



HAL
open science

Trois témoins de l'évolution des discours sur l'eschatologie à la Renaissance : Denys le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. Trois témoins de l'évolution des discours sur l'eschatologie à la Renaissance : Denys le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles. Histoire de la fin des temps, Les mutations du discours Eschatologique, Moyen Age, Renaissance, Temps Modernes, A paraître. hal-03568285

HAL Id: hal-03568285

<https://hal.science/hal-03568285>

Submitted on 12 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Trois témoins de l'évolution des discours sur l'eschatologie à la Renaissance : Denys le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles.

La théologie des fins dernières a été largement renouvelée au cours des deux ou trois derniers siècles sous l'influence des théologiens protestants et de leurs contradictions. Le Christ annonçait-il le royaume comme proche au sens d'imminent (eschatologie conséquente de Schweitzer) ou au contraire comme réalisé par son ouverture de l'ère Messianique (eschatologie réalisée de Dodd) ? Si le Royaume est à la fois déjà-la et encore à venir (Culmann), nous sommes dans ce temps intermédiaire entre le premier et le second avènement du Christ et l'*eschaton* n'est plus à penser seulement comme le point final du temps, mais comme une éternité qui se situe en sa transcendance à la verticale (Barth et Bultmann réconciliés *in extremis*) de l'axe linéaire du temps historique instauré par la Bible. On pourrait ainsi dire que le discours eschatologique moderne délaisse les *eschata* traditionnels hérités du Moyen Âge : mort, jugement, paradis, enfer, purgatoire et en introduit de nouveaux : parousie, résurrection et transformation finale du monde, privilégiant ainsi l'eschatologie collective par rapport à celle individuelle établie au cours du Moyen Âge. Que s'est-il passé entre temps et pouvons-nous discerner une évolution du discours eschatologique entre ces deux moments ? Nous en proposerons trois témoins pris à différents moments de la Renaissance.

I L'héritage médiéval des *eschata* : la synthèse (post)scholastique de Denys le Chartreux

Le Moyen Âge ne fût-il pas par excellence la période où la crainte eschatologique a pu régner ? Songeons aux peurs de l'an mille attisées par la progression de l'Islam et les invasions dites barbares, ou encore au millénarisme des disciples de Joachim de Flore. Pourtant, si l'on y regarde de plus près, la préoccupation du moine calabrais concerne peut-être moins l'avènement eschatologique du Christ que la dernière période qui le précède dans le temps. Si l'on spéculait donc encore au Moyen Âge sur la date de la fin du monde, celle-ci a perdu l'imminence qu'elle pouvait avoir dans l'esprit des tout premiers chrétiens qui à la suite de saint Paul l'attendaient pour leur génération. Qui plus est, l'eschatologie générale s'est dédoublée d'une eschatologie personnelle laissant place entre les deux à la nouvelle instance du purgatoire. Le 29 janvier 1336, le pape cistercien Benoît XII proclame la bulle *Benedictus Deus* dans laquelle il précise que les âmes saintes ou dument purifiées voient l'essence divine immédiatement et en jouissent. Il met ainsi fin à la querelle déclenchée par son prédécesseur Jean XXII, qui avait envisagé que les âmes des saints ne verraient pas Dieu avant le jugement dernier. Or, leur vision immédiate supposait que chaque âme passe en jugement individuel pour ensuite rejoindre le paradis pour les plus saintes, l'enfer pour les damnées et pour la plupart cette nouvelle destination certes temporaire du purgatoire. C'est en vertu de ce statut temporel qu'il ne saurait figurer parmi les « *eschata* » retenus à la fin de la période médiévale.

Ils sont en effet au nombre de quatre, examinés successivement par Denys le Chartreux dans son traité *De quatuor hominis novissimis* : la mort, le jugement particulier, la damnation éternelle, le salut éternel. Nous partirons de cet écrit qui nous permet de nous faire une idée très précise de l'héritage médiéval en matière d'eschatologie. Le prologue veut susciter l'intérêt pour ce domaine par une exhortation commentant deux versets du Deutéronome (32, 28-29) : « *Gens absque consilio est et sine prudentia : utinam saperent et intellegerent ac novissima providerent* ». Ne manquent-ils pas totalement de discernement et de prudence ceux qui négligent ou méprisent le conseil divin pour suivre leurs vains désirs ? Puissent-ils devenir sages et ils comprendraient que l'amour miséricordieux peut les sauver, mais aussi les laisser damner. Ils en viendraient ainsi à se préoccuper du sujet de l'ouvrage : les « *novissima* ». Après ce prologue, un premier article s'attache à rendre compte de la connexion et de l'ordre entre les quatre « *novissima* ». La mort du corps est déjà terrible, mais plus terrifiants encore sont deux des « *novissima* » qui lui font suite : le jugement particulier où se décide le sort éternel de l'âme et la damnation éternelle des réprouvés. Qui sont ceux qui auront la fortune de passer du second au quatrième *eschaton* ? Les enfants baptisés morts avant l'âge de raison, les âmes des martyres, ou des parfaits, précise le Chartreux qui établit une sorte de hiérarchie des supplices : ceux du purgatoire sont pires que tous ceux qui peuvent être endurés ici-bas, y compris les pires tourments soufferts par les martyres. Pires encore, les peines sensibles de l'enfer ne sont rien au regard de la peine du damne : perte définitive du salut et de la béatitude éternelle.

Les quatorze articles suivants sont consacrés au premier des quatre « *novissima* » : la mort terrible comme mort corporelle selon ses causes naturelles (a. 2.), par les désagréments physiques qui la précèdent : le Chartreux les énumère longuement : enfoncement des yeux, froidure des lèvres, assombrissement des mains, angoisses... Si le « *memento mori* » a l'avantage de disposer au salut par le mépris du monde, il ne saurait selon lui faire oublier l'horreur de la mort, que la tristesse du Christ à Gethsémani suffit à attester. L'ascète énumère encore les nombreuses tentations démoniaques, désespoir et présomption en particulier, dont sont assaillis les agonisants (a. 3) et qu'il convient de prévenir par la pratique des vertus, théologiques en particulier. Mort terrible encore pour nous parce qu'elle met fin à la possibilité de mériter. Le Chartreux, censé creuser sa tombe chaque jour invite à se tenir prêt à la mort par une conversion immédiate (a. 4). Il brosse un tableau de l'âme d'un mourant dans de bonnes dispositions : contrite et détachée des biens de ce monde (a. 5), avant d'examiner les effets de la crainte et de la considération de la mort (a. 6 sq.) : peur de la mort (7), préparation (contrition et réparation des fautes passées, évitement des futures 8), humiliation au vu de la fragilité de sa condition (9), abandon des soucis de ce monde (10), des affections désordonnées qui nous détournent de notre fin dernière(11), consolation et joie dans l'Esprit saint, pour les parfaits qui relevant la tête (Lc 21, 28) aspirent à la mort comme à une délivrance (12). Il exhorte à se préparer à la mort en montrant l'exemple négatif des puissants, savants... qui descendent aux enfers (13) ainsi que des exemples tirés de la Bible, l'Ecclésiaste en particulier et le livre d'Ezéchiel (14). Enfin, il rappelle les misères de la condition humaine et de son péché qui l'éloigne du salut, avant de passer au second des 4 *novissima*, le jugement particulier.

Il est plus terrible que la mort. On s'en persuadera en considérant déjà (17) les jugements que Dieu a portés à différents moments de notre monde : déluge, plaies d'Egypte, Sodome et Gomorrhe. Car le jugement de Dieu, tant particulier que général (18) sera rigoureux comme

l'attestent Jude et d'autres. Il faut craindre le juge suprême, ce qui est à juger et la rétribution. Le Chartreux énumère 6 raisons de craindre le juste juge (reprises ch. 19 sq.) : l'éminence de son autorité, sa sagesse suprême, sa toute puissance, sa justice qui ne souffre aucun péché, ou plutôt est juge et partie, souffrant du mépris de nos péchés mortels, lui qui nous fait bénéficier de tant de bienfaits. De même du côté de ceux qui sont à juger, car ils sont faibles, ils ont beaucoup offensé Dieu et ne savent s'ils sont dignes de sa haine ou de son pardon. Enfin, la rétribution est plus encore à craindre : damnation éternelle ou béatitude à ne pas manquer. Quant au jugement général, il est à craindre 1 à cause des signes terribles dans le ciel 2 de l'état du monde : conflagration, feu, guerre, disposition des Créatures contre l'iniquité 3 de l'exercice même du jugement 4 de la présence de toutes les créatures intellectuelles sous le regard desquelles chacun sera jugé et rémunéré. L'excellence même et l'autorité du Christ rendent le jugement d'autant plus terrible (19) Une juridiction inférieure peut laisser espérer un appel, mais pas la juridiction suprême. Nous nous croyons parfois excusables alors que nous ne le sommes pas comme le pseudo-prophète adressé à Jéroboam en III rois, 13, 1-24, ou les trois amis de Job (42, 7) confondus d'erreur. Job au contraire a l'humilité de savoir qu'il ne peut répondre à Dieu mais doit toujours se présenter devant lui comme devant être jugé. Aucun vivant ne saurait être justifié devant lui (Ps 142, 2). Si nous avons subi une injustice ici-bas, Dieu rejugera la cause et nous recevrons une consolation, mais ceux qu'il condamne n'en sauraient recevoir aucune. Denis relate l'histoire du patriarche interrogeant un ermite sur ce qu'il a trouvé en ce lieu : « se juger lui-même » de façon à ne pas encourir le jugement ultérieur (I Co 11, 31). Le jugement est encore à craindre du fait de l'éminence de la sagesse infinie du Christ. Tout est à nu devant ses yeux (He 4, 13), nos moindres fautes et négligences. Si Nabuchodonosor exigeait une grande perfection de ses eunuques, combien plus de nous la sagesse divine ? Si le juste est à peine sauvé (I Pi 4, 18), qu'en sera-t-il de l'impie et du pécheur ? La toute-puissance du Christ rend le jugement d'autant plus horrible (21). Celui qui voit qu'il ne peut combattre un roi plus puissant que lui envoie une ambassade de paix (Lc 14, 31-32) et les prophètes montrent la défaite des impies. Sans oublier la rigueur de sa justice (22). Plus un œil est perspicace, plus il peut discerner de petites choses. Idem pour un intellect. Mais quand bien même la vierge, les anges et tous les saints intercédèrent pour une âme en état de péché mortel, ils ne sauraient, selon saint Bernard, infléchir la justice divine (524b). Impossible d'intercéder même pour ses enfants (Ez 14, 14-20). Qui plus est, il est juge suprême et parti (23), voire bénéficiaire du jugement (24). Plus nous avons bénéficié de sa miséricorde, plus le jugement sera sévère. C'est pourquoi il est terrible pour ceux qui doivent être jugés (25) Tant qu'on n'a pas été jugé on n'est pas sûr de ne pas être damné,

d'avoir eu la contrition de nos péchés mortels (528b). Or le nombre des damnés est supérieur à celui des sauvés selon le Chartreux qui propose une comparaison. Sachant même qu'un seul d'entre eux doit tomber à l'eau, la multitude des hommes ne s'aventurerait-elle pas avec appréhension sur le pont ? C'est pourquoi la plupart des prophètes cherchent à conjurer la colère de Dieu. Au-delà de la justice et du discernement, c'est la sentence qui en résulte qui est à craindre (26) Car un jugement dont l'issue est la damnation éternelle ou la parfaite béatitude est forcément à craindre. Citant Augustin, le Chartreux se souvient toutefois que la crainte naît de l'amour, que c'est l'amour du bien qui nous fait craindre le mal et que la béatitude est plus aimable que la damnation n'est à craindre. Mais pour le moine, ce temps est celui de faire pénitence et de se convertir afin de ne pas entendre avec les pécheurs qu'il exhorte, la sentence intolérable qui met à gauche les damnés pour l'éternité. Quant au jugement général, il est à craindre 1 à cause des signes terribles dans le ciel (27). Le Chartreux reprend 15 signes distingués par Jérôme, dans la mer, les animaux, les éléments (feu et tremblement de terre pour finir par les humains. Or ces catastrophes ne sont que les signes annonciateurs d'un jugement plus terrible encore. 2 De-même, l'état du monde (28) : conflagration, feu, guerre, disposition des Créatures contre l'iniquité 3 de l'exercice même du jugement (29) 4 de la présence de toutes les créatures intellectuelles sous le regard desquelles chacun sera jugé et rémunéré (30). 5 de la sévérité du réquisitoire des accusateurs (31), 6 du strict compte dressé de l'usage des nos facultés et dons (32). Puis le Chartreux décrit le déroulement du jugement dernier : signes célestes, venue de l'Antéchrist, des deux témoins qu'il fait tuer avant sa défaite, feu de la colère divine avant et pendant le jugement, enfin séparation par les anges de ceux qu'ils emmènent au ciel et de ceux qu'ils repoussent en enfer. Il conclut cette partie sur le cas d'un ermite du Sinaï, tiré de l'échelle de Jean Climaque revenant à son corps après une expérience de mort imminente plutôt que d'affronter le jugement et l'incertitude de son issue, lui préférant sa vie d'ascèse extrême.

Le troisième des eschata est l'enfer. Le Chartreux affronte dès le second chapitre la difficulté : c'est l'infinie bonté et sagesse divine méprisée par le péché mortel qui explique la gravité des supplices dontelle le châtie (36). La multiplicité des suplices découle de celle des péchés et est censée s'adapter à eux, comme les plaies d'Egypte à la dureté du Pharaon et de son peuple contre celui d'Israël (37). Mais ce qui en fait l'horreur est leur éternité (38) : les âmes du purgatoire espèrent en sortir et celles des malades incurables attendent l'issue de la mort. Le Chartreux s'étend sur la cruauté (acerbitas, 39) et la diversité des peines (40) dont il énumère une douzaine de composantes (40) à commencer par le chaud et le froid extrême pour finir par la peine du damné à laquelle il consacre un chapitre en particulier (45). Rien n'y échappe du

corps, de l'âme (41) et de la société des damnés (42). Le Chartreux s'arrête un moment sur la disposition des lieux infernaux (43) avant de revenir à la cruauté des peines, mobilisant diverses sources comme saint Patric (48) ou la vision de Tondale (49), la vie de Christine l'admirable (50), les révélations de Sainte Brigitte (51), la légende de Saint Jérôme (53). Le Chartreux revient sur le statut de ces récits et la possibilité sur les âmes de souffrir d'un feu matériel avant de passer au dernier eschaton qui est le paradis céleste (55). Il consiste en la vision de celui qui est cru et aimé ici-bas dans la ténèbre, mais qui sera vu en sa déité, le Christ et toute la Trinité dont jouissent les bienheureux. Le Chartreux précise que c'est pour partager la même béatitude conférée aux anges dès le commencement que Dieu a créé l'humanité (56). Non pour combler les places laissées au ciel par la chute des mauvais anges, mais pour jouir de la vision immédiate, bienheureuse et glorieuse (57). Le Chartreux propose une sorte de dialectique ascendante, de l'attrait d'un beau corps à un autre à celui des vertus, de force chez Samson, de sagesse chez Salomon, aux miracles de Pierre culminant dans la jouissance du souverain bien et de sa beauté (53). Cette béatitude se démultiplie chez les bienheureux à partir des attributs divins dont chacun leur donne plus de joie que leur propre béatitude (58, 573, 2D), ce qui ne les empêche pas d'en jouir comme de celle de tous les autres bienheureux. Car ils resplendent. Le Chartreux se plaît à citer Thomas d'Aquin (Ia, q. 16, a. 6, ad . 4m) aucune créature n'est infini, mais il en est trois qui en sont proches par leur resplendissement : l'humanité du Christ, celle de la vierge et celle des saints dans la gloire. Le Chartreux reprendra ces trois perfections pour évoquer le déploiement de la joie des bienheureux (61). Cette valeur de la béatitude tient du Christ qui l'a conquise pour nous, de l'effort des saints pour la mériter, du témoignage des prophètes et du reste de l'Écriture, rejaillissant sur le reste de la création non intellectuelle et même sur la vie des hommes en ce monde, s'efforçant de le rendre plus juste et fortifiés par la grâce. Cette démultiplication les comble comme ultime festin (60). Béatitude qui rejaillira sur les corps glorieux après le jugement dernier, ce dont ne bénéficieront jamais les anges (62), et dont la gloire rejaillit des uns sur les autres selon la charité, la concorde... dans la société des bienheureux (63). En un lieu sublime et accueillant, le ciel empyrée (64), dans la jouissance (64), la ferveur (65), la contemplation (66) portant des fruits chez ceux qui sont encore en ce monde (67) et le traité s'achève sur une exhortation (68) à se dépenser en ce monde pour mériter une telle béatitude.

