France ». G. VAN DER LEEUW, étudiant l'espace sacré, remarque que dans cet espace il y a des « places », des « emplacements », des « sanctuaires naturels » (*La religion dans son essence et ses manifestations*, pp. 834-394).

10. ALBERT LE GRAND. *In IV^{am} Sententiarum*, dist. XLIV-XL, ed. A. Borgnet, t. XXX, p. 603.

livre : *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Mais, à côté du modèle des trois fonctions (fonction religieuse — domaine du sacré — fonction militaire — domaine de la force —, fonction économique et démographique — domaine de la fécondité) appliqué à la société de l'époque (ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent, *oratores, bellatores, laboratores*), deux autres modèles ternaires au moins connaissent à la fin du 12^e siècle un grand succès.

L'un, qui remonte aux premiers temps du christianisme, a été revivifié par la réforme grégorienne : il distingue les vierges, les continents, les mariés — la sexualité formant la ligne de partage essentielle entre clercs et laïcs, car le schéma recouvre un modèle dualiste.

L'autre tend à faire sa place à un état intermédiaire entre deux extrêmes. On le trouve à la même époque pour décrire la société : entre les grands et les petits apparaissent les moyens. D'où la triade : *majores, mediocres, minores*. On pressent ce que ce schéma doit au développement de la société urbaine et à la naissance de la bourgeoisie.

C'est ce schéma qu'on retrouve à propos du Purgatoire. Il s'agit de glisser un lieu intermédiaire entre le Paradis et l'Enfer. Lieu doublement intermédiaire : on n'y est ni aussi heureux qu'au Paradis ni aussi malheureux qu'en Enfer et il ne durera que jusqu'au Jugement dernier. Il suffit pour le rendre vraiment intermédiaire de le situer entre le Paradis et l'Enfer. Du point de vue théorique, Augustin avait posé les fondements du schéma en mettant en rapport la purification possible des péchés légers dans l'Au-delà avec une catégorie d'hommes se situant entre les impies et les justes, les simples pécheurs. A la fin du 12^e et au 13^e siècle, la conception de cet entre-deux de l'Au-delà se précise. Bernard de Fontcaude, affirmant qu'il y a trois lieux qui accueillent les âmes, déclare en 1190-1192 que « le paradis accueille les âmes des parfaits, l'enfer les très mauvais, le purgatoire (qu'il nomme encore « feu purgatoire ») ceux qui ne sont ni très bons ni très méchants » et il ajoute « à ceux qui sont moyennement mauvais il faut un lieu moyennement mauvais » (*mediocriter malos, locus medio-*

criter malus). Et saint Bonaventure au milieu du 13^e siècle précise que les lieux de la purgation des âmes ne peuvent être que *moyens*, jamais supérieurs. Dante donnera sa place définitive au Purgatoire en en faisant le *deuxième* royaume de l'au-delà :

*e canterò di quel secondo regno
dove l'umano spirito si purga
e di salire al ciel diventa degno.*

(et je chanterai ce second royaume
où l'âme humaine se purifie
et devient digne de monter au ciel)

La création du Purgatoire réunit un processus de spatialisation de l'univers et de logique arithmétique qui, au-delà du triple royaume de l'Au-delà, va régir les relations entre les comportements humains et les situations au purgatoire. On mesurera proportionnellement le temps passé sur terre dans le péché et celui passé dans les tourments du purgatoire, le temps des suffrages offerts pour les morts en purgatoire et le temps de l'accélération de la libération du purgatoire. Le temps du purgatoire va être entraîné mais tardivement dans le temps vertigineux des indulgences. Le 13^e siècle est à la fois celui de l'essor de la cartographie et celui du déchaînement du calcul.

LES PRÉSUPPOSÉS DE LA CROYANCE AU PURGATOIRE

Quand le Purgatoire s'installe dans la croyance de la chrétienté occidentale, entre 1150 et 1250 environ, de quoi s'agit-il ?

C'est un Au-delà intermédiaire où certains morts subissent une épreuve qui peut être raccourcie par les suffrages — l'aide spirituelle des vivants.

Pour en être arrivé là, il a fallu un long passé d'idées et d'images, de croyances et d'actes, de débats théologiques

et, probablement, de mouvements dans les profondeurs de la société, que nous saisissons difficilement.

Faire la préhistoire du purgatoire, c'est étudier la formation séculaire des éléments qui au 12^e siècle se structureront pour devenir le purgatoire. On peut la considérer comme une réflexion sur l'originalité de la pensée religieuse de la chrétienté latine, à partir des héritages, des ruptures, des conflits externes et internes au milieu desquels elle s'est formée.

La croyance en l'immortalité

La croyance au purgatoire implique d'abord la croyance en l'immortalité et en la résurrection, puisqu'il peut se passer quelque chose de nouveau pour un être humain entre sa mort et sa résurrection. Elle est un supplément de conditions offertes à certains humains pour parvenir à la vie éternelle. Une immortalité qui se gagne à travers une seule vie. Les religions — comme l'hindouisme ou le catharisme — qui croient à de perpétuelles réincarnations, à la métempsychose, excluent un purgatoire.

Le jugement des morts

Cette croyance repose aussi sur la conception d'un jugement des morts, idée assez répandue dans les différents systèmes religieux mais « les modalités de ce jugement ont grandement varié d'une civilisation à une autre »¹¹. La variété de jugement qui comprend l'existence d'un purgatoire est très originale. Elle repose en effet sur la croyance en un double jugement, le premier au moment de la mort, le second à la fin des temps. Elle institue dans cet entre-deux du destin eschatologique de chaque humain une procédure judiciaire complexe de *mitigation* des peines, de raccourcissement aléatoire de ces peines. Elle suppose donc la projection d'une pensée de justice et d'un système pénal très sophistiqués.

11. *Le Jugement des Morts* (Égypte ancienne, Assour, Babylone, Israël, Iran, Islam, Inde, Chine, Japon). Coll. *Sources Orientales*, IV, Paris, Ed. du Seuil, 1901, p. 9.

Le pardon des péchés

Cette croyance est liée à l'idée de responsabilité individuelle, de libre arbitre de l'homme, coupable par nature, en raison du péché originel, mais jugé selon les péchés commis sous sa responsabilité. Il y a une étroite liaison entre le purgatoire, Au-delà intermédiaire, et un type de péché intermédiaire entre la pureté des saints et des justifiés et l'impardonnable culpabilité des pécheurs criminels. L'idée longtemps vague de péchés « légers », « quotidiens », « habituels » bien saisie par Augustin puis par Grégoire le Grand ne débouchera qu'à la longue sur la catégorie de péché *vénial* — c'est-à-dire pardonnable —, de peu antérieure à la croissance du purgatoire et qui a été une des conditions de sa naissance. Même si, comme on le verra, les choses ont été un peu plus compliquées, pour l'essentiel le purgatoire est apparu comme le lieu de purgation des péchés véniels.