II Nicolas de Cues : La Renaissance au milieu du gué millénariste et une anthropologie de la résurrection

Avec Nicolas de Cues, une évolution importante du discours eschatologique se fait sentir. Il nous laisse un écrit explicitement eschatologique et nous repartirons de là. En effet, il affronte la question

de la date de la fin du monde et propose une solution théologique astucieuse qui la renvoie assez loin. Mais sa théologie originale est développée dès la *Docte ignorance* et renouvelle le regard sur la résurrection du Christ et la nôtre comme aussi sur son rapport à l'enfer.

1 La *Conjecture sur les derniers jours* les repousse de plusieurs siècles

Le traité probablement écrit en 1446 commence par rappeler que le monde reste à la discrétion du tout puissant. On relèvera au passage l'usage de l'adjectif *cunctipotens* et non *omnipotens*, suggérant l'unité de la puissance divine plutôt que l'étendue et la diversité de sa volonté. « Il ne nous revient pas de délimiter les moments du temps » (entendons avec notre esprit humain fini), « qui ont été établis par le Père dans sa grandeur suprême »¹. A cette raison épistémologique d'éviter un tel sujet s'en ajoute une éthique : « étant bien moins saints que les Pères et bien moins versés dans l'intelligence des Écritures, nous devons nous garder de l'investigation curiale des choses futures »². Hervé Pasqua traduit l'adjectif « *curialis* », plutôt inattendu ici, par trop curieuse, ce qui lui donne sens dans le contexte. Mais il y a quelque chose de courtisan dans cet adjectif, plus encore il renvoie à une chapelle de laquelle serait exercée l'interprétation, et le cardinal de rejeter en bloc la tradition millénariste antérieure, voire tous les écrits concernant les temps³. A son arrogante curiosité, le Cardinal oppose la charité consolatrice envers notre condition pérégrine, qui anime et justifie sa conjecture sur les réalités futures fondée exclusivement sur une investigation pieuse et aux fins d'édification⁴. Son investigation de l'eschatologie porte ainsi la marque de toute connaissance théologique ici-bas : la médiation de figures énigmatiques, (allusion à I Co 13, 12), mais le Cusain en revendique la méthode exégétique comme proprement chrétienne. Il démentit ainsi au passage les critiques de Jean Wenck qui lui reprochait en substance d'ignorer cette centralité du Christ et de sa croix au profit d'une mystique désincarnée que nous pourrions caractériser comme néoplatonicienne. A l'opposé d'une tradition qui prétendrait trouver chez Denys l'aréopagite, l'enseignement mystique et ésotérique de Paul à son disciple, alors que sa prédication du Christ serait son message exotérique commun, le Cusain se revendique ici du même Paul à la fois ravi au troisième ciel et ne voulant connaître que le Christ crucifié⁵. Dans cette conjecture concernant les temps, l'exégèse consistera donc à explorer le rapport du Christ au temps. Repos du Père, son jour est celui du sabbat et son année, celle du jubilé⁶. D'où le principe exégétique : l'Église étant corps

¹ « ad nos minime spectet temporis momenta, quae in patris maiestate posita sunt, diffinire... », *Conjectura de ultimis diebus*, 123, p. 91, trad. Fr. Hervé Pasqua, p. 155. Nous citons le latin dans l'édition critique d'Heidelberg et la traduction d'Hervé Pasqua des *Opuscules*, Publications du Centre de Recherche de l'Institut Catholique de Rennes, 2011, que nous modifions à notre gré.

² « debeatque nos sanctimonia vitae et litterarum intelligentia prorsus patrum comparatione carentes maxime a futurorum curiali inquisitione retrahere... », Id., *ibid.*

³ « paene omnes, qui hactenus aliquid de temporum ratione scripserunt, fallaci quadam coniectura decepti sunt... », Id., *ibid.*

⁴ « Tamen semota arrogantia pia atque aedificatoria investigatione ex sanctis litteris futura conicere, inquantum nostrae peregrinationi consolatoriam affert refectionem, non arbitror reprehensibile. », Id., *ibid.*

⁵ « Id autem, in quo Christianum quoad futurorum eventum quiescere convenit, arbitror unum solum esse. Non enim se Paulus ad tertium caelum raptus aliud inter sapientes scire aestimavit quam "Christum et hunc crucifixum"... », Id., *ibid.*, 124, p. 92, trad. fr. p. 155.

⁶ « Tempus igitur Christi est tempus deo sanctificatum, sabbatum scilicet, in quo est quies operum dei, sic et temporis. [...] Si igitur ad diem Christi inspicimus, dies eius est sabbati, si ad annum Christi, annus eius est sabbati, qui domini est annus seu iubilaeus. », Id., *ibid.*, 126, p. 93, trad. fr. p. 157.

mystique et image du Christ, sa tête et son modèle, elle offre le déploiement (*explicatio*) en un jubilé, soit cinquante ans, de ce que chacune de ses années contient de manière condensée (*complicatio*)⁷. D'où aussi le calcul qui en découle : « Par un tel calcul nous conjecturons que jusqu'à la résurrection de l'Église il ne reste plus que cinq Jubilés et que nous sommes dans la douzième année du vingt-huitième Jubilé, puisque depuis le temps de l'Ascension du Christ le nombre d'années écoulées à ce jour s'élève à mille quatre cent douze.⁸ »

Notons que le décompte se prend à partir du retour du Christ à l'*eschaton*, lors de son Ascension. Il ne saurait partir ni de sa naissance, ni de sa mort, pourquoi pas de sa résurrection, ce qui serait peut-être plus cohérent avec les développements à ce sujet dans la Docte Ignorance ou le Tableau sur lesquelles nous reviendrons bientôt ? En tout état de cause, la résurrection et l'Ascension du Christ intervenant la même année 33, cela ne change rien au calcul qui doit partir de l'année 34. Cela nous permet au passage une datation précise de l'ouvrage qui ne fut édité qu'en 1471. Se trouvant ainsi dans la douzième année du vingt-huitième jubilé ((28x50) + 34 + 12 = 1446), le Cusain n'en compte plus que 5 jusqu'à la fin du monde correspondant à l'âge de 33 ans où le Christ a rejoint l'*eschaton*. Situait ainsi son époque en correspondance avec la vingt-huitième année de la vie du Christ, marquée par la prédication de Jean-Baptiste, il annonce la manifestation de nouveaux disciples surgissant dans l'esprit d'Élie pour désigner le Christ du doigt et laver son corps qui est l'Église, de façon à ce que l'Esprit Saint puisse descendre sur elle comme il le fit sur le Christ sous la forme d'une colombe⁹. La suite de la période est interprétée en lien avec celle de la vie du Christ : ascétisme des saints au désert, première prédication austère dans laquelle l'Esprit d'Élie, aura à souffrir persécution de la part de la grande prostituée jusqu'à la mort même de Jean, mais accompagnée de prodiges¹⁰. Le cardinal prévoit encore une tribulation de l'Église sans précédent qui éclairera la passion et la mort du Christ : tous les successeurs des apôtres, y compris celui de Pierre désertent¹¹. Pourtant au paroxysme de la défaite, doit succéder la victoire de la résurrection, ainsi décrite par le Cusain : « Et quand ainsi, aux yeux des insensés, on croira que le corps du Christ aura été enlevé au monde de manière ignominieuse, comme s'il avait à nouveau été subtilisé au monde par la mort de la croix, les hommes saints recouvreront leurs forces et reprendront courage, car ils verront, après le meurtre des saints, l'Église ressusciter peu de jours après dans une glorieuse splendeur¹². » Il n'imagine pas ce que pourra être pour l'Église d'alors, au-delà de la trahison des clercs, l'ignominie de la mort en croix et de la mise au tombeau, (voire de la descente aux enfers, s'en tenant au sort du corps mystique du Christ son Église). Il semble faire allusion au récit de Matthieu selon lequel les juifs auraient

⁷ « Explicat autem annum unum domini 50 usuales. Unde cum ecclesia sit Christum explicatorie sequens, qui est magister et dominus, annos ipsius domini complicatorie iubilaeos ipsa explicat per quinquaginta, ut uni solari revolutioni Christi, solis iustitiae, una anni domini revolutio in peregrinatione ecclesiae correspondeat. », Id., *ibid.*, 127, p. 93-94, trad. fr. p. 159.

⁸ « Tali enim ratione conicimus plus quam quinque usque ad ecclesiae resurrectionem restare iubilaeos, et sic nos nunc annum XII iubilaei agere, cum a Christi ascensione 1412 anni hoc tempore numerentur effluxi. », Id., *ibid.*

⁹ Id., *ibid.*, 128, p. 94, trad. fr. p. 159.

¹⁰ Id., *ibid.*, 129, p. 95, trad. fr. p. 159.

¹¹ Id., *ibid.*, 130, p. 95, trad. fr. p. 161.

¹² « Et quando sic oculis insipientum Christi corpus creditur ignominiose quasi per crucis mortem de mundo sublatum, resument sancti vires et revertentur ad cor, quia videbunt ecclesiam post sanctorum interemptionem gloriosiori fulgore resurgere post paucos dies. », Id., *ibid.*, 131, p. 95, trad. fr. p. 161.

donné instruction aux gardes romains de répandre le bruit que ses disciples étaient venus reprendre le cadavre du Christ pendant le sabbat, ce qui eût de fait, été très impur et ignominieux au regard de la loi. Mais il décrit le miracle de la résurrection de l'Église, alors même que les saints auront été tués, à partir donc de nouveaux fidèles. Et cette victoire devient définitive par la conversion des « *infideles Antichristiani* » qui ne sont plus seulement des Antéchrists venant s'opposer au Christ avant son retour, mais sont tout simplement les infidèles en tant qu'ils sont antichrétiens : « Alors, voyant que l'Église a prévalu et qu'ils ont été vaincus, les infidèles Antéchrists, se soumettront au Christ victorieux. Et toutes les nations se tourneront vers Lui, afin que l'héritage du Christ dans le monde entier devienne un seul troupeau sous un seul berger¹³. » Conversion des musulmans ? Plus globalement, des persécuteurs de toute obédience, intégrant un unique troupeau du Christ qui semble s'étendre à toute l'humanité et dépasser ainsi les limites d'un Église étriquée qui devra d'ailleurs passer par la contrition de son reniement.

Toutefois, cette résurrection glorieuse de l'Église n'est pas immédiatement suivie, précise le cardinal, de la fin du monde et du jugement dernier car un temps lui est donné pour élever sa méditation vers l'éternité et surtout afin de se purifier en vue de devenir l'épouse sans ride ni souillure de l'Agneau sans tache¹⁴. Il en tire toutefois les conséquences, car ce moment méditatif ne doit pas durer un millénium. Chacun pourra selon lui, compléter ses conjectures, mais en appliquant sa lecture de l'Histoire par jubilés correspondant chacun à une année de la vie du Christ, il sera amené à déduire prudemment avec leur auteur : « En tant que Chrétien, je conjecture seulement ceci sans jugement téméraire : à partir des choses que le Christ a faites et de ce qui concerne ses actions après la vingt-huitième année jusqu'au jour de sa mort et de sa résurrection, en comptant une année du Seigneur pour un jubilé, chacun pourra très vraisemblablement prévoir ce qui arrivera à l'Église, de sorte qu'ainsi il pourra espérer de la bonté de Dieu, après que l'Antéchrist aura été chassé, que la résurrection de l'Église aura victorieusement lieu au trente-quatrième Jubilé après la résurrection du Christ. Et cela arrivera après l'année 1700 de la nativité et avant l'année 1734. Après ce temps, l'ascension de l'Église aura lieu auprès du Christ son Époux quand il viendra au jour du Jugement.¹⁵ »

Cette eschatologie "optimiste", quant à la fin des temps présente donc l'avantage de placer le terme assez loin et de situer l'époque du Cusain au début du moment le plus intéressant de l'Histoire, correspondant aux trois années de la vie publique menant aux trois jours de la Passion et de la Résurrection du Christ. Pour ce qui est de l'eschatologie personnelle, elle se retrouve fortement imbriquée dans le traitement de ce mystère dans le cadre d'une Christologie originale.

2. De la Christologie à l'eschatologie personnelle

Rappelons-en ici les caractéristiques essentielles. Après avoir découvert dans la première partie de la *Docte Ignorance*, Dieu comme Maximum absolu, puis le monde comme maximum restreint dans la seconde, il en vient à envisager leur unité. Car le Maximum restreint, comme toute créature existe de par le Maximum absolu, mais réduit à n'être que ce qu'il est par l'acte Créateur même de celui-ci. Or il ne faut pas les concevoir comme des entités juxtaposées (III, 2) ou se succédant dans le temps (III,

¹³ « Et videntes infideles Antichristiani praevaluisse ecclesiam et se victos victori Christo cedent. Et ad ipsum revertentur omnes nationes, ut sit Christi hereditas in universo orbe unum ovile unius pastoris. », Id., *ibid.*, p. 95-96.

¹⁴ Id., *ibid.*, 132, p. 96, trad. fr. p. 161.

¹⁵ « Et hinc de hoc nunc satis sit. Hoc solum absque temerario iudicio, ut Christianus, coniciens, quod in his, quae Christus egit et circa Christum acta sunt post 28 annum usque in diem resurrectionis a morte, annum unum domini in iubilaeum extendendo poterit quisque verisimilius, quid futurum sit in ecclesia, praevidere, ut sic in 34 iubilaeo a resurrectione Christi resurrectionem ecclesiae depulso Antichristo speret dei pietate victoriosa futuram. Et hoc erit post annum nativitatis 1700, ante annum 1734. Post illud autem tempus ascensio ecclesiae futura est Christo sponso ad iudicium veniente. », Id., *ibid.*, 133, p. 96-97, trad. fr. p. 161-162.

3) : «En effet, il n'y a qu'une maximité, comme nous le montrons dans le livre premier, et c'est par elle que le restreint peut être dit maximum [...] si on la concevait comme des choses diverses qui s'unissent, ce serait une erreur. La maximité absolue en effet n'est pas autre et diverse puisqu'elle est tout. Si on avait la conception de deux choses d'abord séparées, puis réunies, erreur ; en effet, la divinité ne se conduit pas différemment d'abord et ensuite ; elle n'est pas ceci plutôt que cela ; et le restreint lui-même avant l'union n'a pas pu être ceci ou cela, comme une personne individuelle subsistant en soi, ni comme des parties s'associent dans un tout, car Dieu ne peut pas être une partie. Qui donc concevrait une union aussi admirable ?¹⁶ » Elle ne saurait être conçue sur le modèle de celle de la matière et de la forme.

Or une telle unité entre Maximum absolu du Créateur et Maximum restreint de la créature ne peut s'opérer que dans la nature intermédiaire qui est l'humanité (III, 3) : « Or, la nature humaine est celle qui a été placée au-dessus de toutes les œuvres de Dieu et peu au-dessous des anges, elle qui enferme en elle la nature intellectuelle et la nature sensible et qui resserre en elle l'univers : elle est un microcosme, ou petit monde, comme l'appelaient les anciens avec juste raison. Elle est celle qui, élevée à l'union avec la maximité, serait la plénitude de toutes les perfections universelles et particulières, de sorte que, dans l'humanité, tout fût élevé au degré suprême. Or, l'humanité n'existe que restreinte dans ceci ou dans cela. C'est pourquoi il ne serait pas possible que plus d'un homme véritable pût s'élever à l'union avec la maximité, et celui-là, sans aucun doute, serait homme ainsi que Dieu et Dieu ainsi qu'il serait homme, la perfection de l'univers, occupant en tout le premier rang...¹⁷ »

Nous le comprenons, la Christologie est ainsi au cœur de la philosophie du Cusain, mais l'anthropologie est aussi au cœur de sa Christologie et l'humaniste néoplatonicien ne peut concevoir cette union entre Dieu et le monde, sa création, que dans le « *medius mundus* », ce monde intermédiaire où l'humanité unit précisément le corps, la sensibilité et l'intellect. Mais toute humanité étant singulière, un seul homme pourra bénéficier de cette union de la divinité à son humanité maximale.

Or cette union hypostatique entre un vrai homme et le vrai Dieu qui ne saurait se produire que dans un individu singulier a déjà eu lieu affirme l'homme de foi : « Notre argumentation telle que nous venons de la présenter nous a conduits à une certitude désormais exempte de doute, et nous permet, sans aucune hésitation, d'une façon parfaitement fondée, de tenir nos prémices pour bien établies. Poursuivons donc, et

¹⁶ « Non est enim nisi una tantum maximitas, ut in primo ostendimus, per quam contractum dici posset maximum. [...] Nam si ipsa conciperetur, quemadmodum diversa uniuntur, error est; non enim maximitas absoluta est alia aut diversa, cum sit omnia. Si ut duo conciperetur prius divisa, nunc coniuncta, error; non enim aliter se habet divinitas secundum prius et posterius, neque est potius hoc quam illud; neque ipsum contractum ante unionem potuit hoc esse vel illud quemadmodum individualis persona in se sub sistens. Neque ut partes coniunguntur in toto, cum Deus pars esse non possit. Quis igitur tam admirandam conciperet unionem ? », Id., *De docta Ignorantia*, III, II, 193, p. 124-125, trad. fr., Abel Rey, Paris, ed. de la Mainie, 1930, p 175-176.

¹⁷ « Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur. Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo, perfectio universi, in omnibus primatum tenens... », Id., *ibid.*, III, III, 198-199, p. 126-127, trad. fr, p. 178-179.

nous dirons : la plénitude du temps est passée, et Jésus [dont le nom est] béni à jamais, est le premier-né de toute créature. Car, d'après les œuvres qu'il a lui-même accomplies pendant son existence humaine avec un pouvoir plus qu'humain et proprement divin ; d'après les affirmations qu'il a données lui-même sur son propre compte, et qui ont été reconnues exactes en tous points ; d'après le témoignage, maintenu jusqu'au martyre, de ceux qui l'ont approché, nous pouvons, avec une confiance inébranlable, appuyée depuis longtemps de preuves en nombre inexprimable, affirmer avec fondement qu'il est celui que toute créature a, dès le commencement, attendu dans l'avenir¹⁸ ... »

On notera qu'il ne sollicite pas explicitement la foi du lecteur, mais avance en faveur de cette affirmation des arguments apologétiques annonçant ceux de Pascal. Elle suppose que le Christ est « premier né de toute créature », non dans le temps, mais bien selon la perfection : maximum qualitatif de la création réalisée dans une humanité créée, attendu comme tel par toute créature comme sa fin et son principe. Or une telle maximité exige logiquement, pour l'accomplissement même de sa perfection intellectuelle, l'union hypostatique : « Car l'intellect de Jésus, qui est parfait, existant pleinement en acte, ne peut reposer hypostatiquement, d'une façon personnelle, que sur l'entendement divin, qui seul est tout en acte. [...] Or, l'intellect maximum, étant le terme suprême de la puissance de toute nature intellectuelle, existant pleinement en acte, ne peut exister comme tel que s'il n'est intellect qu'en étant également Dieu, qui est toutes choses en tout ; comme si la nature humaine était le polygone inscrit dans un cercle, et le cercle la nature divine...¹⁹ » Nous retrouvons ici la figure fameuse de Léonard de Vinci, mais justifiée par une noétique alliant aristotélisme et néoplatonisme. Pour son actualisation, l'intellect parfait du maximum ne peut reposer en une personne humaine finie. Il lui faut donc, conformément à cette figure, reposer hypostatiquement dans la divinité qui est tout en tous.

Une conception métaphysique du mystère du Christ, incarnation et résurrection pourrait sembler faire passer à l'arrière-plan le problème du mal et du péché, voire de sa rédemption. Toutefois, nous l'avons montré par ailleurs, le partage de la lumière et des ténèbres est à l'œuvre d'emblée avec le schéma P. Mais comme la roue tourne autour de son centre divin et le schéma P avec elle, traversant les trois domaines matériel, sensible et spirituel, la centrifugeuse du japonais dégage vers l'extérieur les scories de matérialité et de ténèbres réfractaires, comme notre centripèteuse ne cesse de fondre et de siphonner les plus saints des spirituels les absorbant dans sa divinité²⁰. La loi morale n'est d'ailleurs pas absente, mais intégrée à cette approche

¹⁸ « Quoniam quidem ad hoc indubia nunc fide hiis talibus ratiocinationibus proveci sumus, ut in nullo haesitantes firmiter teneamus praemissa verissima esse, subiungentes dicimus temporis plenitudinem praeteritam ac Iesum semper benedictum primogenitum omnis creaturae esse. Nam ex hiis, quae ipse existens homo supra hominem divine operatus est, ac aliis, quae ipse in omnibus verax repertus de seipso affirmavit, testimonium in sanguine suo perhibentes, qui cum ipso conversati sunt, constantia invariabili infinitis dudum infallibilibus probata argumentis iuste asserimus ipsum esse, quem omnis creatura in tempore futurum ab initio exspectavit... », Id., *ibid.*, IV, 203, p. 129-130, trad. fr., p. 181-182.

¹⁹ « Intellectus enim Iesu, cum sit perfectissimus penitus in actu existendo, non potest nisi in divino intellectu, qui solum est actu omnia, suppositari personaliter. [...] Maximus autem, cum sit terminus potentiae omnis intellectualis naturae in actu existens pleniter, nequaquam existere potest, quin ita sit intellectus, quod et sit Deus, qui est omnia in omnibus. Quasi ut si polygonia circulo inscripta natura foret humana, et circulus divina ... », Id., *ibid.*, IV, 206, p. 131-132, trad. fr., p. 185 modifiée.

²⁰ Cf. nos articles « Le clin d'œil de Léonard à Nicolas : Vision, participation et eschatologie chez Nicolas de Cues », journée d'études de l'Institut d'Etudes Médiévales, ICP, Paris, 20 janvier 2012, Isabelle Moulin ed., *Participation et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, Paris, Vrin, 2017, p. 95-110 ; « Entre Zoom et zimzoum, une étoile de la rédemption ? Pour une issue humaniste et eschatologique au problème de l'altérité chez Nicolas de Cues. », Colloque *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Nice, 26 avril 2013, Hervé Pasua ed., Louvain, Peeters, p. 13-32 ; « Du τί au τίς,, tournant anthropologique ou

métaphysique, puisque la raison, ligne d'horizon tracée entre le sensible et le spirituel comporte une dimension pratique qui soumet le premier au second par l'exercice des vertus : « Mais la raison qui possède de sa nature un pouvoir éminent par sa participation à la nature de l'intellect, enferme en elle certaines lois grâce auxquelles elle règle en directrice les passions mêmes du désir, et les ramène à la mesure, de crainte que l'homme, plaçant sa fin dans les choses sensibles, ne se prive ainsi du désir spirituel de l'entendement. La plus haute de ces lois commande de ne pas faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'on vous fit, et de préférer les choses éternelles aux choses temporelles, les choses pures et saintes aux choses passagères et impures.²¹ » Nulle mention des dix paroles de la loi juive ni même de la loi évangélique d'amour du point de vue de la stricte neutralité philosophique de ce discours qui se garde bien de moraliser, s'en tenant aux principes généraux accessibles par la syndérèse. C'est que le cardinal fidèle à sa formation juridique considère que la loi naturelle assume et inspire toute législation positive, religieuse ou séculière d'ailleurs, dont la diversité varie avec les lieux et les formes du péché : « A cette œuvre coopèrent les lois que de très saints législateurs ont tirées de la raison même, suivant la diversité des temps et des lieux, comme moyen de salut pour la raison des pécheurs.²² ». Ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fit demeure une formulation négative qui reste en retrait de l'engagement de l'amour évangélique cherchant à prendre les devants et à faire à autrui ce qu'on en attendrait. Mais l'éthique de la loi naturelle n'en reste pas à ce principe éthique : la préférence pour les réalités éternelles correspondant aux premiers commandements relatifs à l'adoration de Dieu et lui donne un fondement dans la *philautia* donnant (contrairement à l'égoïsme charnel des brigands évoqués par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*) préférence au saint sur l'impur. Ce mouvement même avait culminé dans l'incarnation du Verbe éternel dans la parfaite pureté de la Vierge (Ch. V). Mais le Cusain n'est pas un naïf dévot néoplatonicien. Il n'ignore pas le poids des désirs charnels et intègre la corruption de la nature humaine par le péché : « Personne ne fut jamais par lui-même en mesure de pouvoir s'élever au-dessus de lui-même et de sa nature propre soumise, de par ses origines, aux péchés du désir charnel et monter, bien au-dessus de son origine, vers les choses éternelles et célestes, sinon celui qui descendit du ciel Jésus-Christ. C'est lui aussi qui s'éleva par sa vertu propre en qui la nature humaine, née, non point de la volonté de la chair mais de Dieu, ne trouva pas d'obstacle à ce qu'il retournât dans toute sa puissance, vers Dieu le père.²³ » Nul volontarisme puritain chez le Cusain qui semble ici douter par avance des prouesses du baron de Munchausen s'arrachant au marécage en se tirant par les cheveux. Le seul à pouvoir s'élever par sa vertu propre de la chair à l'esprit est le Christ né non de la première, mais du second selon le Prologue de Jean. C'est ainsi qu'il est l'homme maximum, pleinement accompli dans sa vie intellectuelle sans entrave de la chair. Mais il ne s'en tient pas là. Il ne veut pas réaliser cette perfection humaine en lui-seul, dans sa singularité, mais pour l'humanité universelle, du moins dirait Paul comme aîné d'une multitude de frères et c'est pourquoi il prend sur lui le péché de l'humanité entière : « C'est donc dans le Christ que la nature humaine a été par son union [avec Dieu] élevée à sa puissance suprême et soustraite au poids des désirs temporels qui l'alourdissaient. D'autre part, le Seigneur

catastrophe humaniste chez Nicolas de Cues, lecteur du Pseudo Denys ? », Colloque Nicolas de Cues, sources et postérité, le tournant anthropologique de la philosophie, Nice, 25-26 avril 2014, H. Pasqua ed., Noesis, 26-27, Paris, Vrin, 2017, p. ; reprenant les hypothèses du japonais en ajoutant un mouvement centripète au passage des schémas P à U.

²¹ « Ratio vero supraeminens in sua natura ex participabilitate intellectualis naturae leges quasdam continet, per quas ut reatrix passionibus desiderii ipsas moderetur et ad aequum reducat, ne homo in sensibilibus finem ponens desiderio spirituali intellectus privetur. Et est potissima legum, ne quis faciat alteri, quod sibi fieri nolle; et quod aeterna temporalibus praepoantur et munda atque sancta caducis et immundis... », Id., *ibid.*, VI, 216, p. 136, trad. fr., p. 191.

²² « et ad hoc cooperantur leges ex ipsa ratione elicite a sanctissimis legislatoribus, secundum diversitatem loci et temporis pro remediis in rationem peccantium promulgatae. », Id., *ibid.*

²³ « Nemo umquam fuit ex se potens supra seipsum ac propriam suam naturam ita peccatis desiderii carnalis originaliter subditam posse ascendere supra suam radicem ad aeterna et caelestia, nisi qui de caelo descendit Christus Iesus. Hic est, qui et propria virtute ascendit, in quo ipsa humana natura non ex voluntate carnis, sed ex Deo nata nihil obstaculi habuit, quin et potenter ad Deum Patrem rediret. », Id., *ibid.*, VI, 218, p. 137, trad. fr., p. 192.

Christ a voulu se charger de tous les crimes de la nature humaine, qui nous attirent à la terre, et les mortifier profondément dans son corps d'homme, non point à cause de lui, car il n'a point commis le péché, mais à cause de nous, et les effacer en les mortifiant, afin que tous les hommes qui partagent sa propre humanité trouvent en lui-même le pardon de tous leurs péchés²⁴. » L'intellectualisme conséquent du Cusain pointe la nécessité de la Rédemption en un argument qui pourrait ici être dit « de convenance ». Mais il ne la limite pas à une finalité morale de l'effacement des péchés. Il l'ordonne à l'avènement d'une humanité pleinement accomplie dans ses capacités intellectuelles. La vie active et sa moralisation des mœurs reste finalisée à la vie contemplative et à ses bonheurs intellectuels, ce qui ne retire rien à la cruauté de la croix et au caractère volontaire du sacrifice que le Christ y opère. Mais là encore, le Cusain ne s'attarde pas avec dolorisme sur l'aspect moral de la Rédemption, préférant en dégager les enjeux métaphysiques et le mystère de la résurrection du Christ peut ainsi jouer pleinement son rôle plus fondamentalement eschatologique. Il doit assumer pleinement la mortalité de la nature humaine afin de la conduire à l'immortalité : « Le Christ, soumis en tant qu'homme à la passion et à la mort, ne pouvait parvenir à la gloire de son père, qui est l'immortalité même, parce que la vie absolue, que si l'être mortel revêtait l'immortalité. La chose était impossible en deçà de la mort ; car comment l'être mortel pouvait-il revêtir l'immortalité s'il n'était dépouillé de sa mortalité ? Comment en eût-il été délivré, s'il n'avait acquitté à la mort ce qu'il lui devait ?²⁵ »

En d'autres thèmes, le Christ n'est vraiment homme que s'il meurt, mais il n'est vraiment Dieu qu'en installant définitivement son humanité acquittée définitivement de sa mortalité dans la gloire éternelle du Père. La mort du Christ n'affranchit pas l'humanité du seul péché, mais encore de sa conséquence, la mort en lui donnant accès à une liberté nouvelle, celle de la gloire : « Aussi, a-t-il subi la mort, afin qu'avec lui ressuscitât à la vie éternelle la nature humaine, et que son corps d'animal et d'être mortel devînt spirituel et impérissable. Il n'eût pu être un homme véritable s'il n'eût été mortel, ni élever à l'immortalité la nature mortelle, s'il n'avait, par sa mort, dépouillé la mortalité.²⁶ » Cette théologie de la coïncidence des opposés demeure purement philosophique tout en recourant le moment venu à l'Écriture : « Ecoutez quelles belles instructions nous donne la parole de vérité elle-même quand elle nous dit : "Si le grain de froment qui tombe sur le sol ne meurt pas, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits". Si donc le Christ était toujours demeuré mortel, même sans jamais mourir, comment eût-il, lui, l'homme mortel, conféré à la nature humaine l'immortalité ? Et si lui-même n'était pas mort, il fût resté seul mortel sans mourir. Il fallait donc qu'il se libérât par la mort de la possibilité où il était de mourir, si cette mort devait porter beaucoup de fruits...²⁷ » L'hypothèse est originale qui

²⁴ « In Christo igitur ipsa humana natura per unionem ad summam potentiam exaltata est et erepta de pondere temporalium et gravantium desideriorum. Voluit autem Christus dominus omnia humanae naturae facinora nos ad terrena attrahentia in suo humano corpore non propter se, cum peccatum non fecerit, sed propter nos penitus mortificare et mortificando purgare, ut omnes homines eiusdem humanitatis cum ipso omnem peccatorum suorum purgationem reperirent in ipso. Voluntaria et innocentissima, turpissima atque crudelissima hominis Christi crucis mors omnium carnalium desideriorum humanae naturae extinctio, satisfactio atque purgatio fuit. », Id., *ibid.*, p. 192-193.

²⁵ « Christus homo passibilis et mortalis non aliter ad gloriam Patris pervenire potuit, qui est ipsa immortalitas, quoniam absoluta vita, nisi mortale immortalitatem indueret. Quod fieri nequaquam potuit praeter mortem; quomodo enim mortale aliter induere posset immortalitatem, nisi spoliaretur mortalitate? Quomodo ab illa absolveretur, nisi soluto debito mortis? », Id., *ibid.*, III, VII, 221, p. 139, trad. fr. p. 194-195.