Les rapports entre l'âme et le corps

La croyance au purgatoire — lieu de châtiments — suppose éclaircis les rapports entre l'âme et le corps. En effet la doctrine de l'Eglise a été très tôt que, à la mort, l'âme immortelle quittait le corps et qu'ils ne se retrouveraient qu'à la fin des temps, lors de la résurrection des corps. Mais la question de la corporéité ou de l'incorporéité de l'âme ne me semble pas avoir fait problème à propos du purgatoire, ou de ses ébauches. Les âmes séparées furent dotées d'une matérialité *sui generis* et les peines du purgatoire purent ainsi les tourmenter comme corporellement¹². Un des grands théologiens scholastiques de la première moitié du 13^e siècle, Alexandre de Halès, souligne que, au contraire de la peine terrestre qui est une peine de l'âme à travers la souffrance corporelle, la peine

12. THOMAS D'AQUIN est particulièrement sensible à la difficulté de faire ressentir par des âmes spirituelles la souffrance d'un feu corporel. Il s'appuie surtout sur l'autorité scripturaire (*Matthieu*, 25, 41) et sur l'analogie entre âmes séparées et démons pour affirmer « Les âmes séparées peuvent donc souffrir d'un feu corporel » (*Somme théologique, suppl. quest. 70, art. 3*).

du purgatoire est une peine de l'âme sans intermédiaire¹³. Les textes du 13^e siècle parlent rarement d'âmes du purgatoire mais tout simplement de « ceux qui sont dans le purgatoire » — morts humains, imaginés comme corps et âme. Dante montrera les âmes au Purgatoire avec une apparence corporelle mais rappellera de façon saisissante leur immatérialité : il cherche en vain à embrasser Casella et ne referme ses mains que sur du vide (*Purgatoire* II, 79-82), il est le seul en ce lieu à avoir une ombre (*Purgatoire* III, 88-93). Si, comme le croit Claude Carozzi, il y a eu au 12^e siècle une tendance, chez Honorius Augustodunensis par exemple, à ne voir dans les choses de l'au-delà que des *spiritualia*, des phénomènes spirituels, cette tendance n'eut guère d'influence sur la genèse du purgatoire encore vague mais qu'elle aurait pu bloquer. Quand Honorius Augustodunensis est amené, dans l'*Elucidarium*, à évoquer les lieux où se trouvent les âmes dans l'autre monde, il doit leur accorder une certaine matérialité.

Le débat sur le caractère réel ou métaphorique du feu qui constituait le châtement le plus fréquemment indiqué pour la purgation des péchés ne dura guère au-delà des premiers siècles chrétiens. L'idée que les âmes n'avaient aucun corps et qu'elles ne pouvaient par conséquent se trouver dans aucun lieu matériel, professée par Jean Scot Erigène au 9^e siècle, n'eut guère d'écho, pas plus que la plus grande partie des doctrines de ce penseur isolé¹⁴. Alexandre de Halès dans la première moitié du 13^e siècle, exprimera l'opinion générale des théologiens consacrant la

13. « *Poena animae per compassionem ad corpus... poena vero purgatorii est poena ipsius animae immediate* » (*Glossa in IV libros sententiarum Petri Lombardi*. vol. 4 dist. XX. Quaracchi 1957, p. 353).

14. Voir M. CAPPUYNS. *Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*. Louvain, Paris, 1933.

Sur une vision théologique « épurée » mais étroite, cf. par exemple cette opinion : « Les nécessités du langage populaire de Notre-Seigneur parlant du doigt de Lazare et de la langue du mauvais riche pouvait autoriser des esprits habitués à unir âme et corps comme des groupes inséparables, à doter les âmes séparées d'un corps *sui generis*, comme l'imagination le leur prête nécessairement. Autant d'obstacles à la vraie philosophie du dogme » (J. BAINVEL article « Ame » in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Paris, 1909, p. 1001). Raisonner ainsi, c'est se fermer la compréhension de l'histoire.

croissance commune : « le péché n'est pas remis sans une double peine : la rémission n'a pas de valeur, s'il n'y a aucune peine de la part du corps »¹⁵. L'essentiel sans doute est de se rendre compte que « spirituel » ne veut pas dire « désincarné ».

L'intercession des vivants pour les morts

Il fallut ensuite que l'on crût à l'efficacité des interventions des vivants en faveur des morts, de ce qu'on appela les *suffrages* : messes, aumônes, prières. Cette croyance apparaît dès les premiers siècles du christianisme dans les épitaphes funéraires et dans les formules liturgiques. Mais elle ne s'unit que tardivement avec la croyance en l'existence d'une purification après la mort et Joseph Ntedika a bien montré que chez Augustin par exemple les deux croyances se sont élaborées à part sans pratiquement se rencontrer. Les suffrages pour les morts réclament un type de relation entre vivants et défunts, la constitution de longues solidarités de part et d'autre de la mort, l'existence d'institutions de liaison entre les uns et les autres — testament, confrérie — qui n'existèrent aussi qu'au 12^e siècle.

UN LIEU INTERMÉDIAIRE

Dans cette structure idéologique imaginaire du purgatoire, la constitution du lieu s'étala aussi sur des siècles. La pensée théologique et la conscience collective ne parvinrent d'ailleurs pas à bien individualiser, dans les représentations figurées, le purgatoire. Comment représenter un lieu temporaire, rendre sensible qu'il n'existerait que tant que l'humanité actuelle existerait aussi ? Deux pôles attirèrent le purgatoire : le paradis et l'enfer. Le purgatoire pouvait être un presque paradis ou un quasi-enfer. L'hésitation demeurera jusqu'au 13^e siècle. Mais très tôt, le purgatoire (sous ses formes ébauchées) fut entraîné vers

15. *Non ergo dimittitur peccatum sine duplici poena; non ergo valet relaxatio, cum nulla sit poena ex parte corporis* (ibid. p. 358).

l'enfer et mit longtemps à s'en distinguer. Il ne fut jusqu'au 13^e siècle — et resta parfois au-delà — qu'un enfer moins profond où l'on n'était pas tourmenté pour l'éternité mais à temps, la géhenne supérieure. Une partie de la préhistoire du purgatoire oblige à évoquer l'enfer avec lequel il était plus ou moins confondu. En particulier, au niveau des images, de la structure spatiale, le purgatoire s'est formé dans une vision le plus souvent infernale.

Le purgatoire est un lieu de l'Au-delà. Cet Au-delà fut en général, pendant la longue période d'incubation du purgatoire, situé sous terre, en étroit contact avec l'enfer — c'était l'*enfer supérieur* — mais pendant cette phase de géographie confuse le modèle infernal du purgatoire fut contaminé et corrigé par deux autres modèles. L'un était celui d'un purgatoire quasi paradisiaque. L'autre la volonté de trouver, entre enfer et paradis, un lieu vraiment intermédiaire.