²⁶ « Hinc mortem subiit, ut secum resurgeret humana natura ad vitam perpetuam, et animale mortale corpus fieret spirituale incorruptibile. Non potuit verus homo esse nisi mortalis, et non potuit ad immortalitatem mortalem naturam vehere nisi spoliata mortalitate per mortem. », Id., *ibid.*, trad. fr. p. 195.

²⁷ « Audi, quam pulchre nos instruit ipsa Veritas de hoc loquens, cum ait: "Nisi granum frumenti in terram cadens mortuum fuerit, ipsum solum manet; si vero mortuum fuerit, multum fructum affert." Christus igitur si semper mortalis remansisset, etiamsi numquam mortuus fuisset, quomodo naturae humanae immortalitatem

placerait le Christ dans la situation d'Adam prélapsaire qui "pouvait ne pas mourir". Mais ainsi, son humanité eut été seule dans sa singularité à conserver ce privilège. Le philosophe formé dans la *via moderna* est sensible à cette dialectique de l'universel et du singulier. Elle se résout ici par la mort et la résurrection du Christ évoquées par la valeur symbolique de l'analogie du grain de blé, qu'il adresse à ses auditeurs grecs ne bénéficiant pas de la Révélation mosaïque, mais attentifs à la nature. Relevons au passage que le grain de blé ne peut en mourant transmettre que sa nature à ses rejets. La mort du Christ, elle, ouvre pour l'humanité une vie nouvelle, dépassant sa nature car divine, éternelle. Sa mortalité singulière en son Incarnation, ouvre par sa mort effective et sa résurrection, l'immortalité, sinon à l'humanité entière, du moins à la multitude de ses frères adoptifs, les élus. Nous comprenons dès à présent comment l'eschatologie personnelle du Christ en sa résurrection conditionne la nôtre, ce que le Cusain développera au chapitre suivant de la Docte Ignorance. Mais auparavant il focalise notre attention sur le lien entre l'union hypostatique du Christ en tant que Maximum et son eschatologie personnelle : « Nous avons montré dans ce qui précède que Jésus, l'homme maximum, n'a pas en soi, séparé de Dieu, la possibilité de durer, parce qu'il est le maximum. C'est pourquoi l'on admet l'échange des attributs, afin qu'humanité et divinité coïncident, parce que cette humanité, inséparable de la divinité en raison de leur suprême union, ne peut, revêtue qu'elle est pour ainsi dire et élevée à elle par la divinité, subsister séparément d'une existence personnelle. L'homme, au contraire, est l'union d'une âme et d'un corps, dont la séparation constitue la mort.²⁸ »

Nul Apollinarisme dans cette Christologie : l'homme maximum a bien un corps et une âme, mais c'est dans la Personne divine qu'il subsiste hypostatiquement. Pleinement humaine en ses composantes corporelle et spirituelle, sa Personne parce que Maximale subsiste dans l'Hypostase du Verbe éternel. Dénuée d'un tel substrat, toute personne humaine doit connaître le moment de la séparation de ses deux composantes dans la mort : « il demeura, au point de vue du centre sur lequel reposait son humanité, hypostatiquement uni à la divinité ; et c'est conformément à sa nature inférieure, qui a pu, conformément à la vérité de sa nature, souffrir la division de l'âme et du corps, que cette division s'est faite dans le temps et dans l'espace, au point qu'à l'heure de la mort l'âme et le corps n'étaient pas dans le même espace et dans le même temps. C'est pourquoi, pour le corps et pour l'âme, la corruptibilité ne fut pas possible ; car ils étaient unis à l'éternité ...²⁹ »

Or précisément, ce qui se passe durant le triduum pascal, c'est que ces deux composantes de l'humanité du Christ restent unies à sa Personne divine, et alors même que la mort les sépare, selon l'espace et le temps, elles reposent en une vie supérieure, divine. Pendant que le corps repose trois jours dans le tombeau, l'âme descend aux enfers pour un voyage vers un autre temps, celui des âmes des anciens pères attendant leur libération. Mais une fois remontée des enfers, l'âme humaine du Christ peut porter l'humanité à sa perfection

praestitisset mortalis homo? Etsi ipse mortuus non fuisset, solus remansisset mortalis sine morte. Oportebat ergo ipsum a possibilitate moriendi per mortem liberari, si multum fructum afferre debuit... », Id., *ibid.*, 222.

²⁸ « Ostendimus in antehabitis hominem Iesum maximum in se separatim a divinitate personam subsistendi habere non posse, quia maximus. Et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincidant divinis, quoniam humanitas illa inseparabilis a divinitate propter supremam unionem, quasi per divinitatem induta et assumpta, seorsum personaliter subsistere nequit. Homo vero ex corpore et anima unitus est, quorum separatio mors est. », Id., *ibid.*, III, VII, 223, p. 140, trad. fr. p. 195-196.

²⁹ « ... quoad centrum, in quo humanitas suppositabatur, remansit divinitati hypostatice unitus; et secundum naturam inferiorem, quae divisionem animae a corpore secundum suae naturae veritatem pati potuit, temporaliter et localiter divisio facta est, ut eodem loco et eodem tempore non essent simul mortis hora anima et corpus. Quare in corpore et anima non fuit corruptibilitas possibilis, cum unita essent aeternitati. », Id., *ibid.*, III, VII, 224, p. 140, trad. fr. p. 196.

définitive et quittant définitivement tout temps, en vient pour cela à la résurrection : « Ainsi, quand la composition ayant accompli son cercle fut retournée à la dissolution, et qu'en outre le corps fut dégagé de ses mouvements dans le temps, l'humanité dans son essence véritable, qui est au-dessus du temps, et demeure incorruptible par son union avec la divinité, comme le réclamait la vérité de son essence, unit le véritable corps à l'âme véritable, afin qu'ainsi, l'image trouble de l'homme véritable s'étant dissipée, l'homme véritable, tel qu'il s'est montré dans le temps, ressuscitât dégagé de toute passion temporelle³⁰. »

C'est cette vie supérieure qui après la mort bien réelle du Christ, mettant fin au mode humain selon lequel l'âme intellectuelle de l'homme confère la vie à son corps, va prendre le relais, réunissant l'âme glorifiée du ressuscité à son corps entrant ainsi lui aussi dans la gloire éternelle. La vie du corps lui vient de nouveau de l'âme mais selon la modalité divine de la gloire. Nous devinons dès à présent que c'est cette vie du premier né d'entre les morts qui est ouverte dans l'eschatologie à chacun des élus.

Au chapitre XXIII du *De Icona*, intitulé : « Comment, son union à la vie demeurant, Jésus fut mort », le cardinal développe cette dynamique de la Passion/résurrection en soulignant le rôle de la liberté du Christ, celle propre à l'Homme-Dieu de donner sa vie et de la reprendre : « De cette manière, Jésus très clément, je considère que ta vie absolue, qui est Dieu, est indissolublement unie à ton intellect humain et, par lui, à ton corps. Cette union est telle qu'elle ne peut être plus grande. [...] Mais il est très vrai que ton âme a cessé de donner vie à ton corps et que tu as véritablement subi la mort sans cependant être jamais séparé de la vérité de la vie. Si ce prêtre, mentionné par Augustin, a eu quelque pouvoir de soustraire de son corps le souffle de la vie en l'attirant dans son âme [...] qu'y a-t-il alors d'étonnant si toi, Jésus, qui es la lumière vivante la plus libre, tu as eu le pouvoir d'abandonner et de reprendre ton âme vivifiante ? Quand tu as voulu l'abandonner, tu as enduré la mort, quand tu as voulu la reprendre, par ta propre puissance, tu es ressuscité.³¹ » L'exemple d'expérience cataleptique repris à Augustin proposé comme similitude dissemblable atteste que l'influence vitale de l'âme intellectuelle sur le corps peut être suspendue volontairement. Dans le cas du Christ, elle prend fin volontairement, lorsqu'il meurt (en donnant sa vie que nul ne peut lui prendre, Jn 10, 18). Mais c'est non moins volontairement qu'au matin de la résurrection, sa divinité toujours en contact vital avec le sommet de son intellect glorifié, en vient à glorifier aussi son corps selon une nouvelle modalité vitale. Ainsi, la manière humaine dont l'âme intellectuelle du Christ vivifiait son corps est-elle définitivement interrompue par la mort, même si celle-ci ne dure que le temps d'un triduum. Toutefois, la négativité s'arrête là et le sommet de l'intellect du Christ reste uni à sa divinité, non seulement durant sa Passion, mais encore durant sa mort,

³⁰ « ...completo circulo reditionis ad solutionem de compositione temporalis absoluteque amplius corpore ab hiis motibus temporalibus veritas humanitatis, quae supra tempus est, ut divinitati unita incorrupta remanens, prout eius requirebat veritas, veritatem corporis veritati animae adunaret; ut sic dimissa umbrosa imagine veritatis hominis, qui in tempore apparuit, | verus homo ab omni temporalis passione absolutus resurgeret. » », Id., *ibid.*, III, VII, 224, p. 140-141, trad. fr. p. 196.

³¹ « Eo modo, Ihesu clementissime, intueor absolutam vitam, quae deus est, humano intellectui tuo et per illum corpori tuo inseparabiliter unitam. Nam unio illa talis est, quod maior esse nequit. [...] quamvis verissimum sit animam tuam desisse corpus vivificare et te veraciter mortem subisse et tamen numquam a veritate vitae separatum. Si sacerdos ille, de quo meminit Augustinus, aliqualem habuit potestatem tollere vivificationem de corpore attrahendo eam in animam, [...] quid mirum, si tu, Ihesu, potestatem habuisti, cum sis lux viva liberrima, vivificantem animam ponendi et tollendi, et quando tollere voluisti, passus es mortem, et quando ponere voluisti, propria virtute resurrexisti. » », Id., *De Icona*, XXIII, 104-105, p. 81, trad. fr. p. 87.

alors qu'il descend aux enfers³². C'est non moins librement qu'au matin de la résurrection, l'intellect du Christ toujours uni à sa divinité rend la vie à son corps, mais selon la modalité nouvelle de la gloire.

Nous comprenons en même temps que le corps du ressuscité ainsi vivifié n'est plus un corps pesant et mortel comme le nôtre, mais glorieux : « C'est pourquoi, à la fin du cours temporel, qui fut la mort, délivré de tout ce qui s'était ajouté dans le temps à la vérité de la nature humaine, Jésus est ressuscité, non point dans un corps pesant, corruptible, imparfait, soumis aux passions, etc., mais dans un corps véritable, glorieux, impassible, actif et immortel, comme l'exigeait une vérité libérée des conditions temporelles. Et cette réunion était exigée nécessairement par la vérité de l'union hypostatique de la nature humaine à la nature divine.³³ » Cette résurrection de l'homme Maximum était donc requise par l'union hypostatique. Mais elle ne saurait être réservée à une humanité singulière : « Le Christ en tant qu'homme est ressuscité ; par suite tous les hommes ressusciteront, au-delà de tout mouvement de corruptibilité temporelle, pour être à jamais incorruptibles.³⁴ » Mais cette résurrection a pu avoir lieu par sa propre vertu, c'est ce qu'il faut entendre lorsqu'on dit que « Dieu l'a ressuscité » : c'est sa propre puissance divine et non celle d'une autre Personne de la Trinité qui a rendu la vie à son humanité : « C'est pourquoi l'on dit que Dieu l'a ressuscité des morts, alors qu'étant homme et Dieu tout à la fois, il a ressuscité par sa propre vertu, et aucun des hommes autres que lui, si ce n'est en la vertu du Christ, qui est Dieu, ne pourra, comme le Christ, ressusciter.³⁵ »

Moins encore que du péché, aucun homme ne saurait par sa propre force s'arracher au pouvoir de la mort. Si elle est effectivement partagée à toute l'humanité, la résurrection ne saurait l'être que par la puissance du Christ. Le Cusain part ainsi dans une violente diatribe contre ceux qui croient en la résurrection eschatologique de toute l'humanité sans l'attribuer la divinité du Christ, seule puissance susceptible d'en être cause, mais qu'ils ne reconnaissent pas : « Quel n'est pas l'illogisme des Saracéniens, qui regardent le Christ comme l'homme maximum et parfait, affirment qu'il est né d'une vierge et est monté vivant au ciel et nient sa divinité ! Ils sont aveuglés assurément, parce qu'ils affirment une impossibilité. Un entendement qui possède la vérité plus claire que le jour peut se rendre compte, ne fût-ce que par de telles prémices, qu'aucun homme ne peut être parfait en toutes choses et maximum, né, par-delà les lois de la nature, d'une vierge, qui ne soit Dieu en même temps.³⁶ » Il leur reproche encore d'être des persécuteurs de la croix et de promettre des voluptés

³² Il serait intéressant de rapprocher cette anthropologie de la mort des textes où le Cusain évoque la Passion et la descente du Christ aux enfers, mais ce serait l'objet d'un autre article.

³³ « Quare post finem motus temporalis, qui mors fuit, sublatis hiis omnibus, quae temporaliter veritati naturae humanae accesserunt, resurrexit idem Iesus non in corpore gravi, corruptibili, umbroso, passibili et ceteris, quae temporalem compositionem consequuntur, sed in corpore vero, glorioso, impassibili, agili et immortalis, ut veritas a conditionibus absoluta temporalibus requirebat. Et hanc quidem unionem necessario exposcebat ipsa veritas hypostaticae unionis humanae naturae et divinae. », Id., *De docta ignorantia*, III, 7, 226, p. 142, trad. fr. p. 198.

³⁴ « Christus homo resurrexit. Hinc omnes homines resurgent per ipsum post omnem temporalis corruptibilitatis motum, ut sint perpetuo incorruptibiles. », Id., *ibid.*, III, 8, 227, p. 143, trad. fr., p. 199.

³⁵ « In cuius virtute potens erat Christus propria virtute resurgere; quae quidem virtus sibi a divinitate advenit, propter quod Deus ipsum a mortuis dicitur suscitasse. Qui cum Deus et homo esset, propria virtute resurrexit, et nullus hominum praeter ipsum nisi in Christi virtute, qui et Deus est, poterit ut Christus resurgere. », Id., *ibid.*, 228, p. 243, trad. fr., p. 200.

³⁶ « Age quam absona est Sarracenorum credulitas, qui Christum maximum atque perfectissimum hominem de virgine natum et ad caelos vivum translatum affirmant, Deum negant. Obcaecati sunt profecto, quia asserunt impossibile. Verum luce clarius intellectum habenti apparere potest etiam ex taliter praemissis, nec hominem posse esse per omnia perfectissimum atque maximum, supra naturam ex virgine natum, qui simul Deus non sit. », Id., *ibid.*, 229, p. 144, trad. fr. p. 201.

charnelles en guise de béatitude ; mais leur faute principale est de l'ordre de l'inconséquence logique : ne pas voir que toutes les perfections qu'ils attribuent au Christ exigent sa divinité. Il ne leur reproche pas un manque de foi : l'infidèle pour le Cusain est d'abord un inconséquent intellectuel. Et le reproche vaut aussi pour les juifs et pour toute religion affirmant la résurrection finale sans la divinité du Christ : « Aveugles sont donc tous ceux qui croient à la résurrection et ne reconnaissent pas le Christ pour intermédiaire de sa possibilité ; car la croyance à la résurrection est l'affirmation de la divinité et de l'humanité du Christ, de sa mort et de sa résurrection, lui qui est le premier né d'entre les morts, selon nos prémices. Car il est ressuscité pour entrer ainsi dans sa gloire par son ascension dans les cieus. Ascension qu'il faut comprendre, je crois, comme une ascension au-dessus de tout mouvement de corruption et influence du ciel.³⁷ » La dimension cosmique de l'eschatologie est ici discrètement précisée : l'installation dans la gloire définitive suppose le dépassement de tout mouvement, au-delà même non seulement du monde sublunaire aristotélicien, celui de la génération et de la corruption, mais aussi du mouvement plus parfait du ciel. L'empyrée supposant l'absence totale de mouvement, la finalité de la résurrection, est l'Ascension pour le Christ comme pour tout ressuscité l'installation définitive dans la gloire céleste.

C'est encore cette position éminente qui place le Christ vrai Dieu et vrai homme en position de juge suprême : « Quel juge est plus juste que celui qui est la justice même ? Le Christ, en effet, tête et principe de toute créature raisonnable, est la raison maxima en personne, d'où procède toute raison. Or, la raison est la faculté de faire des jugements qui décident. D'où il suit que c'est à juste titre qu'est juge des vivants et des morts celui qui a pris avec toutes les créatures raisonnables la nature humaine douée de raison, tout en restant Dieu, qui est le rémunérateur de tout. Le Christ juge tout, au-dessus de tout temps, par lui-même et en lui-même, parce qu'il enferme en lui toutes les créatures, en tant qu'homme maximum, qui enveloppe tout. Parce qu'il est Dieu, il est en tant que tel la lumière infinie dans laquelle il n'y a pas de ténèbres ; lumière qui illumine tout, au point qu'à cette lumière tout devient manifeste à cette lumière elle-même.³⁸ »

Seule la créature raisonnable est capable de jugement, c'est donc en tant qu'homme que le Christ juge universellement, mais c'est en tant que Dieu qu'il illumine et rémunère chacune des créatures. Le Cusain file longuement la métaphore du feu et de la lumière : comme les métaux sont éprouvés par le feu, l'or seul se transformant sans scories en feu pur, de même les esprits sont sondés à la lumière divine. C'est dans cette lumière de la sentence du juge que nous retrouvons les *eschata* traditionnels chez le Cusain, mais pensés comme bonheur ou déchéance au plan purement intellectuel.

Ce que les articles de foi semblent distinguer : résurrection, jugement, vie éternelle ne saurait être séparé et avoir lieu successivement dans le temps : « Et il n'y a pas d'intervalle entre la sentence et l'exécution, mais les deux opérations se font en un instant ; la résurrection et le fait d'atteindre le but dernier, celle-ci se faisant de deux manières différentes : la glorification qui consiste à passer au nombre des fils de Dieu, et la

³⁷ « Obcaecati itaque sunt omnes resurrectionem credentes et Christum medium possibilitatis ipsius defitentes, cum resurrectionis fides sit divinitatis et humanitatis Christi et ipsius mortis ac resurrectionis affirmatio, qui primogenitus est ex mortuis secundum praemissa. Resurrexit enim, ut ita intraret in gloriam per ascensionem ad caelos. Quem quidem ascensum supra omnem corruptibilitatis motum et influentiam caelorum arbitror intelligendum... » Id., *ibid.*, 231, p. 145, trad. fr. p. 202.

³⁸ « Quis iudex iustior quam qui et ipsa iustitia? Christus enim, caput et principium omnis rationalis creaturae, est ipsa ratio maxima, a qua est omnis ratio. Ratio autem est iudicium discretivum faciens. Unde merito hic vivorum et mortuorum iudex est, qui cum omnibus rationabilibus creaturis humanam naturam rationabilem assumpsit manens Deus, qui est remunerator omnium. Iudicat autem supra omne tempus per se et in se omnia, quoniam complectitur omnes creaturas, cum sit maximus homo, in quo omnia, quia Deus. Ut Deus, est lux infinita, in quo non sunt tenebrae; quae quidem lux omnia illuminat, ita ut omnia in ipsa luce sint ipsi luci manifestissima. » Id., *ibid.*, III, 9, 231, p. 146, trad. fr., p.203.

damnation ou exclusion de ceux qui se sont détournés de Dieu, ne se distinguent par aucun intervalle de temps, fût-ce indivisible.³⁹ » La résurrection est atteinte immédiate des fins dernières mais la lumière divine qu'elle porte sur l'esprit humain qui comparait contient la sentence qui pour les uns leur confère la glorification correspondant à leur qualité, comme le feu aux métaux, pour les autres les rejette du côté des scories incapables d'ardeur, entendons ici d'incandescence intellectuelle. Le premier mouvement est décrit comme l'élévation de la nature intellectuelle vers son objet propre, suprême intelligible qui ne saurait être que Dieu : « parce qu'elle est le lieu incorruptible des choses incorruptibles, la nature intellectuelle se meut d'un mouvement naturel vers la vérité la plus abstraite, comme vers la fin de ses désirs et l'objet dernier de sa plus parfaite délectation. Et comme cet objet est tout, puisque c'est Dieu, l'entendement immortel et incorruptible est insatiable jusqu'à ce qu'il l'atteigne, puisqu'il ne peut se satisfaire que d'un objet éternel.⁴⁰ » Parfaite délectation donc de l'intellection suprême, mais à l'inverse, la perte définitive de cet objet seul béatifiant est conçue comme déchéance proprement intellectuelle, conséquence du choix de la corruption au lieu de l'éternité : « il tombe, parce qu'il s'est détourné de la vérité à l'heure de la séparation et s'est tourné vers la corruption, au désir de la corruption, à l'incertitude et à la confusion du ténébreux chaos de la pure possibilité, où il n'y a pas de certitude en acte, on dit avec raison qu'il est déchu jusqu'à la mort intellectuelle.⁴¹ » Or cet enfer purement intellectuel pourrait paraître doux comparé à l'imagerie médiévale des supplices physiques endurés par les damnés. Mais précisément il fait tomber l'âme intellectuelle dans le gouffre de tristesses infinies : « Là-haut au contraire, le corps est absorbé par l'esprit, comme ici-bas l'esprit dans le corps. Et tandis qu'ici-bas l'âme est alourdie par le corps, là-haut le corps est allégé par l'esprit. Par suite, de même que les joies spirituelles de la vie intellectuelle sont les plus grandes, joies auxquelles le corps lui-même glorifié participe en esprit, de même aux enfers les tristesses de la mort spirituelle sont les plus grandes tristesses que connaît aussi en esprit le corps.⁴² » Précisément l'enfer intellectuel conçu par le cardinal est au-delà de toute imagerie, de

³⁹ « Nec inter sententiam et executionem quidquam interest, sed hoc est, quod in momento fit, scilicet quod et resurrectio et apprehensio finis differenter glorificatio in translatione filiorum Dei et dampnatio in exclusione aversorum nullo etiam indivisibili temporis momento distinguuntur. », Id., *ibid.*, III, 10, 239, p. 149, trad. fr., p. 207-208.

⁴⁰ « ... quia locus incorruptibilium incorruptibilis, (naturalis natura) naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum, obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia, quia Deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satiatur nisi in obiecto aeterno. », Id., *ibid.*, III, 10, 240, p. 149-150, trad. fr., p.208.

⁴¹ « ... tunc, cum ob aversionem ipsius a veritate in hora separationis et conversionem ad corruptibile cadat ad desideratum corruptibile, ad incertitudinem et confusionem in ipsum tenebrosus chaos merae possibilitatis, ubi nihil certi actu, recte ad intellectualem mortem descendisse dicitur. », Id., *ibid.*, III, 10, 241, p. 150, trad. fr., p. 208-209.

⁴² « ... ut hic anima aggravatur per corpus, ita ibi corpus alleviatur perspiritu: hinc, ut gaudia spiritualia vitae intellectualis sunt maxima, quae et ipsum corpus glorificatum in spiritu participat, ita infernales tristitiae spiritualis mortis sunt maximae, quas et corpus in spiritu recipit. » », Id., *ibid.*, III, 10, 242, p. 151, trad. fr., p. 208-210.

même que les joies intellectuelles du paradis, et on relèvera que dans le domaine sensible, ce sont les harmonies musicales qui s'en rapprochent le plus, mais comme des similitudes dissemblables. La louange, acte intellectuel par excellence des bienheureux et des contemplatifs n'est-elle pas un des champs les plus ultimes de la chasse de la sagesse ? Rappelons que la louange s'élève, selon le cardinal principalement à partir des noms divins dont il énumère les dix principaux. Mais pour lui chaque espèce créée est un hymne au Créateur : en ce cantique des créatures, il reconnaît en métaphysicien une harmonie des louanges montant des différentes essences : humaine, léonine, aquiline...⁴³, celle des cieux étant encore supérieure à la louange des créatures terrestres. Mais le philosophe renaissant retient une louange particulière, comme la plus parfaite, celle de l'homme, créature intellectuelle, qui loue aussi pour toutes les autres. Toute créature, dès lors qu'elle atteint à la perfection de son être, en loue l'origine. Toute la nature est donc une louange du Créateur, mais aussi, louer son Créateur est le mouvement naturel de toute créature constatant sa propre perfection dont elle n'est pas l'auteur⁴⁴. Mieux, la louange n'est pas seulement *proodos*, rapportant la créature à la source de sa propre bonté, mais épistrophe qui la conduit à sa fin eschatologique et en constitue la principale occupation⁴⁵. Ainsi, l'oméga de l'œuvre du Cusani, relatant sa chasse de la sagesse rejoint-elle l'alpha de son eschatologie inscrite dès les chapitres qu'il lui consacre dans le troisième livre de la Docte Ignorance. Eschatologie originale par sa conception intellectualiste des joies célestes comme des peines de l'enfer, mais qui n'oublie nullement l'incarnation. Mieux, elle l'exige comme la clé de son anthropologie et de sa cosmologie, le Christ, homme maximum venant faire l'unité entre maximum absolu divin et maximum restreint du Cosmos infini. Mieux encore, dans une orthodoxie parfaite, elle propose les raisons nécessaires qui permettent de la faire

⁴³. "Sicut enim hymni laudum varii varias continent harmonicas combinationes, sic quaelibet species, humana scilicet, leonina, aquilina, et ita de omnibus, est specialis quidam hymnus ex laudibus Dei et in laudem eius conditus. Caelici hymni magis festivi et fecundi sunt laudibus quam terrestres.", *Id., De venatione sapientiae*, XVIII, 53, p. 50, trad. fr. Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2015, p. 97.

⁴⁴. "Omnia igitur suo esse laudant Deum. Postquam quodlibet adeo est perfectum et sufficiens, quod nulla ex parte laude careat, utique; suum laudat opificem, a quo solum hoc habet quod laudatur. Naturaliter igitur omnia creata deum laudant. Et cum creatura laudatur, non ipsa, quae se ipsam non fecit, sed in ipsa conditor eius. Idolatria igitur, qua creaturae divinae laudes dantur, insania est infirmae, caecae et seductae mentis.", *Id., ibid.*, XIX, 54, p. 51, trad. fr. p. 99.

⁴⁵ « Ex his elicui hominem, vivum quendam et intelligentem laudum dei hymnum optime compositum, plus cunctis visibilibus de dei laudibus habere, ut deum prae ceteris indesinenter laudet; et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat deo, quod ut esset accepit. Laudes scilicet tunc ad finem properat et immortalium laudum felicissima merita consequetur. », *Id., ibid.*, Ch. XVIII, 53, p. 50, trad. fr. p. 97.

découler du mystère Christique de mort et résurrection. C'est par sa propre mort qu'il libère l'humanité de la mort et du péché qui l'y conduisait mais ce ne saurait être que sa propre puissance de Personne divine qu'il rend la vie à sa propre humanité et à celle des élus qu'il entraîne dans ce renouveau eschatologique. Au regard de cette construction théologique complète, les conjectures sur les derniers temps apparaissent comme un écrit de circonstance très ingénieux. Par le recours au chiffre 50 du jubilé il retourne les peurs millénaristes généralement liée à ce type de conjectures eschatologiques en un espoir qui place son temps dans la période la plus intéressante, au seuil de la vie publique du Christ et repousse ainsi d'un siècle et demi environ l'échéance fatale.

III Charles de Bovelles : émergence des *eschata* modernes

Bovelles est indéniablement influencé par Nicolas de Cues. Pourtant, il entend porter sur l'eschatologie un regard proprement philosophique et il ne s'appuie pas pour cela sur une métaphysique christocentrée du type de celle que nous avons relevée chez le cardinal. Ses trois traités sur l'immortalité de l'âme, la résurrection et la fin du monde sont parmi les derniers publiés en 1551-1552. Ils portent la marque d'une réflexion tardive et adoptent la forme dialoguée dans le cadre d'une mise en scène un peu précieuse. Toutefois, dès 1510, on trouve dans le *Livre du sage* deux chapitres annonciateurs de ces développements ultérieurs. Entre les deux nous trouvons une réflexion proprement théologique sur le sujet puisque parmi les *Conclusions théologiques*, publiées en 1515, deux sur dix sont consacrées à l'eschatologie.

Commençons donc par l'ébauche philosophique présente dès le *Livre du sage*. Ayant rappelé la fermeté et les vrais biens du sage, qui ne se trouvent ni dans le monde ni dans son corps, mais dans son âme, reliques de sa contemplation, le philosophe en vient à l'immortalité de l'âme. Ici, l'argument de la simplicité de l'âme dont on peut faire remonter l'origine au *Phédon* prend une tournure aristotélicienne originale : « Le monde peut en effet être disjoint de l'homme et le corps semblablement de l'âme; l'âme en revanche est inséparable de soi et indivisible, autrement dit l'intellect patient (ou passible) ne peut être disjoint de l'intellect agent (ou impassible). La sensation relève du temps, elle est ressentie par l'âme dans le monde et à propos du monde; l'imagination aussi est soumise au temps et précaire car c'est dans le corps que l'âme la produit. La contemplation seule est continue et éternelle, elle qui est produite par l'âme dans l'âme même, par l'intellect agent, dis-je, dans l'intellect patient.⁴⁶ » Les deux disjonctions dont il est question : monde/homme, corps/âme ne sont-elles pas le départ de l'épistrophe plotinienne ? Certains croiraient voir dans cette conception de la contemplation, réalisant sans discontinuité le sommet de toute connaissance humaine, la thématique averroïste de la continuation de l'intellect possible par l'intellect agent. Mais l'averroïsme n'est-il pas ici subtilement subverti ? C'est à l'intérieur de l'âme humaine qu'est réalisée cette continuité indéfectible entre les deux intellects, Bovelles y insiste, par opposition à l'imagination (et a fortiori aux cinq sens) qui s'accomplissent par le truchement du corps et dans le temps. Il renvoie à ce sujet au *De sensu*, et peut ainsi construire à la fin du chapitre un tableau des facultés de connaissance :

Dieu	Ange	Âme	Corps	Monde
Esprit (mens)	Intellect	Raison	Imagination	Sens
Trois immatérielles			Deux corporelles	
Trois éternelles			Deux temporelles	
Triple contemplation du sage			Double dépendance	

⁴⁶ « Separabilis etenim est ab Homine mundus, dissociabile pariter ab Anima corpus; Anima autem ab Anima inscissibilis atque indivisibilis, id est patiens passibilisve Intellectus inseparabilis ab agente et impassibili. Temporalis est Sensatio, que ab Anima in mundo et circa mundum exercetur; temporanea item et emarcida Imaginatio, que ab Anima in corpore perficitur. Perpes demum et eterna Contemplatio, que ab Anima exercetur in Anima, ab agente inquam Intellectu in Intellectu passibili. », Charles de Bovelles, *Liber de Sapiente*, P. Magnard, ed. et trad., Paris, Vrin, 1982, p. 120-121.

Les cinq sens nous renseignent sur le monde (sensible) et l'imagination suppose un exercice intérieur au corps d'une connaissance dérivée de la sensation. Au contraire, la connaissance intellectuelle ne relève d'aucun organe. Qui plus est, elle comporte trois degrés : celui de l'âme humaine, celui de l'Ange et enfin Dieu. La spéculation métaphysique sur les séparés porte donc sur ces trois objets. Dans sa modalité humaine, elle est à la fois réflexive et fondée sur l'actualisation de l'intellect possible par l'intellect agent qui a lieu, non comme une influence de ce dernier conçu comme commun à tous les hommes et venant de l'extérieur, mais comme l'interaction de ses facultés au cœur même de l'âme humaine.