A ces problèmes confusément ressentis, des solutions diverses, plus ou moins cohérentes, furent données jusqu'au 13^e siècle. Parfois il y a juxtaposition de deux lieux, dont l'un a un aspect plutôt infernal et l'autre une apparence presque paradisiaque. Ainsi, dans la très confuse *Vision de Tnugdál* au milieu du 12^e siècle, deux régions situées de part et d'autre d'un même mur et placées entre l'enfer et le paradis sont l'une pluvieuse et ventée tandis que l'autre, riante, est parcourue par l'eau d'une fontaine de vie. La première région enferme les âmes de ceux qui ne sont pas tout-à-fait mauvais, la seconde celles de ceux qui ne sont pas tout-à-fait bons. Parfois le lieu de la purgation semble situé à la surface de la terre mais dans une vallée étroite et profonde où règnent des ténèbres ressemblant à celles de l'enfer. C'est le cas du pays de la vision de *Drythelm* rapportée par Bède au début du 8^e siècle et qui est probablement la plus ancienne description dans la chrétienté occidentale d'un lieu préfigurant le futur purgatoire. Selon qu'on penche plutôt vers le modèle infernal ou le modèle paradisiaque¹⁶ on a tendance dans les

16. Sur la résurrection dans un au-delà de type paradisiaque dans la tradition celtique voir l'appendice d'Alfred NUTT, «The happy otherworld in the

visions et les descriptions médiévales de l'Au-delà de représenter les lieux de purgation par des plaines plus ou moins agréables ou par des vallées plus ou moins effrayantes et surtout par des montagnes recouvertes de ces forêts inquiétantes où l'Occident médiéval voyait une image du désert plein de pièges, la *selva oscura* de Dante. Mircea Eliade a mis en évidence « la montagne cosmique, point de rencontre des trois régions cosmiques : Ciel, Terre et Enfer » (*Le mythe de l'éternel retour*, p. 27).

Le purgatoire, intermédiaire, est aussi « central ». Dans la vision confuse et éclectique de Tnugdál, le visiteur et son compagnon angélique commencent par une véritable excursion *par monts et par vaux*. On verra au 13^e siècle, comme l'a si bien montré le grand Arturo Graf¹⁷, un même récit, celui du roi Arthur subissant un purgatoire dans l'Etna, passer des couleurs paradisiaques d'une paisible plaine dans le récit de Gervais de Tibury (vers 1210) aux noirceurs infernales d'une sombre vallée dans un *exemplum* du dominicain Etienne de Bourbon, quelque cinquante ans plus tard.

La solution harmonieuse, équilibrée — à peine optimiste —, aussi rationnelle que poétique, la solution du génie, c'est celle de Dante. La montagne du purgatoire est bien située dans le monde intermédiaire, c'est-à-dire sur terre, dans la lumière, dressée, comme le chêne géant de La Fontaine, de l'empire des morts jusqu'au ciel, gravie par un dur chemin, divisée en corniches souvent plongées dans l'obscurité.

Obscurité d'enfer, obscurité d'une nuit privée
de tout astre sous un ciel pauvre,
enténébré de nuages, autant qu'il se peut...

(*buio d'inferno e di notte privata
d'ogni pianeta, sotto pover cielo
quant'esser puo di nuvol tenebrata*)

mythico-romantic literature of the Irish : the celtic doctrine of re-birth » in Kuno MEYER, *The voyage of Bran*, Londres, 1895.

17. A. GRAF, *Artù nell' Etna in Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. II, Turin, 1893, pp. 303-335 (rééd. Bologne, 1965).

noyée « dans cet air âcre et sali » (*per l'aere amaro e sozzo*). Mais montagne dont le chemin devient de plus en plus facile, et qui débouche sur le paradis terrestre, dernière étape avant la montée aux étoiles. C'est que Dante a senti et su dire, incomparablement, que le Purgatoire est un lieu intermédiaire qui n'est pas tout-à-fait un entre-deux, car il est déjà du côté de la lumière : les morts qui l'habitent sont déjà des élus, de futurs glorifiés. La naissance du purgatoire au tournant du 12^e au 13^e siècle fera basculer — malgré quelques prédicateurs inquiétants et quelques chrétiens tremblants comme Pascal¹⁸ — le pré-purgatoire défini comme un enfer supérieur vers une antichambre du paradis.

Ainsi le purgatoire est en fait un intermédiaire décalé. Il ne se situe pas au centre mais dans un entre-deux déporté vers le haut. Il rentre ainsi, du point de vue logique, dans ces systèmes d'équilibre décentré qui sont si caractéristiques de la mentalité féodale de la seconde moitié du 12^e siècle : inégalité dans l'égalité qu'on rencontre dans les modèles contemporains de la vassalité et du mariage, où, dans un univers d'égaux, le vassal est quand même subordonné au seigneur, la femme au mari, fausse équidistance du purgatoire entre un enfer qu'on a lâché et un ciel auquel on s'est déjà amarré.

UN LIEU DE PASSAGE

Intermédiaire veut dire aussi transitoire. Ce que la théologie a élaboré au plan idéologique, la littérature a tenté de le mettre en scène. Je laisserai de côté les témoignages de l'art. Ils sont tardifs. L'iconographie du purgatoire ne commence qu'au 14^e siècle. Ici encore il est

18. « La peine du purgatoire la plus grande est l'incertitude du jugement. *Deus absconditus* » (*Pensées*, ed. H. Massis, Paris, 1958, p. 279). En réalité, l'incertitude ne porte que sur la durée de l'épreuve. L'issue est certaine, c'est le paradis. Mieux inspiré, Chateaubriand a écrit : « Le purgatoire surpasse en poésie le ciel et l'enfer, en ce qu'il présente un avenir qui manque aux deux premiers » (*Génie du Christianisme*, II, 4, 15).

probable qu'une préhistoire des représentations figurées du purgatoire a eu lieu au 13^e siècle. Cela demanderait une autre enquête. Il est vraisemblable qu'une des raisons de ce retard dans la figuration du purgatoire tient à la difficulté de suggérer le caractère temporaire du lieu représenté. A la fin du Moyen Age, un moyen sera trouvé en montrant en prières les habitants du Purgatoire, qui prient parce qu'ils ont espoir, tandis que les damnés plongés dans des tourments en apparence semblables ne se donnent pas la peine d'accomplir des gestes inutiles. Mais dans les premiers siècles du christianisme (et il y aura des traces de cette croyance aux 12^e et 13^e siècles) certains pensaient qu'on pouvait en enfer obtenir de Dieu par la prière la mitigation de ses peines. En revanche l'idée du transitoire fut souvent suggérée, me semble-t-il, par les récits de traversée des lieux de purgation par des vivants ayant reçu de Dieu la grâce spéciale de visiter l'au-delà. Alors qu'ils s'arrêtaient au seuil de l'Enfer ou du Paradis, ils traversaient l'espace où les morts en voie de purgation effectuaient leur séjour temporaire. A un niveau anthropologique, certains théologiens, comme Alexandre de Halès, dans la première moitié du 13^e siècle, comparaient les morts du purgatoire aux vivants définis comme des pèlerins, des voyageurs en marche vers l'éternité. « Ce sont, dit-il, des pèlerins (*viatores*) mais pas tout à fait comme ceux d'ici-bas. Un pèlerin peut se déplacer de deux façons : par ses propres forces, avec ses pieds par exemple ; et aussi par une autre force, par exemple celle d'un cheval ou d'un navire. Ils sont pèlerins comme des gens transportés dans un navire, ils n'y mettent pas du leur, mais ils se contentent de payer leur droit de traversée (*naulum*). Ainsi ceux qui paient leur dette dans le purgatoire. Ils n'ont pas de responsabilité comme le commandant du navire, ce sont de simples passagers transportés¹⁹. »

19. Alexandre de HALÈS, *Quaestiones disputatae* « *Antequam esset frater* ». Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi. 3 vol. t. 19-20-21. Quaracchi, 1960, p. 1548. Voici ce texte : *Utrum illi qui sunt in purgatorio habent spem. « Dicimus quod illi qui in purgatorio sunt spem habent. Si dicatur contra, non sunt viatores, quia neque mereri possunt nec moveri, respondeo : spem habent proprie, quamvis maiorem habeant certitudinem quam hic ; et viatores sunt, etsi mon*

Voyageurs en transit, ils ont besoin de voies de communication avec la terre et avec le ciel. Les voies de communication avec la terre sont surtout utiles aux vivants admis à visiter le purgatoire. Il faut, à mesure que se développe le processus de spatialisation du purgatoire, trouver les bouches du purgatoire. Elles sont longtemps plus ou moins confondues avec l'enfer, et ici, c'est l'image du *puits* qui s'est imposée. La topographie des bouches du purgatoire s'accrochera aux grottes, aux cavernes. Le grand succès, depuis la fin du 12^e siècle, du *Purgatoire de Saint Patrice*, situé dans une caverne d'une île irlandaise, renforcera l'image du puits du purgatoire. Un signe remarquable de ce succès, c'est le nom traditionnel de *puits de Saint Patrice* donné à un ouvrage d'art exceptionnel, le puits de S. Patrizio (16^e siècle), à Orvieto.

Bouches de pénétration dans le purgatoire pour les visiteurs qui viendront raconter ce qu'ils ont vu aux autres vivants et témoigneront de l'existence matérielle, géographique du Purgatoire, dans cette histoire où les relations sont essentielles entre les vivants et les morts, tout comme aux premiers temps du judéo-christianisme les apocalypses familiarisèrent les fidèles avec un au-delà dont on voulait d'autant plus prouver l'existence qu'on croyait proche le moment où le Jugement dernier enverrait pour l'éternité les morts ressuscités dans le lieu qu'ils auraient mérité. Les héros de ces voyages au ciel et de ces descentes en enfer étaient en général des personnes saintes et illustres, des patriarches, des prophètes, des apôtres, des évangélistes : Moïse, Isaïe, Enoch, Esdras, Pierre, Paul, Jean, la Vierge Marie elle-même. Les voyageurs médiévaux du Purgatoire sont en général de simples mortels, souvent des laïcs, tel Dante, qui n'est pas allé dans l'au-delà parce qu'il était célèbre mais qui est devenu célèbre pour avoir magnifiquement chanté son voyage. Le voyage médiéval au Purgatoire n'est pas en effet un simple voyage d'information, une

omnino et hic. Viator enim dupliciter potest moveri : proprio labore, ut [per] pedes ; praeterea alieno, ut in equo vel navi. Viatores igitur sunt ut qui vehitur in nave ; qui tamen non meretur ibi, sed potius solvit nautum suum : sic qui in purgatorio solvunt poenam debitam ; non sicut rector qui mereri potest in nave ; sed sicut vectus simpliciter. »

récompense des célébrités religieuses, mais un voyage exemplaire pour les vivants, lui-même voyage d'épreuve, ordalie d'où il n'est pas sûr que l'on revienne. D'où l'épreuve du pont, ce passage long, très étroit, glissant où culmine le parcours du risque, sur lequel le moindre faux-pas est la chute en enfer. Pont qui rattache l'imagerie chrétienne du purgatoire aux imageries de l'au-delà d'autres religions, de l'Iran à l'Islam.

UN LIEU D'ÉPREUVE(S)

Le purgatoire en effet est un lieu où les morts subissent une (ou des) épreuve(s).

Ces épreuves peuvent être multiples et ressemblent à celles que les damnés subissent dans l'enfer. Mais deux d'entre elles reviennent le plus souvent : l'ardent et le glacé, et l'une d'entre elles, l'épreuve par le feu, a joué un rôle de premier plan dans l'histoire du purgatoire.

L'épreuve du feu

Anthropologues, folkloristes, historiens des religions connaissent bien le feu comme symbole sacré. Dans le Purgatoire médiéval et dans les ébauches qui l'ont précédé, le feu se rencontre à peu près sous toutes les formes repérées par les spécialistes de l'anthropologie religieuse : cercles de feu, lacs et mers de feu, anneaux de flammes, murs et fossés de feu, gueules de monstres lance-flammes, charbons ignés, âmes sous forme d'étincelles, fleuves, vallées et montagnes de feu.

Qu'est-ce donc que ce feu sacré ? « Dans les rites d'initiation » indique G. Van der Leeuw, « c'est le feu qui efface la période de l'existence alors révolue et qui en rend possible une nouvelle »²⁰. Rite de passage donc, bien à sa place en ce lieu transitoire. Le purgatoire fait partie de ces *rites de marge*, comme les appelait Van Gennep, dont

20. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, trad. frse. Paris, 1955, p. 53.

l'importance a parfois échappé aux anthropologues trop accaparés par les phases de séparation et d'agrégation qui ouvrent et clotent les rites de passage.

Mais la signification de ce feu est encore plus riche. Carl-Martin Edsman a bien montré, à travers les contes, légendes et spectacles populaires des époques médiévales et modernes, la présence de feux régénérateurs analogues à ceux que dans l'Antiquité on rencontre chez les Romains, les Grecs, et par-delà, les Iraniens et les Indiens où cette conception d'un feu divin — *Ignis divinus* — semble avoir pris naissance²¹. Ainsi le purgatoire prendrait place dans cette résurgence du fonds indo-européen dont la chrétienté des 11^e-13^e siècles semble avoir été le théâtre. L'apparition (ou réapparition ?) du schéma trifonctionnel récemment mis en lumière par Georges Duby et d'autres chercheurs est en gros contemporaine de notre phénomène. Feu du four, feu de la gorge, feu du bûcher. Il faut placer à côté d'eux le feu du purgatoire dont s'est d'ailleurs emparé aussi la culture populaire.

Ce feu est un feu qui rajeunit et rend immortel. La légende du phénix en est la plus célèbre incarnation que le christianisme médiéval a reprise depuis Tertullien. Le phénix devient le symbole de l'humanité appelée à ressusciter. Un texte faussement attribué à saint Ambroise applique d'ailleurs à la légende du Phénix la phrase de saint

21. C.M. EDSMAN, *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité : contes, légendes, mythes et rites*,. Lund, 1949, Rappelons l'étude dépassée mais pionnière et classique de J.G. FRAZER, *Myths of the origin of Fire*. Londres, 1930, le bel essai de Gaston BACHELARD, *Psychanalyse du Feu*. Sur le feu iranien sacré K. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941. Les articles « Feuer » (A. CLOSS) dans le *Lexicon für Theologie und Kirche*, 4, 1960, 106-107 et surtout les articles « Feu de l'enfer », « Feu du jugement », « Feu du purgatoire », (A. MICHEL in *Dictionnaire de Theologie Catholique* V/2, Paris, 1939) et « Feu » de J. GAILLARD in *Dictionnaire de Spiritualité* V, Paris, 1964 apportent peu sur les formes archaïques de la religion du feu. Dans les Evangiles apocryphes, le Baptême par le feu se retrouve sous diverses formes. Dans les *2 livres du Jeu* provenant d'un original grec (d'Egypte) de la première moitié du 3^e siècle, Jésus après la résurrection donne à ses apôtres un triple baptême, par l'eau, par le feu et par le Saint Esprit (HENNECKE - SCHNEEMELCHER - *Neutestamentliche Apo-Kryphen*, 3^e éd. I. Tübingen, 1959, p. 185). Dans l'*Evangile de Philippe* qui a été utilisé par les gnostiques et les manichéens et qui est probablement originaire de l'Egypte du 2^e siècle, on rencontre le baptême par l'eau et par le feu (*Ibid.*, p. 198).