Dans ces conditions la continuité même de ces facultés entre elles et leur liberté par rapport au temps (et à la matérialité du corps) dans l'exercice de la contemplation du sage, même si elle peut porter sur trois types de séparés (Dieu, l'ange et l'âme), fonde à la fois l'immortalité de l'âme en sa simplicité intellectuelle et l'espérance eschatologique en une *fides philosophantes* qui pourrait être héritée d'Albert le Grand. Le texte bovillien porte lui-même en divers endroits la thématique d'une telle espérance eschatologique. Donnons-en ici un exemple significatif : « Nous avons montré en effet que l'espoir le plus tonique des vertueux et véritables héros et demi-dieux tenait à ce qu'ils savaient qu'ils n'étaient mortels qu'en leur composé et pour une part d'eux-mêmes, le corps, et ceci seulement pour un temps ; ils ont appris et savent qu'ils sont, en leur âme, immortels et qu'un jour il sera à nouveau accordé à la part rejetée et disséminée de se reconstituer à partir de sa poussière et atomes anciens et de s'unir derechef à l'âme en un pacte éternel, de sorte que l'homme tout entier retrouve sa nature première, que le corps redevienne l'organe et le séjour de l'âme, qui n'en sortira plus jamais, que l'âme enfin soit rendue à la vie de celui-ci. Cette réjouissante pensée de leur immortalité s'impose jour et nuit au regard intérieur des sages; ils lui consacrent assidûment complies et matines, soumettant à la continuelle et muette balance de leur esprit cette très heureuse espérance d'immortalité⁴⁷. »

Nous le voyons dans ce passage, s'il recourt à la thématique païenne de l'immortalité des héros et demi-dieux, c'est pour affirmer une espérance spécifiquement chrétienne, non en la seule immortalité de l'âme, mais bien aussi en la résurrection des corps. Mieux, cette conviction rationnelle de l'immortalité de l'âme plaide en faveur de l'espérance chrétienne et eschatologique de la résurrection de la chair. L'image même de la réunion des poussières des atomes anciens correspond précisément à la conception de la résurrection finale que l'on trouve chez les théologiens de la vision béatifique, comme Thomas Waleys, dominicain emprisonné par Jean XXII qui attribuait aux anges ce rôle de recollection des poussières des corps atomisés⁴⁸. Les sages qui se réjouissent jour et nuit, des matines aux complies, de l'espérance de la résurrection, ne sont-ils pas chrétiens, voire religieux ?

⁴⁷ « Eam etenim sapidorum et verorum mundi herorum semiquedeorum felicissimam spem esse ostendimus, ut duntaxat toto et parte sui altera ut corpore norint se esse mortales idque tantum secundum tempus. Anima vero didicerunt sciuntque se immortales et quandoque futurum, ut rursum e tellureo pulvere et priscis atomis evannata dissolutaque sui pars instauretur, Anime rursum perpeti convotione et federe societatur redeatque totus Homo in antiquam naturam : corpus scilicet in Anime organum ac naturale domicilium, quo nunquam emigrabit Anima ; hec vero in illius vitam. Hec iocundissima immortalitatis sue cogitatio se internis Sapientum oculis dies noctesque ingerit ; huic assidue invigilant ac antelucantur, beatissimam et immortalem spem iugi tacitaeque mentis pensiculatione versantes. », *Id., ibid.*, Ch. XIX, p. 150-151.

⁴⁸ Thomas Waleys, *Epistola fratris Thome Waleys de instantibus et momentis*, Th. Käpelli ed., dans *Le Pocès contre Thomas Waleys O.P.*, Rome, Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, p. 157-183.

Certains pourraient encore objecter que l'acte du sage bovillien consiste précisément en une contemplation qui le place au-dessus de son corps et du monde et constitue en elle-même une félicité ici-bas rendant inutile toute béatitude eschatologique. Parmi les textes allant en ce sens choisissons celui qui nous semble le plus significatif qui porte d'ailleurs comme titre marginal : « *ubi spes locatur sapientis* » : « Cette contemplation est l'acte en lequel l'esprit s'accomplit, en la plus authentique et la plus célébrée des actions de l'âme immortelle [...]. Elle qui a été, par sa création, engagée dans un processus circulaire, doit raisonnablement, du fait de son origine, se réaliser aussi dans une opération circulaire. Tel est l'espoir inébranlable du sage et tel est son refuge le plus profond où l'on ne saurait l'atteindre ; à cette opération qui met l'âme en joie, au-dessus de tout trouble et de toute dépendance, il se fie tout entier ; en elle, sans plus être astreint ni au monde ni à son corps, il possède toutes choses. Comme c'est en lui-même, c'est-à-dire en son âme, qu'il détient toutes choses, il ne fait aucun cas de ce qui est dans son corps ou dans le monde⁴⁹. »

Comment, si les joies de sa contemplation l'arrachent dès ici-bas à tout souci du corps et du monde peut-il encore caresser le désir de leur résurrection ? La forme réflexive et circulaire de l'activité contemplative de l'âme se contemplant elle-même n'exclut-elle pas tout rapport au corps ? Faut-il donc opposer les deux espérances du philosophe et du chrétien comme incompatibles ? Une lecture bienveillante du texte de Bovelles exige au contraire nous semble-t-il de retourner l'argument en faveur d'une coexistence de ces deux espérances. Le refuge même que le sage trouve dans la contemplation métaphysique est le meilleur garant non seulement de l'immortalité de son âme, comme nous venons de le voir, mais encore de sa destination à une vie de l'esprit. Nous avons vu que comme contemplation divine, elle constitue au-delà des lumières angéliques, l'accomplissement ultime de la *mens*. Le fait que le corps auquel elle est unie soit mortel et même pesant, entravant ces élévations, n'exclut pas qu'il soit destiné à être transformé, transfiguré pour devenir participant lui aussi d'une vie éternelle dont le sage ne peut encore connaître que la modalité relative à l'esprit. L'espérance du philosophe devient ainsi une garantie de celle du chrétien. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'exprime explicitement le chapitre XIV consacré à la résurrection du corps et à son immortalité future ? Relisons-en les premières lignes : « Non seulement la substance entière de l'âme est immortelle, non seulement la contemplation ne connaît pas de cesse, mais une des conséquences de l'immortalité de l'âme est d'abord la conservation de l'être humain tout entier, ensuite la reprise des

⁴⁹ « Hec autem animi functio est Contemplatio, hec vera illa est et laudatissima Anime actio immortalis, [...] Que enim in orbe et circulo creata est, orbiculari quoque operatione rationabile est eandem perfici natam. Hec est Sapientis immobilis spes et penitissima eius inviaque confugella ; huic felicissime, imperturbate et inimpedite Anime operationi totus fudit ; in hac omnia possidet supra mundum, supra corpus. Nam in semetipso, hoc est in suaipsius Anima, cuncta habens : ea, que aut in corpore aut in mundo sunt, floccipendit. », *Id., ibid.*, Ch. XIII, p. 120-121.

connaissances matérielles (sensation et imagination). En effet, si la nature de l'âme est d'être dans le corps et si toute la force et la fin de l'âme est de passer à l'acte et à l'oeuvre, il est nécessaire que l'âme, qui s'en est allée hors du corps loin de la nature, soit par le premier principe de toutes choses invitée à faire retour à sa nature propre, qu'elle soit rendue à son corps et développe à nouveau ses forces physiques dans le commerce du monde et du corps : dans le monde la sensation, dans le corps l'imagination⁵⁰.»

N'avons-nous pas ici une sorte de preuve philosophique de la résurrection dont Pierre Magnard reconnaît la source érigénienne ? Relevons la différence avec les arguments de convenance théologiques trouvés chez le Cusain. C'est selon lui en vertu de la résurrection du Christ que la nôtre est possible et le Cusain insistait sur la modalité nouvelle, divine selon laquelle l'âme intellectuelle vivifie de nouveau le corps ressuscité. Bovelles ne précise pas cette différence. Selon lui, la prémisse qui permet de conclure à la résurrection du corps n'est pas seulement l'immortalité de l'âme mais encore le caractère inamissible de la contemplation du sage. Certes, il n'est pas question ici explicitement de vie éternelle du corps, mais celle déjà atteinte par la contemplation qui ne cesse jamais et appelle la résurrection du corps ne saurait manquer de faire penser à l'attente eschatologique de la résurrection chrétienne de la chair qui doit précéder le jugement dernier. L'inamissibilité de la contemplation du sage échappant au temps et à l'espace pour rejoindre les plus hautes sphères célestes est ainsi pour Bovelles, la plus sûre garantie de l'espérance chrétienne en la résurrection des corps. Nous comprenons donc que pour lui, la vision béatifique des âmes séparées du corps par la mort n'est pas l'opposé de la félicité du sage, mais en constitue un prolongement. S'il excluait la grâce chrétienne, ne serions-nous pas dans une perspective gnostique ? Mais une telle opposition entre la grâce et la nature n'est jamais explicite. Tant s'en faut, puisque le perfectionnement même de cette contemplation purement intellectuelle des âmes séparées exige le retour aux modalités sensible et imaginative de la connaissance qui l'accompagnent naturellement. C'est une miséricorde du premier principe divin qui invite l'âme par la résurrection finale des corps à retrouver la modalité complète de sa connaissance, à la fois intellectuelle et sensible/imaginative. L'eschatologie érigénienne vient ainsi prolonger la noétique du maître es arts par ailleurs nourrie d'Aristote et d'Augustin. N'avons-nous pas au passage une forme de sécularisation de l'espérance eschatologique Chrétienne ? Car ce premier principe n'est pas ici reconnu comme le Père éternel ni

⁵⁰ « Non modo autem immortalis est tota Anime substantia, non sola Contemplatio nunquam remittetur, sed et ipsius Anime immortalitatis assecla est imprimis totius humane substantie perseverantia, materialium dein cognitionum Sensationis et Imaginationis instauratio. Nam si Anime natura est esse in corpore, vis insuper omnis et finis Anime est, ut sit eius actus et operatio, necesse est, ut preter naturam Anima migrans e corpore in suam tandem naturam a summo omnium principio revocetur, corpori restituatur corporeasque vires rursum circa mundum corpusque exercent : in mundo Sensationem, in corpore Imaginationem. », *Id., ibid.*, Ch. XIV, p. 124-125.

sa miséricorde rapportée explicitement au sacrifice rédempteur du Christ et à son eschatologie personnelle de premier né d’entre les morts ? Cela serait vrai si l’accomplissement même de la plénitude de la sagesse n’était lui-même reconnu dans sa dimension trinitaire⁵¹. C’est ainsi que s’accomplit la triple humanisation de l’homme selon un schéma que nous nous contentons de rappeler, en ayant traité par ailleurs.

Trinitas animi	Intellectus	Memoria	Species
Trinitas hominis	Adam	Eva	Abel
Functiones animi	Acquisitio	Conservatio	Contemplatio
Processus hominis	Homo per se	Homo ex homine	Homo ex hominibus
Numerus hominis	Homo	Homo-Homo	Homo-Homo-Homo

Il conviendrait maintenant d’examiner dans quelle mesure les traités eschatologiques tardifs, par leur présentation comme dialogues purement philosophiques accentuent cet effet de sécularisation. Ne s’agit-il pas plutôt d’un propos apologétique tentant de convaincre le profane par des arguments purement rationnels ? Car si Bovelles se revendique comme philosophe et connaîtra des démêlés avec les théologiens qui le conduiront à placer ses derniers dialogues consacrés à l’eschatologie dans une perspective purement philosophique, il a par ailleurs à plusieurs reprises développé une théologie originale et traité de ces questions dans un cadre théologique. C’est le cas dans les deux ouvrages théologiques de 1513 et 1515 qui le présentent comme amiénois⁵² : Les *Questions théologiques en sept livres* et Les *Conclusions théologiques* qui en comportent dix et dont les deux dernières sont consacrées à la résurrection et au jugement dernier.

Il convient donc d’abord de nous arrêter ici un moment sur le second et en particulier sur ses deux dernières conclusions. Il marque une évolution notable par rapport au premier dont le plan en sept questions ne laissait guère de place à l’eschatologie⁵³. En un arbre magnifiquement dessiné, selon un

⁵¹ « Adam igitur ut Intellectus quidam est, Eva ut Memoria, Abel ut Contemplatio et utriusque actus. Adam rursum ut naturalis noster Homo, Eva ut acquisitus et studiosus Homo naturalisve Hominis species et imago, Abel vero ut Nature et Virtutis copula, ut utriusque, naturalis et studiosi, Hominis connexio. Adam homo est per se ex nullo progenitus homine, Eva homo ex homine, Abel homo ex hominibus. Adam rursum monas, Eva dyas, Abel trias. Adam Homo tantum, Eva Homo-Homo, Abel Homo-Homo-Homo. », *Id., ibid.*, Ch. XXV, p. 174-177

⁵² *Caroli Bovilli samarobrini Quaestionum Theologicarum libri septem, centenas atque ita in universum septingentas quaestiones et earum solutiones completentes, Dialogi de trinitate duo, De divinis praedicamentis, Liber I*, Paris, Josse Bade, 1513 ; *Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli samarobrini libri decem, quorum quinque primi necessaria divini nomina atque praedicata pertractant, residui vero quinque divina contingentia nomina trutinantur*, Paris, Josse Bade, 1515.

⁵³ Les sept questions qui structurent le plan sont les suivantes : 1 Dieu, 2 La Création des anges 3 Création de la matière et de l’Univers 4 Voluptés du paradis et exil des premiers parents 5 Déluge, règne du monde et habitudes de l’esprit humain 6 Ancien Testament d’Abraham au Christ, statut des Hébreux 7 Incarnation du

art où il excelle, le philosophe théologien décline l'argument de ses dix Conclusions théologiques au verso du deuxième folio de l'édition de 1515. Ses cinq premiers livres explorent les nécessités divines (*divinae necessitates* : être, unité, immensité, éternité, Trinité) et les cinq suivant les *divinae contingentiae*, contingences divines : Création, Incarnation, Passion, Résurrection et Jugement.

Le livre IX consacré à la résurrection commence au folio 149v par rappeler que si la Création est une contingence concernant les trois Personnes divines, la résurrection est la troisième de celles propres au Verbe après l'Incarnation et la Passion. Notons que Bovelles résume au passage les acquis du livre précédent sur la Passion qui mériterait une étude spécifique : La Passion ne touche pas la Personne divine du Verbe, mais seulement l'humanité qu'elle assume : dans la séparation du corps et de l'âme du Christ qui n'a rien à souffrir d'autre que sa séparation de son corps. Quant à lui, il souffre une peine temporelle durant sa Passion, mais aucune corruption dans le tombeau, non tant du fait des aromates ou de son innocence naturelle que de la présence de la Personne divine du Verbe qui lui reste unie⁵⁴. Comme la résurrection suppose le rappel de l'âme du Christ descendue aux enfers afin qu'elle soit réunie à son corps, il convient de revenir sur cette descente aux enfers qu'il considère comme intervenant entre passion et résurrection durant le triduum et dont il traite du coup au début de ce chapitre IX consacré à la résurrection. Il précise que la descente aux enfers ne résulte d'aucune nécessité venant de la divinité du Christ, ni de son humanité, pas plus d'ailleurs que les autres contingences propres au Verbe, mais de la poursuite du salut du genre humain⁵⁵, en l'occurrence jusqu'au fond des enfers d'où il lui fallait libérer les âmes des anciens pères afin de les emmener avec lui au ciel. Le Christ poursuit ainsi son ennemi jusqu'en son entre pour savourer là aussi, comme auparavant dans ce monde, sa victoire sur lui avant son triomphe céleste⁵⁶.

Le théologien propose ainsi un schéma rapportant chacune des contingences propres au Verbe soit à sa divinité, soit à l'une ou l'autre composante de son humanité, retraçant la progression du Christ de son Incarnation à son ascension selon le tableau suivant

Verbe ; Vie terrestre du Christ et concordance des deux Testaments. Nous retrouverons au livre IX des *Conclusions théologiques* ce parallèle entre l'histoire personnelle du Christ et celle de son peuple.

⁵⁴ « Passio vero nequaquam ipsius verbi passio fuit, cum natura divina impassibilis sit, sed passio et mors solius humanitatis, idest sepratio ac solutio parti totius humanae substantiae. Nihil enim passa est anima Christi, praeter solutione sui a carne. Corpus autem temporalem quidem poenam sustinuit, nihil tamen in sepulchro corruptionis contraxit sed sanum et incorruptum triduo permansit; idque non tam operante aromatum virtute quam divini verbi praesentia et naturali innocentia. », Id., *Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli*, IX, 1, 149va.