Paul : « le feu éprouvera ce qu'est l'œuvre de chacun » (*I Corinthiens*, 3, 13) qui est le grand fondement scripturaire de la croyance au purgatoire sur lequel tout le christianisme médiéval se fondera.

A la lumière de cet héritage s'éclairent, me semble-t-il, trois caractéristiques importantes du feu purgatoire qui a tenu une place centrale dans la construction du purgatoire au Moyen Age.

Le passage par le feu

La première, c'est que le feu qui rajeunit et rend immortel est un feu « à travers lequel on passe ». Saint Paul avait (inconsciemment peut-être) bien compris ce rite qui, dans le même célèbre passage de la première épître aux Corinthiens (3, 15), a dit : « il sera sauvé, mais *comme à travers le feu* » (*quasi per ignem*). Le purgatoire est bien un lieu (ou un état) transitoire et les voyages imaginaires dans le Purgatoire seront, je le répète, des parcours symboliques. Ce passage par le feu sera d'autant plus mis en valeur par les hommes du Moyen Age que le modèle du purgatoire se développera comme un modèle judiciaire. L'épreuve du feu est une *ordalie*. Elle l'est pour les âmes du purgatoire elles-mêmes, elle l'est pour les vivants admis à parcourir le purgatoire non en simples touristes, comme je l'ai dit, mais à leurs risques et périls. On voit combien ce rite a pu séduire des hommes qui aux traditions venues d'une lointaine antiquité, passées par la Grèce et par Rome, héritières du feu indo-européen, ont combiné l'héritage des croyances et des pratiques barbares. Un texte évolué comme celui, décisif, du *Purgatoire de saint Patrice*, à la fin du 12^e siècle, met bien en scène une ordalie.

On comprend aussi pourquoi, dans les tentatives de localisation terrestre du purgatoire ou, du moins, de ses bouches, un élément géographique naturel a particulièrement retenu l'attention : les volcans. Ils avaient l'avantage de rassembler, en tant que montagne, pourvue d'un cratère c'est-à-dire d'un puits, et crachant du feu, trois des éléments essentiels de la structure physique et symbolique du purgatoire. Les hommes en quête d'une cartographie du purgatoire ont rôdé autour de la Sicile, entre le Stromboli

et l'Etna. Mais il n'y eut pas en Sicile de milieu apte à saisir cette chance comme le firent les Irlandais, leurs voisins anglais et les cisterciens avec le Purgatoire de saint Patrice et le pèlerinage bien organisé et contrôlé qui s'y développa bientôt. La Sicile de Frédéric II, entre un souverain suspecté d'hérésie, des moines grecs et des musulmans, n'apparut pas assez « catholique » pour abriter le Purgatoire, ou un des ses principaux accès, et l'Etna ne put être débarrassé de son image proprement infernale.

Le couple feu-eau

La seconde caractéristique, c'est que le feu purgatoire médiéval, s'il a pris une place prééminente et, à la limite, exclusive, a pourtant en général fait partie d'un couple : le feu et l'eau. Dans les textes médiévaux qui se situent dans la préhistoire du Moyen Age, ce couple apparaît le plus souvent sous la forme de la juxtaposition d'un lieu igné et d'un lieu humide, d'un lieu chaud et d'un lieu froid, d'un élément brûlant et d'un élément glacé. Et l'épreuve fondamentale à laquelle sont soumis les morts du purgatoire n'est pas le simple passage par le feu, c'est le passage alternatif par le feu et par l'eau, une sorte de « douche écossaise » probatoire.

Dans la *Vision de l'empereur Charles le Gros*, composée peu après la mort de celui-ci (888), l'impérial rêveur transporté dans un au-delà infernal, dans de profondes vallées de feu, pleines de puits ardents de poix et de soufre, de plomb, de cire et de graisse, y voit ses ancêtres de la famille carolingienne. Son père, Louis le Germanique, debout jusqu'à la cuisse dans un bassin d'eau bouillante, lui dit : « Sois sans crainte, je sais que ton âme retournera dans ton corps. Si Dieu t'a permis de venir ici, c'est afin que tu voies pour quels péchés j'endure de tels tourments, ainsi que tous ceux que tu as vus. Un jour, en effet, je suis dans ce bassin d'eau bouillante, mais le lendemain je suis transporté dans cet autre où l'eau est très fraîche... » Dans ce texte dont l'auteur a perdu la signification originale du rite, le passage par l'eau froide est présenté comme une grâce que l'empereur doit à l'intercession de saint Pierre et

de saint Rémi. Mais on y retrouve sans peine le motif du brûlant et du froid alternés.

Dans la vision de Drythelm, le visiteur de l'au-delà arrive dans une grande et profonde vallée dont le versant gauche brûle d'un feu terrible tandis que le droit est battu par une véhémence tempête de neige. De même Tnugdál rencontre dans un des lieux qui précèdent l'enfer inférieur « une grande montagne parcourue par un étroit chemin dont l'un des côtés est de feu puant, sulfureux et fumeux tandis que l'autre est de glace fouettée par le vent ».

Carl-Martin Edsman a judicieusement rappelé les textes de l'Antiquité romaine classique où l'on retrouve des ascètes du Causase qui vivent nus, tantôt dans les flammes, tantôt dans la glace. Cicéron parle des « sages qui vivent nus et supportent sans douleur les neiges du Causase et la rigueur de l'hiver puis se lancent dans le feu et s'y font brûler sans gémissement »²². Valère Maxime évoque aussi « ceux qui passent toute leur vie nus, tantôt aguerrissant leur corps dans la glace rigoureuse du Causase, tantôt les exposant aux flammes sans gémissement »²³.

Dans le sermon du 12^e siècle où se trouve une des premières mentions du purgatoire proprement dit, sermon attribué à saint Bernard, mort en 1153, mais qui, sous la forme où il nous est parvenu, est probablement postérieur à saint Bernard, il est dit que « ceux qui sont dans le purgatoire, y attendant leur rédemption, doivent d'abord être tourmentés soit par la chaleur du feu, soit par la rigueur du froid... ».

Le couple feu-eau (froide) se retrouve dans un rite évoqué dans les premiers temps du christianisme et qui a dû jouer un certain rôle dans la préhistoire du purgatoire : le baptême par le feu. Pour les chrétiens ce rite apparaît dans les évangiles de Matthieu et de Luc, à propos de Jean-Baptiste. Matthieu prête au précurseur ces paroles : « Pour moi, je vous baptise dans de l'eau en vue du

22. *Tusculanes*, V, 77.

23. *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, III, 3, ext. 6.

Comme l'a remarqué Edsman, dans *La Flûte enchantée* de Mozart « Tamino et Pamina passent à travers deux grottes dont la première contient une chute d'eau et la seconde est remplie de feu ».

repentir ; mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi, dont je ne suis pas digne d'enlever les sandales ; lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu (*Matthieu*, 3, 11). *Luc* (3, 16) fait tenir le même discours à Jean-Baptiste.

Cette conception du baptême par le feu, venue des vieilles mythologies indo-européennes du feu, s'est concrétisée dans la littérature apocalyptique judéo-chrétienne. Les premiers théologiens chrétiens, les Grecs surtout, y ont été sensibles. Origène, commentant *Luc* 3, 16, déclare : « Il faut d'abord baptiser par l'eau et l'esprit pour que, lorsque le baptisé arrivera au fleuve de feu, il montre qu'il a conservé les récipients d'eau et d'esprit et qu'il mérite alors de recevoir aussi le baptême de feu en Jésus-Christ » (*Hom. XXIV in Luc*). Edsman reconnaît dans la perle évoquée par *Matthieu* (13, 45-46 : « Le royaume des Cieux est semblable à un négociant en quête de perles fines ; en ayant trouvé une de grand prix, il s'en est allé vendre tout ce qu'il possédait et il l'a achetée ») le symbole du Christ qui a réuni l'eau et le feu. Dans le christianisme « orthodoxe », le baptême par le feu est resté métaphorique. Il n'en a pas été de même dans certaines sectes (baptistes, messaliens, certains ascètes égyptiens) et jusqu'aux Cathares à qui un contradicteur « orthodoxe », Ecbert, reprochera ironiquement, au 12^e siècle, de ne pas vraiment baptiser « dans le feu, mais “à côté” du feu ».

Du feu divin au feu chrétien

Dans les mythologies et les religions anciennes, le feu a une nature multiple et variée. C'est ce qu'on retrouve dans la symbolique judéo-chrétienne du feu, et en définitive dans les différentes fonctions et significations du feu du purgatoire. Dans ces divers aspects du feu, « à la fois déificateur et vivificateur, qui châtie et anéantit », Edsman voit « les différents côtés de l'être même de la divinité » et ramène donc à l'unité dans la personne divine la multiplicité des visages du feu. Ce modèle peut servir à expliquer la variété des interprétations chrétiennes du feu purgatoire des premiers siècles au 13^e siècle. On peut avoir l'impression que l'on ne parle pas du même feu, mais cette diversité

s'explique par la polysémie du feu divin antique. Tantôt, il apparaît surtout comme purificateur, tantôt avant tout comme punitif, tantôt encore comme probatoire, il semble parfois actuel et parfois futur, le plus souvent réel mais quelquefois spirituel, il concerne certains humains ou tout le monde. Mais il s'agit bien toujours du même feu et le feu du purgatoire, dans sa complexité, est l'héritier des visages multiples du feu divin, du feu sacré des origines indo-européennes.

Augustin semble avoir saisi la continuité qui, malgré les changements fondamentaux de sens, relie certaines conceptions anciennes du feu à des conceptions chrétiennes. « Les stoïciens, écrit-il dans la *Cité de Dieu* (VIII, 5), estimaient que le feu, c'est-à-dire un corps, un des quatre éléments dont est composé ce monde sensible, est vivant, sage et créateur du monde lui-même et de tout ce qu'il contient, qu'en résumé ce feu est Dieu ». Certes, dans le christianisme, le feu n'est plus, comme le dira magnifiquement François d'Assise, qu'une créature. Mais, comme l'a écrit Edsman, « toute la complexité du feu de l'au-delà dans ses formes générales ou spéciales — par exemple le fleuve — s'explique en tant que diverses fonctions d'un même feu divin. » Ceci vaut aussi pour le feu du purgatoire.

LE PURGATOIRE : UNE NOUVEAUTÉ ?

Un long héritage

Mais de ce passé lourd de sens du feu purgatoire, les hommes du Moyen Age n'avaient pas conscience, ni la masse ni même les clercs, à l'exception des textes scripturaires, caution pour eux nécessaire et suffisante de la tradition sacrée. Il m'a paru pourtant nécessaire de mettre en lumière ce long héritage. Il éclaire certains aspects déconcertants de l'histoire médiévale du purgatoire, il permet de mieux comprendre les hésitations, les débats, les choix qui se sont manifestés dans cette histoire, car un héritage propose autant qu'il impose. Surtout il explique,

me semble-t-il, une des raisons du succès du purgatoire, qui est d'avoir repris certaines réalités symboliques très anciennes. Ce qui s'ancre dans une tradition a le plus de chances de réussir. Le purgatoire est une idée neuve du christianisme mais qui a emprunté aux religions antérieures une partie de ses principaux accessoires. Dans le système chrétien, le feu divin change de sens et l'historien doit d'abord être sensible à ces transformations. Mais la permanence d'un certain matériau de longue durée sous la vivacité plus ou moins grande des changements doit aussi retenir son attention. Les révolutions sont rarement des créations, elles sont des changements de sens. Le christianisme a été une révolution ou un rouage essentiel d'une révolution. Il a recueilli le feu divin qui rajeunit et rend immortel, mais il en a fait non une croyance liée à un rite mais un attribut de Dieu dont l'usage est déterminé par une double responsabilité humaine : celle des morts à qui il appartient par leur comportement terrestre d'y être ou non soumis, celle des vivants dont le zèle plus ou moins grand peut en modifier la durée d'activité. Le feu du purgatoire, tout en restant un symbole porteur de sens, celui du Salut par la purification, est devenu un instrument au service d'un système complexe de justice lié à une société toute différente de celles qui croyaient au feu régénérateur.

L'importance de la prière pour les morts

Le purgatoire est enfin un au-delà intermédiaire où l'épreuve que l'on subit peut être abrégée par les *suffrages*, les interventions des vivants. J'y ai déjà fait allusion. Je voudrais apporter maintenant quelques précisions. Jusqu'au 14^e siècle — sauf dans des milieux sans doute restreints comme le montre un texte de Pierre le Chantre, de la fin du 12^e siècle, — les morts du Purgatoire ne peuvent pas s'y acquérir de mérites. On a vu comment Alexandre de Halès les représente comme purement passifs. C'est, semble-t-il, par la croyance des premiers chrétiens en l'efficacité de leurs prières pour leurs morts — comme en témoignent l'épigraphie, la liturgie, puis au début du 3^e siècle, la *Passion de Perpétue*, tête de série des

représentations spatialisées du futur purgatoire — qu'a commencé un mouvement de piété qui devait conduire à la création du purgatoire. Il est significatif qu'Augustin, dans les *Confessions*, ébauche pour la première fois une réflexion qui le mènera sur le chemin du purgatoire, à l'occasion de ses sentiments après la mort de sa mère Monique.