⁵⁵ « Necessitas incarnationis divini verbi aut passionis Christi aut descensus animae ipsius ad inferos, nequaquam iuxta naturam aut divini verbi aut humanitatis Christi, sed tantum iuxta humani salutem generis est consyderanda. », Id., *ibid.*, IX, 2, 149vb.

⁵⁶ « Christum haec tria: victoriam, victoriae fruitionem et triumphum, diversis in locis ut in mundo, in inferno, in caelo esse assequutum. », Id., *ibid.*, IX, 3, 149vb.

Incarnation	Descente du Verbe dans l'homme
Mort	Dissolution de l'humanité
Descente aux enfers	De l'âme accompagnée du Verbe
Sépulture	Du corps sans absence du Verbe
Remontée de l'âme des enfers	De l'âme accompagnée du Verbe
Résurrection	De l'humanité
Ascension aux cieux	De l'humanité avec le Verbe

Nous retrouvons ici de manière plus détaillée encore que chez le Cusain, une analyse des liens entre union hypostatique et Passion/résurrection du Christ. Bovelles conteste que la Passion soit une simple réparation, mais il y voit une subversion de la justice de Satan, ainsi jugé, permettant au juste descendant aux enfers de les détruire et d'en sortir avec les âmes justifiées et libérées en direction de son triomphe céleste⁵⁷.

Au chapitre 11, le théologien en vient à distinguer deux vies du Christ : l'une naturelle déjà immortelle dans laquelle il aurait pu persister, du fait aussi de son innocence qui le gardait de la mort comme conséquence du péché. A cette vie, il renonce spontanément afin de gagner pour tous les hommes la vie éternelle⁵⁸. C'est dans cette seconde vie gagnée par son sacrifice qu'il ressuscite, et permet à toute l'humanité de ressusciter avec lui. C'est donc dans cette seconde vie du Christ qu'ils ressuscitent et non dans la première⁵⁹. La différence entre ces deux modes de vie naturelle et surnaturelle que nous avons trouvée chez le Cusain et pas dans le traité de 1510 apparaît donc ici avec toutefois une insistance sur le caractère méritoire du sacrifice par le Christ de sa première vie qui ne se trouve pas dans la Docte Ignorance.

Ainsi Bovelles peut-il préciser au chapitre 13 que si le Christ est mort pour nous, c'est aussi pour lui-même en même temps que pour nous qu'il est ressuscité⁶⁰. Il en va de même pour son Ascension : premier né d'entre les morts il entre aussi le premier comme grand prêtre de tous les hommes dans le ciel empyrée⁶¹. Par le péché d'Adam tous sont voués à la mort, par l'humiliation du Christ tous sont rendus à la vie⁶². Le maître es arts propose alors une série de carrés logiques opposant mort et vie

⁵⁷ Id., *ibid.*, 9, 10, f. 150v, 151r.

⁵⁸ « Perdidit autem sponte vitam priorem in qua si voluisset immortalis perseverare potuisset. [...] Post igitur Christi resurrectionem, duplex intelligi potest ipsius vita: alia quidem naturalis et singularis: in qua antequam preretur solus vivebat, nullos adhuc vivificans. Alia acquisita et universalis, in quam non modo vixit ipse, sed et omnes vivificavit. », Id., *ibid.*, 11, f. 151rb.

⁵⁹ « Non enim in naturali vita Christi cuncti homines aut redempti sunt aut revixerunt. Nam quamdiu haec perseverasset, nulli hominum ab inferis revixissent. », Id., *ibid.*, 12, f. 151va.

⁶⁰ « Mortuum esse Christus dumtaxat, propter nos et non propter seipsum, eundem tamen et propter seipsum et propter nos a mortuis surrexisse. », Id., *ibid.*, 13, f. 151va.

⁶¹ Id., *ibid.*, 14, f. 151vb.

⁶² Id., *ibid.*, 15-16, f. 151vb- 152rb.

dont le gain théologique nous paraît plus mince et sur lesquels nous passerons⁶³. Signalons seulement que le rapprochement entre vie et lumière, mort et ténèbres conduit à un dessin de deux triangles enlacés qui n'est pas sans rappeler le schéma P du Cusain⁶⁴. Nous passons également sur les développements concernant la mort de Sathan et de son empire céleste, puis terrestre sur la sensibilité humaine (libérée par l'Incarnation et la Passion)⁶⁵. C'est bien du combat apocalyptique qu'il s'agit, mais il faut attendre le chapitre 39 pour que le théologien rappelle que La cause principale de l'Incarnation et de la Passion ne fut pas tant la ruine de Satan que le salut de l'humanité⁶⁶. Certes, l'un ne va pas sans l'autre et il en va de l'avènement eschatologique non seulement d'une humanité mais d'un monde nouveau⁶⁷. Par le péché originel, Satan a conquis un pouvoir sur le monde sensible à travers la révolte de la sensibilité humaine contre la raison et sans la victoire sur lui du Christ dans sa Passion, il le conserverait⁶⁸. Bovelles théologien ne saurait concevoir une béatitude de l'homme sans rédemption. A supposer que les forces de Satan puissent être vaincues par une voie naturelle, cela ne pourrait se faire en sauvegardant l'espèce humaine et le monde sensible⁶⁹. Par la seule nature et sans l'intervention de l'Incarnation du Verbe et la Passion du Christ, l'espèce humaine ne saurait renaître, ni le monde sensible être sauvé, aucun espoir d'une béatitude future n'est concevable. Difficile de voir en l'auteur de ces lignes un partisan de la perfection de l'homme sans la grâce.

Nous retrouvons sous sa plume des exercices de virtuosité théologiques dignes du Cusain dans leur maniement de la coïncidence des opposés : « Car régner est une manière de vivre et la vie c'est le Christ. Or en vérité la mort a régné sur le Christ, l'a terrassé par le supplice de la croix et l'a tué. La mort a ainsi vécu dans la vie et parce qu'elle a vécu dans la vie elle a par le fait même régné sur le Christ et c'est ainsi qu'elle a bien mérité de mourir. Car tant qu'elle a régné sur la mort, c'est-à-dire sur les hommes mis à mort par le péché, la mort n'était encore ni mise à mort ni réprouvée par le jugement. Ainsi la mort est-elle morte, non pas parce qu'elle a vécu dans la mort, mais parce qu'elle

⁶³ Id., *ibid.*, 17-29, f. 152vb-154 va.

⁶⁴ Id., *ibid.*, 22, f. 153va.

⁶⁵ Id., *ibid.*, 30-39, f. 154va-156ra.

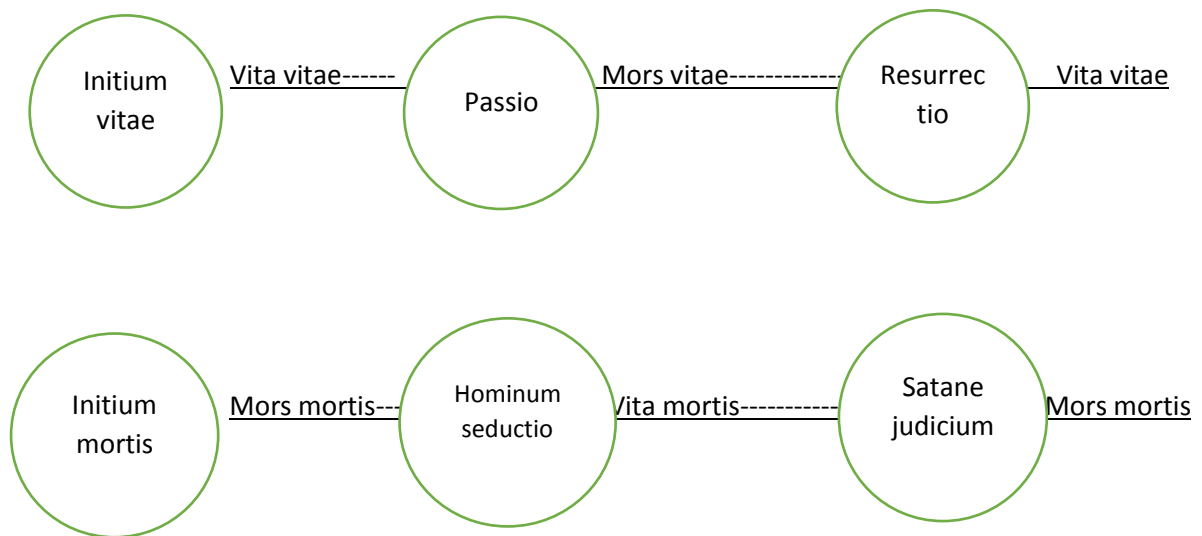
⁶⁶ « Praecipuam et potissimam causam incarnationis Verbi et passionis Christi haud tam fuisse Sathane ruinam quam humani generis salutem. », Id., *ibid.*, 39, f. 155vb.

⁶⁷ « In quo redempta humana species, cum novis coelis ac incorruptis elementis perfecta immortalitate in anima et corpore potietur », Id., *ibid.*, 39, f. 155vb-156ra.

⁶⁸ « Si Christi passus non fuisset, sensibilis mundi principatum penes Sathanam permansurum fuisse. », Id., *ibid.*, 35, f. 155rb.

⁶⁹ « Quamvis igitur via naturae concidissent nonnunquam Sathanae vires, id tamen nequaquam accidisset salva humana specie aut sensibili mundo. Etenim per naturam, absque incarnatione Verbi aut passione Christi, nec renasci potuit humana species nec salvari sensibilis mundus, nec introduci spes futuri saeculi. », Id., *ibid.*, 35, f. 155ra.

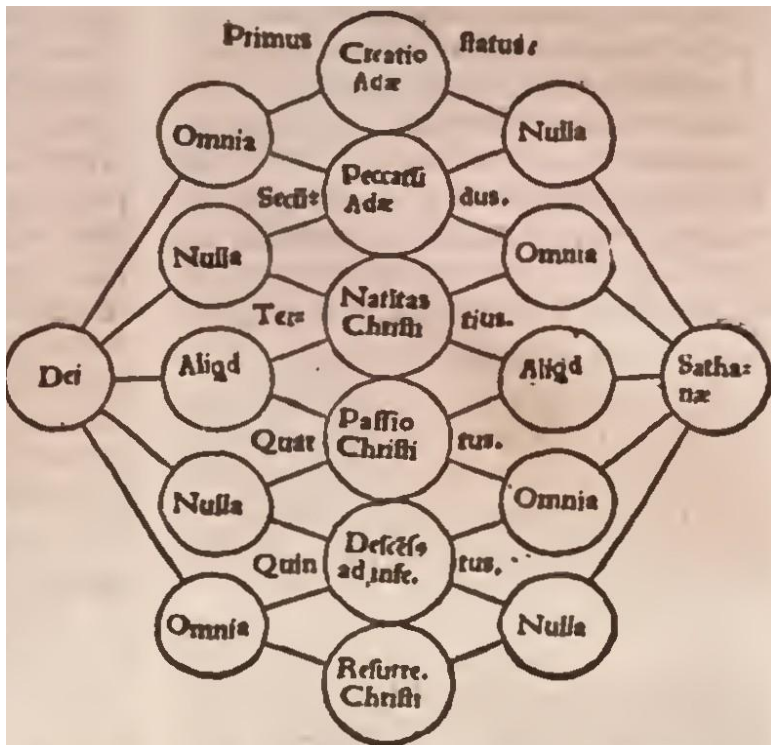
a cru pouvoir vivre dans la vie.⁷⁰» Cette fresque historique du règne de la mort et de la vie renvoie aux schémas des folios 152 r et surtout 154 r que nous reproduisons ici.



Si l'on prend en considération cette fois les humains sous l'empire de Dieu ou de Sathan, cela donne un schéma beaucoup plus complexe⁷¹ :

⁷⁰ « Nam regnare vivere quiddam est. Vita autem Christus est. Mors vero in Christus regnavit, illum crucis patibulo affligens atque interimens. Mors igitur in vita vixit, et quia in vita vixit id est quia in Christo regnavit, ideo merito mortua est. Quamdiu enim vixit mors in morte id est in hominibus peccato emortuis, nec emortua est mors, nec in iudicio damnata. Mors igitur mortua est haud quia in morte vixerit, sed quia in vita vivere praesumpsit. » , Id., ibid., 35, f. 156ra.

⁷¹ Id., ibid., 46, f. 157r.



Avant le péché originel, tous les hommes obéissent à Dieu, mais après tous passent sous l'empire de l'adversaire, du moins jusqu'à la naissance du Christ (voire l'immaculée conception) ou une humanité (voire deux) lui échappent et demeurent sous l'empire divin. Durant la Passion, la victoire de l'ennemi semble totale puisque tous les hommes semblent sous son empire de mort et aucune sous celui de Dieu. Mais dès après, intervient un cinquième et dernier état avec la résurrection et même dès la descente aux enfers où tous sont sous l'empire divin et aucun homme n'est plus sous l'empire de la mort. Ainsi est-ce bien le combat eschatologique de la lumière et des ténèbres qui est décrit dans ces schémas pour aboutir à la victoire finale de la lumière qui chasse les ténèbres du ciel et du monde sensible⁷².

Les chapitres 47 à 66 évoquent le sort respectif des juifs, troupeau naturel de Dieu et de son troupeau acquis, entendons par la Passion du Christ. Bovelles associe au chapitre 50, la dispersion du peuple juif pour vivifier les païens après la Passion, au pain eucharistique qui partout les nourrit⁷³. La Passion du Christ n'ayant duré qu'un temps, Bovelles prévoit le rassemblement à nouveau des juifs sur leur terre, sa résurrection correspondant à leur conversion⁷⁴. La mort du Christ est vie pour tous, la dispersion du peuple de Dieu, une certaine lumière pour les nations⁷⁵. Plus que sa mort, c'est sa résurrection qui confère une vie

⁷² « Expressimus itaque omnem statum et variationem humanae speciei inter duo imperii: hoc lucis et vitae; illud vero mortis et tenebrarum. Vicit enim veritas, lux et vita. Mors autem, falsitas et tenebrae e medio sublatae sunt, nec eorum locus inventus est amplius aut in caelo, aut in sensibili mundo. », *Id.*, *ibid.*, 46, f. 157rb.

⁷³ « Volens Deus vivificare gentes, distribuit populum suum per terras gentium. Volens vero cunctis hominibus vitam impartiri, corpus filii sui tanquam celeste panem toti humano generi obtulit manducandum. [...] Est igitur passio et immolatio Christi aliquo pacto similis passioni seu dispersioni Hebrerorum in omnes gentes. », *Id.*, *ibid.*, 50, f. 157vb.

⁷⁴ « Sicut igitur non in aeterni mortuus est Christus, sed secundum tempus, ita et nequaquam in aeternum abiectus est populus dei. [...] Huius enim mors est ut dispersio populi huius vero resurrectio, ut populi conversio. », *Id.*, *ibid.*, 51, f. 158r.

⁷⁵ « Mors Christi vita est omnium et dispersio vero populi, illustratio quaedam et lux est gentium. », *Id.*, *ibid.*, 52.

nouvelle, non plus naturelle, mais acquise. Bovelles en tire les conséquences : plus encore que la dispersion des juifs, c'est leur réunion finale qui confèrera au monde la gloire⁷⁶.

Nous retrouvons chez Bovelles la réflexion trouvée chez le Cusain sur la nécessité de la mort mettant fin à la vie naturelle et singulière du Christ afin qu'il porte beaucoup de fruit en conférant à l'humanité une immortalité universelle, avec en arrière-plan l'analogie de la semence qui doit mourir pour fructifier⁷⁷, et il fait le parallèle⁷⁸ avec la dispersion du peuple juif, « lumière des nations » dans le monde entier. Mais qui prétendrait que Dieu a rejeté son peuple pour toujours nierait la résurrection du Christ, puisque lui-même n'a pu être indéfiniment retenu aux enfers⁷⁹. Toutefois tant qu'il n'est pas réuni définitivement à son chef, le peuple ne peut connaître sa résurrection : la thématique du destin d'Israël rejoint ainsi celle du *Christus totus*. Toutefois cette eschatologie du peuple juif et avec lui de toute l'humanité procède de la pure miséricorde divine et non d'une rétribution des mérites. La chair est en effet incapable d'accueillir la vie céleste conquise par la mort du Christ, de même, c'est par pure miséricorde que le peuple du Christ qui l'a jadis fixé sur la croix lui sera réuni pour l'éternité⁸⁰. Le combat de la chair contre l'esprit est classiquement interprété comme celui de la lumière et des ténèbres⁸¹. Toutefois, il doit aboutir pour chaque être humain à la victoire d'un des deux camps, ce qui le placera finalement dans la lumière céleste ou les ténèbres infernales⁸². Après la résurrection, l'antagonisme entre l'esprit et la chair est appelé à cesser⁸³, sans quoi le Christ serait mort en vain.