Quel accroissement de puissance pour les vivants que cette prise sur la mort ! Mais aussi dès ici-bas quel renforcement de la cohésion des communautés — familles charnelles, familles artificielles, religieuses ou confraternelles — que l'extension après la mort de solidarités efficaces ! Et pour l'Eglise, quel instrument de pouvoir ! Elle affirme son droit (partiel) sur les âmes du purgatoire comme membres de l'Eglise militante, poussant en avant le *for* ecclésiastique au détriment du *for* de Dieu, pourtant détenteur de la justice dans l'au-delà. Pouvoir spirituel mais aussi tout simplement profit financier. Elle profite — elle en profitera trop, quand le système des indulgences dérapera — de la pratique croissante des suffrages pour les morts, dont elle favorise le développement. Les bénéfices (financiers pour elles) des messes, aumônes, donations viennent à point nommé prendre la relève de certains revenus en voie de régression ou de disparition. Pain béni pour les frères des Ordres Mendians dont les seuls revenus proviennent de la quête et qui se font les propagandistes ardents de la nouvelle croyance.

POUR UNE HISTOIRE DU PURGATOIRE

Structures lointaines et profondes

Des idées et des images, venues des fonds lointains des civilisations et des religions dont le christianisme a reçu l'héritage, constituent les strates profondes de l'idéologie et de l'imagerie du purgatoire, du point de vue notamment de l'espace, du temps et de la population du Purgatoire. Une attention privilégiée doit être portée au judéo-christianisme à trois égards. Dans une lecture de la Bible,

Ancien et Nouveau Testament, pour y chercher non les origines du Purgatoire, qui ne s'y trouvent pas, mais les éléments qui viendront au Moyen Age donner leur assise scripturaire à la croyance au Purgatoire et à ses formes concrètes. Dans une évocation de la littérature apocalyptique, qui relève, pour la plus grande part, de ce que la tradition chrétienne a appelé les apocryphes. Dans une étude enfin des théologiens et auteurs ecclésiastiques, dont la pensée et les œuvres ont marqué la préhistoire du purgatoire.

Premières intuitions

La préhistoire du purgatoire commence par un épisode paradoxal : les « pères » du purgatoire sont deux théologiens grecs, Clément d'Alexandrie et Origène, alors que la Chrétienté grecque repoussera le purgatoire²⁴. Elle porte ensuite l'empreinte des deux grands docteurs qui ont le plus influencé et nourri la pensée et la piété médiévales : Augustin (354-430) et Grégoire le Grand (pape de 590 à 604), le premier dans une richesse et une subtilité qui ne sont pas seulement le signe de son génie mais aussi la culture et l'esprit d'une époque, l'Antiquité tardive, dont on mesure mieux aujourd'hui l'originalité, le second dans une intuition extraordinaire des mentalités et des besoins d'une société, celle du Haut Moyen Age, contrainte de faire face avec des moyens intellectuels et mentaux plus contractés aux impératifs d'une lutte sans merci pour la survie physique et spirituelle. Un autre « fondateur » du Moyen Age, comme disait Carl Rand, Bède (v. 672-735), a marqué d'une façon particulière la préhistoire du purgatoire. Il a inauguré la série des visions, des voyages dans l'au-delà d'où émergera lentement le purgatoire à l'extrême fin du 12^e siècle. De moindre importance sont les témoignages théologiques, car, s'agissant du futur purga-

24. Tout récemment encore, le byzantiniste Hans-Georg BECK écrit à propos de l'attitude grecque : « Il y a une ébauche doctrinale d'une sorte de lieu de purification mais cela reste diffus » (*Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, Munich, 1979).

toire, la théologie a été d'un grand immobilisme entre le 8^e et le début du 12^e siècle. Une importante évolution en revanche s'est révélée dans le domaine liturgique, marquée par la réforme de la liturgie des défunts à l'époque carolingienne et l'institution, sous l'impulsion de Cluny, de la commémoration des défunts le 2 novembre, maillon décisif au 11^e siècle dans l'histoire des relations entre la société des morts et la société des vivants.

L'émergence d'une doctrine

La naissance proprement dite du Purgatoire vient ensuite, au fil de la chronologie. En quelques décennies, les éléments vagues et épars s'organisent en une structure, une croyance, un lieu, que l'on peut saisir selon deux voies d'investigation. Dans les écrits théoriques, où l'on voit se former une vraie théologie du purgatoire au sein de la scolastique naissante. Deux grands noms parisiens encadrent cette construction rationnelle : L'évêque Pierre Lombard mort en 1160, le maître Pierre la Chantre mort en 1197. A côté et avec eux, les milieux cisterciens, à la jointure de la théologie et de la spiritualité ont grandement concouru à la cristallisation du purgatoire. Un sermon essentiel attribué à saint Bernard, mort en 1153, n'est très probablement pas de lui, mais le grand abbé de Clairvaux a joué un rôle important dans cette naissance. La seconde voie d'approche est celle de la liturgie visionnaire. Un texte exceptionnel va « lancer » le Purgatoire. C'est l'œuvre d'un cistercien anglais qui, vraisemblablement entre 1180 et 1190, compose en latin le *Purgatoire de saint Patrice*, mettant à contribution le saint patron de l'Irlande qui avait vécu au 5^e siècle, saint Patrick. Le succès de l'œuvre est considérable et rapide. L'un des grands écrivains de l'époque, l'anglaise Marie de France, en donne une version poétique en vieux français : *l'Espurgatoire saint Patrice*.

Comment expliquer historiquement cette évolution décisive de la croyance au Purgatoire ? Une telle recherche doit mettre en cause les structures de la société où l'apparition de nouvelles catégories socio-professionnelles entraîne une révision des valeurs qui s'étend à la conception de

l'au-delà. Le couple enfer-paradis ne suffit plus à répondre aux interrogations de la société. La période intermédiaire entre la mort individuelle et le jugement collectif devient l'enjeu de réflexions importantes. Entre les fanatiques de l'eschatologie qui refusent cette réflexion, concentrent toutes leurs aspirations sur l'avènement du Millénium ou du Dernier Jour et ceux qui au contraire s'installent sur cette terre et s'intéressent donc à son appendice, l'entre-deux entre la mort et la résurrection, l'Eglise arbitre en faveur de ces derniers. La naissance du Purgatoire est favorisée par le succès de nouveaux schémas logiques — ternaires en particulier —, les progrès dans la maîtrise matérielle et intellectuelle de l'espace, le développement de pratiques et de mentalités calculatrices. Au sein de ce triomphe de la complexité qui s'exprime par la casuistique, la casuistique de l'au-delà prend sa place qui repose sur le jeu que permet le Purgatoire.

La diffusion de la doctrine

Le 13^e siècle est le siècle de l'institutionnalisation des jaillissements du 12^e siècle. L'apprivoisement de l'au-delà que permet le purgatoire, doublé d'un renfermement de ces francs-tireurs de l'autre monde, les revenants, ajoute les morts à l'encadrement général de la société. La nouvelle société, pour s'installer, a besoin de ce supplément de chances que lui offre le purgatoire. Pour ne prendre qu'un des personnages de cette nouvelle société, l'usurier, c'est-à-dire le pré-capitaliste, se fait reconnaître en s'échappant de l'enfer vers le purgatoire. Cette intronisation du Purgatoire au 13^e siècle se réalise d'une part par la théologie, et les grands théologiens scolastiques ont donné à la nouvelle croyance un fondement encore plus sûr que leurs précurseurs de la seconde moitié du 12^e siècle. Pour ne prendre qu'un carré de grands, Guillaume d'Auvergne (v. 1180-1249), Alexandre de Halès (v. 1185-1245), saint Bonaventure (1221-1274), saint Thomas d'Aquin (1225-1274) ont, chacun à sa manière, intégré le purgatoire dans la théologie chrétienne.

Le purgatoire, entre le 12^e et le 16^e siècle, s'est défini,

comme il arrive souvent, dans les luttes entre ceux qui y croyaient et ceux qui n'y croyaient pas. Le Purgatoire s'est affirmé contre les hérétiques (Vaudois et Cathares), aux 12^e-13^e siècles, contre les Grecs au 13^e et au 15^e siècle, puis contre les protestants au 16^e siècle. Le dogme du purgatoire a été ébauché, dans le cadre de l'Union des Eglises, dans un dialogue très animé avec les Grecs au II^e Concile de Lyon (1274) puis, à la veille de la chute de Constantinople, au Concile de Florence (1439) et enfin mis au point par le Concile de Trente (1563), contre les protestants.

Comment s'est faite la diffusion au 13^e siècle du purgatoire dans toutes les couches de la société chrétienne? Un type de document permet de saisir la transmission au plus grand nombre de l'enseignement de l'Eglise : l'*exemplum*, anecdote glissée dans les sermons. Le 13^e siècle est le grand siècle de l'*exemplum*²⁵. C'est un objet de grande consommation culturelle dans le cadre d'une prédication renouvelée. L'*exemplum* a assuré le succès du Purgatoire. Dans un autre registre la série des visions et des récits de voyages imaginaires dans l'au-delà aboutit au chef-d'œuvre du genre, la *Divine Comédie* de Dante au début du 14^e siècle.

★

Deux précisions en guise de conclusion

Croyance et théologie

Je ne suis ni un théologien, ni un historien de la théologie. Il est clair que, s'agissant d'une croyance qui est devenue un dogme, le rôle de l'élaboration théologique dans cette histoire est important. J'espère lui rendre

25. Sur l'*exemplum*, voir J.Th. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, 1927 (rééd. Genève, 1973) et Cl. BREMOND, J. LE GOFF et J.Cl. SCHMITT, *L'exemplum (Typologie des sources du Moyen Age occidental)*, Turnhout, 1980.

justice. Mais je pense que le purgatoire comme croyance s'est aussi imposé par d'autres voies et ces voies m'intéressent particulièrement parce qu'elles renseignent davantage sur les rapports entre croyance et société, sur les structures mentales, sur la place de l'imaginaire dans l'histoire. Je n'ignore pas que, pour la théologie catholique moderne, le purgatoire n'est pas un *lieu* mais un *état*. Les Pères du Concile de Trente, soucieux, sur ce point comme sur le reste, d'éviter la contamination de la religion par les « superstitions » ont laissé en dehors du dogme le contenu de l'idée de purgatoire. Ainsi ni la localisation du purgatoire ni la nature des peines qu'on y subit ne furent définies par le dogme mais laissées à la liberté des opinions.

Mais la conception du purgatoire comme *lieu* et l'imagerie qui y fut liée, en particulier la notion — car cette image était aussi une idée — de *feu purgatoire* (puis de *feu du purgatoire*) ont joué un rôle capital dans le succès de cette croyance. Ceci n'est pas seulement vrai de la masse des fidèles, ce l'est aussi des théologiens et des autorités ecclésiastiques aux 12^e et 13^e siècles. Keith Thomas a raison de définir le christianisme médiéval comme une synthèse, un syncrétisme entre une religion savante plus abstraite, une religion de clercs, et une religion « populaire » qui s'exprimait mieux dans la pensée implicite des traditions. La Renaissance et la Réforme auraient détruit cet équilibre, rejeté définitivement la religion populaire dans la « superstition », creusé le fossé entre une religion « rationalisée » et une religion que je préfère appeler « concrète » plutôt que « magique », terme ambigu²⁶. Surtout, comme l'a montré André Vauchez à propos du miracle, clercs et laïcs, savants et illettrés partageaient souvent une mentalité commune²⁷. La pensée symbolique, liturgiste, des uns rencontrait la pensée imagée et rituelle des autres. Quand,

26. Heinrich GÜNTER a écrit : « La vision de l'au-delà est devenue un motif populaire qui a eu cours à toutes les époques et qui est aussi vieille que la spéculation mystique » (*Die christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg, 1910, p. 111).

27. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971.

parmi les laïcs, se rencontra un homme de génie qui était aussi très savant, il exprima mieux que d'autres — à tous les niveaux — ce que fut pour les hommes du second Moyen Age, après 1150, le purgatoire. Le meilleur théologien de l'histoire du purgatoire, c'est Dante.

Croyance et culture populaire

La seconde précision a trait à la place de la culture populaire dans la naissance du purgatoire. Cette place est assurément importante. Derrière certains éléments essentiels du purgatoire en formation, la tradition populaire — non pas au sens vulgaire de culture de masse mais au sens efficace de culture folklorique spécifique — est présente et agissante. Pour prendre trois exemples : le feu purgatoire, comme l'a montré Carl-Martin Edsman, participe de rites et de croyances que les contes, légendes et spectacles populaires permettent de comprendre ; les voyages dans l'au-delà ressortissent d'un genre où éléments savants et éléments folkloriques sont étroitement mêlés²⁸ ; les *exempla* sur le purgatoire sont souvent issus de contes populaires ou apparentés avec eux. Depuis plusieurs années, avec quelques collègues et amis, je poursuis, dans le cadre de mes séminaires à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales des recherches sur les rapports entre culture savante et culture populaire au Moyen Age et depuis le Moyen Age. Pourtant je n'ai pas cherché à m'engager très avant dans cette piste. Sur un sujet comme celui-ci, il y a trop d'incertitudes pour qu'on puisse aisément préciser, approfondir, interpréter la part indéniable de la culture populaire. Mais il faut savoir que cette culture a eu son rôle dans la naissance du purgatoire. Le siècle de la naissance du purgatoire est aussi celui où la pression du folklore sur la culture savante est la plus vive, où l'Eglise s'ouvre

28. Voir A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (1198-1431)*. Recherches sur les mentalités religieuses médiévales, Rome, 1981.

davantage à des traditions qu'elle avait, dans le Haut Moyen Age, détruites, cachées ou ignorées²⁹. Cette poussée a aussi contribué à la naissance du purgatoire.

Jacques LE GOFF

29. Voir J. LE GOFF, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne » in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, pp. 223-235 et « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age : saint Marcel de Paris et le dragon », *ibid.*, pp. 236-279 et J. Cl. SCHMITT, « Religion populaire et culture folklorique » in *Annales E.S.C.*, 1976, pp. 941-953.