Toutefois, le théologien précise que si Adam est le père de tous les hommes, la régénération par le Christ est moins large, limitée à ceux qui bénéficient de sa grâce⁸⁴. Quant à ceux qui seront sauvés, ils sont moins nombreux encore, et Bovelles dessine ainsi une pyramide comportant le salut au sommet, la régénération christique à mi-pente et la génération adamique à la base. Pourtant, pas plus qu'il n'a pu se soustraire à la génération à partir d'Adam, aucun homme ne saurait échapper à la résurrection, mais soit pour la vie, soit pour le jugement⁸⁵. Certes, la génération s'est écoulée dans le temps, rappelle le philosophe, alors que la résurrection aura lieu en un clin d'œil pour tous à la fois⁸⁶, comme les anges eux furent créés en même temps, mais dans le cas des âmes chacune retrouvera la chair dans laquelle elle

⁷⁶ « Quoniam sicut resurrectio Christi, maior est hominum gloria quam mors et interitus eiusdem, ita et in conciliatione Israel maior futura est mundi gloria, quam in dispersione et morte ipsius. », Id., *ibid.*, 58, f. 159ra.

⁷⁷ « Naturalis enim Christi vita, nequaquam nostrae immortalitati obest, quamdiu tamen illa mansisset naturalis vita, singularis et inexposita morti, nostrae immortalitatis fructum nunquam peperisset. Quemadmodum semen non est contrarium fructui, sed tamen semen manens semen et non obrutum terra, nullum fructum affert. », Id., *ibid.*, 60, f. 159 rb.

⁷⁸ Id., *ibid.*, 61, f. 159rb-160va.

⁷⁹ « Eum qui sentit Deum in eternum repulisse populum suum, negare resurrectionem Christi. », Id., *ibid.*, 66, f. 160 ra.

⁸⁰ « Repulit enim caro vitam coelestem et spiritum viscerum suorum qui in nouissimis diebus illis denuo e coelo restituetur, non tanquam ex promisso et debito meritorum, sed ex sola dei clementia atque bonitate, quae miserebitur carnis, id est populi fui, restituetque illis vitam, quam primum negaverant et cruci affixerant. », Id., *ibid.*, 72, f. 160 rb.

⁸¹ Id., *ibid.*, 74-77, f. 160 vb-161 ra.

⁸² « Necessè igitur est omne hominis in seipso certamen in alterutram partem terminari et autem spiritum vincere aut carnem.[...] Victoria vero in extremis <a>ut in coelo aut in abyso paratur. », Id., *ibid.*, 77, f. 161 rb.

⁸³ « In futura hominum resurrectione nequaquam perseveraturam hanc spiritus et carnis discordiam et iuge certamen. », Id., *ibid.*, 78.

⁸⁴ « Omnes Adam progeniuit. Non omnes Christus aut regeneravit, aut regenerabit, aut salvabit. », Id., *ibid.*, 79, f. 161 va.

⁸⁵ « Nullus hominum subterfugere potuit generatione a priori parente. Nullus etiam eximere se poterit a resurrectione sive in vitam, sive in iudicii. Resurgent enim iusti quidem in vitam aeternam, impii vero in iudicium sempiternum. », Id., *ibid.*, 80, f. 161 vb.

⁸⁶ Id., *ibid.*, 82-83, f. 161 vb-162 ra.

fut engendrée et pas une autre. C'est l'occasion de critiquer au passage Pythagore et sa conception de la réincarnation des âmes dans des corps successifs d'hommes mais aussi d'animaux⁸⁷. Le philosophe préfère entendre ce destin des âmes symboliquement et il rappelle qu'il avait lui-même rapproché dans le livre du sage certains tempéraments humains, non seulement de l'animal pour les luxurieux, mais du végétal pour les gourmands et même du minéral pour les paresseux. A supposer que Pythagore ait laissé entendre que les paresseux doivent se réincarner en pierres, les gourmands en plantes, les luxurieux en bêtes, où voulait-il envoyer les hommes studieux et vertueux afin qu'ils continuent de progresser ? Il n'aurait pas parlé aux yeux du philosophe chrétien, de manière satisfaisante du sort des âmes à la résurrection⁸⁸. Il aurait dû considérer que les âmes des savants devaient se réincarner toujours dans le même corps ou dans un autre de même niveau⁸⁹. La théorie de la réincarnation est donc non seulement incohérente, mais opposée à la doctrine de la résurrection où chaque âme réintègre son corps propre. Les âmes saintes ne bénéficient pas d'un meilleur corps, mais les vertus cultivées en ce monde par les justes deviennent visibles extérieurement à la résurrection sur les corps voués à la lumière divine, comme aussi les vices sur les corps ressuscités des réprouvés plongés dans les ténèbres démoniaques⁹⁰. Mais cela n'aura lieu précise-t-il qu'après la corruption du corps qui du fait du péché, touche les bons comme les mauvais, à l'exception du Christ et de sa mère parfaitement innocents. Mais la mort qui est opposée à la résurrection, étant temporelle n'affecte nullement l'âme immortelle⁹¹. Le métaphysicien médite sur le rapport opposé au temps de la mort et de la résurrection⁹². La mort ainsi après avoir séparé le corps de l'âme, le réduit en atomes et en poussière au fil du temps. La résurrection au contraire réunit en clin d'œil le corps renouvelé à l'âme immortelle qui épouse ainsi sa demeure éternelle. Comme Adam est notre premier père dans la génération, le Christ prend le titre de « *novissi pater*⁹³ » dans un engendrement eschatologique de ressuscité. Comme le Christ est mort et ressuscité dans la plénitude de l'âge, celle où Adam avait été créé, tout homme doit ressusciter dans la même plénitude de l'âge et de la substance humaine, sans défauts⁹⁴, voire avec une certaine sagesse superficielle permettant même aux damnés de comprendre la fin de toute créature et la raison pour laquelle ils ont manqué la leur⁹⁵.

Le théologien pose encore un problème difficile ; si tous les hommes comparaissent au même instant au jugement dernier, les damnés dans leur sagesse superficielle voient la même chose que les saints : la divinité même de Dieu. Seulement, précise-t-il, ils n'en jouissent pas, mais se souviennent ainsi pour l'avoir vu de ce qu'ils ont perdu. Au contraire, les bienheureux qui bénéficient de l'illumination, (par la lumière de gloire pourrait-on préciser) jouissent éternellement de cette vision face à face⁹⁶. Même les démons ont selon Bovelles, une certaine

⁸⁷ Id., *ibid.*, 84-85, f. 162 ra-b.

⁸⁸ « Simile est igitur ac si dixisset Pythagoras pigri hominis animam abire in lapidis ergastulum. Gulosi vero spirituum in plantas relegari ac detruodi. Luxuriosiorum animas in bestiarum corpora transferri. Sed quo obsecro studiosorum hominum et eorum qui virtuti operam navassent animas post mortem abire et proficisci voluit ? Insuper igitur de animarum resurrectione Pythagoras loquutus est. », Id., *ibid.*, 85, f. 162 va.

⁸⁹ Id., *ibid.*, 86, f. 162 va-b.

⁹⁰ Id., *ibid.*, 88-89, f. 162 vb-163 ra.

⁹¹ Id., *ibid.*, 91-92, 163 rb-va.

⁹² « Mors primum animam abjungit a corpore deinde corpus sensim ac particulatim corrumpit, quoad illud in primam materiam resolverit. Resurrectio vero in instanti et corpus integrum reformabit et animam in aeterna eius mansione collocabit. », Id., *ibid.*, 93, f. 163 va.

⁹³ Id., *ibid.*, 93, f. 163 va.

⁹⁴ Id., *ibid.*, 94-97, f. 163 vb-164 ra.

⁹⁵ Id., *ibid.*, 99, f. 164 rb.

⁹⁶ « Et omnes quidem deum semel facie ad faciem intuebuntur, sed peccatores, momento solo divina visione potentur, ut agnoscant quid miseri et infelices ipsi perdiderunt, justos autem divini vultus et aspectus praesentia nunquam deseret quos aeternis luminibus irradiabit. », Id., *ibid.*, 101, f. 164 vb.

sagesse, mais qui ne leur permet pas de jouir (*frui*) de ce qu'ils connaissent de Dieu et des créatures, ni même de s'en servir (*uti*). Ils sont des "*sapientes insipientes*"⁹⁷. Le théologien passe encore en revue quatre erreurs portant proprement sur l'eschatologie qu'il reprend à Denys au livre 7 de la Hiérarchie Ecclésiastique⁹⁸. Les deux premières concernent les âmes : soit qu'une partie d'entre elles soient considérées comme mortelles et du coup exclues de la résurrection, soit qu'il faille considérées qu'immortelles, elles n'ont nul besoin de retrouver un corps qui comme ici-bas resterait un obstacle à la vie divine. Les deux suivantes regardent leur rapport au corps après la résurrection. Les uns croient que les âmes revivent dans des corps différents, ce sont les Pythagoriciens, les autres qu'elles retrouvent leur corps propres, mais pour y jouir de nouveau des voluptés physiques de ce monde. A ces quatre erreurs recensées par Denys, Bovelles en ajoute encore deux : selon elles, seules sont réunies à leur corps pour l'éternité les âmes des justes, tandis que pour les uns, celles des impies seraient mortelles comme celles des animaux ; enfin pour d'autres, pour les autres, tout en étant immortelles, elles ne retrouvent jamais un corps dont elles n'ont su faire bon usage⁹⁹. Cela permet au théologien d'établir une arborescence des erreurs et des vérités correspondantes que nous traduisons dans le tableau suivant :

Opinions erronées : les âmes	Sens vrai : les âmes
Disparaissent et meurent	Sont immortelles
Ne reviennent pas dans un corps	Doivent être rappelées dans leur corps
Reviennent dans d'autres corps	Reviennent dans leur propre corps
Ressuscitent en vue de délices (corporels)	Ressuscitent pour la contemplation divine
Des impies disparaissent	Des impies demeurent
Des impies ne ressuscitent pas	Des impies doivent ressusciter

Il précise que c'est par nature que les âmes sont immortelles, non en fonction du bien qu'elles ont pu faire. Il leur mérite la béatitude, et l'inverse pour ceux qui ont fait le mal dont les âmes ne sauraient disparaître. En fait, le temps de la mort, les corps restent dans le monde médian tandis que les âmes migrent vers les extrêmes. C'est de là qu'elles sont rappelées pour la résurrection (qui ne saurait avoir lieu dans l'abyme). Elles voient donc le paradis et l'abyme pour rappliquer dans leurs corps situés dans le monde intermédiaire, avant de repartir vers leurs demeures éternelles, qui vers la lumière et qui vers les ténèbres¹⁰⁰. Entre temps aura eu lieu le jugement auquel est consacré le livre X.

Il advient comme le dernier des événements contingents de la Personne qui s'est incarnée et immolée volontairement. Le jugement final que n'exerce pas le Père, mais qu'il lui a confié s'inscrit ainsi pour Bovelles dans la lignée des quatre éléments contingents de la Personne du Verbe.

C'est ainsi la Personne du Christ en son union hypostatique qui dans la contemplation du théologien apparaît en gloire et à l'instant du jugement exerce le discernement éternel entre les bons destinés à siéger avec elle à la droite du Père et les mauvais précipités vers les sinistres demeures¹⁰¹. Le jugement est ainsi un jugement eschatologique exercé par la Personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme du fait de son privilège surnaturel, siégeant au-dessus de toute créature mortelle et exerçant le discernement qui n'appartient à nul autre. Le philosophe

⁹⁷ Id., *ibid.*, 102, f. 164 vb.

⁹⁸ Id., *ibid.*, 103-104, f. 165 ra-b.

⁹⁹ Id., *ibid.*, 105, f. 165 rb-va.

¹⁰⁰ Id., *ibid.*, 105, f. 165 vb-166 va.

¹⁰¹ « Christi Personam nuncupamus, in qua Deus cum homine et homo cum Deo supernaturali et insolubili vinculo colligantur. Haec enim exaltabitur in hora iudicii super omnem creaturam. Haec iuxta Scripturam sublimis erit valde ac conspicietur ut dicimus semel ab omni mortali oculo, ut noscant et justis quantum inestimabile bonum feliciter adepti sunt, et infelices damnati, a quantae excellentiae bono seipsos vitae indignitate merito sequestrarint. Haec enim aeviternum discrimen... », Id., *ibid.*, X, 2, f. 167 ra.

insiste sur le fait que cette fois ce n'est pas l'âme séparée, mais de retour dans le corps où elle a mené une vie vertueuse ou vicieuse qui comparait, pour rejoindre ensuite "*illico*" le paradis ou l'enfer où les démons chassés du ciel dès leur faute et un temps autorisés à errer dans le monde sensible pour y séduire les humains, seront cette fois définitivement enfermés¹⁰². Il se plait à reprendre la répartition des démons aux quatre vents, éléments et points cardinaux, mais rappelle qu'ils n'ont plus droit de cité au ciel depuis leur chute¹⁰³ et seront définitivement enfermé en enfer après le jugement, ce qui rendra la sûreté à la terre nouvelle.

Il ajoute que le jugement adviendra par le feu, faisant un parallèle avec la purification par l'eau au déluge¹⁰⁴. Il doit être précédé par la manifestation de l'Antéchrist, longuement considéré dans les chapitres qui suivent¹⁰⁵, séducteur adulé par les peuples qu'il rassemble contre Dieu alors que le Christ fut rejeté par le sien... Singeant le messie, exalté par les peuples, mais réprouvé par Dieu. Dans cette description des oppositions binaires, le logicien reprend le dessus proposant un carré logique où deux coins opposés sont occupés par Dieu et par Sathan, les deux autres par le Christ et l'Antéchrist¹⁰⁶. Ces oppositions extrêmes invisibles apparaissent dans le genre humain qui est au cœur de leur lutte. Cela engendre une nouvelle figure dont les quatre pôles sont tout homme est à Dieu, quelqu'homme est à Dieu, aucun homme n'est à Dieu, quelqu'homme n'est pas à Dieu avec comme intermédiaires dans les angles extérieurs, le péché originel de premiers pères, le Christ et sa nativité, l'Antéchrist...¹⁰⁷

De cette grande fresque logique de l'histoire du salut de l'humanité dans son ensemble, le théologien passe, comme il l'a fait dans le livre précédent à celle d'Israël : de son endurcissement à l'égard du Christ et de sa séduction par l'Antéchrist jusqu'au *dies irae* qui verra sa conversion finale¹⁰⁸. Pour le monde cette fois et non seulement pour Israël, l'Antéchrist est comme une idole universelle éclipçant un moment la lumière divine, mais qu'elle doit finalement anéantir¹⁰⁹. L'enjeu de ces oppositions est en fait celle de la volonté humaine et de la volonté divine, dans le péché en général, maximale chez l'Antéchrist, mais dont l'anéantissement rétablit la convergence, qui devrait être maximale dans le Christ¹¹⁰. Mais cet accord ne va pas de soi. Le théologien qui ne mentionne ni l'épreuve de Getsemani, ni son explication par Maxime le Confesseur, retrace la préfiguration de ces deux volontés humaine et divine à travers les figures typologiques d'Isaac et Ismaël, Jacob et Esaü, David et Saül. Tant que la volonté humaine n'est pas vaincue, celle de Dieu ne peut régner et c'est à travers la victoire eschatologique du Christ (sur l'Antéchrist dont le règne ne dure pas) que son règne devient définitif¹¹¹. C'est l'occasion d'une réflexion sur la préférence de Dieu envers les derniers nés au détriment des premiers, la génération finale qui méprisera le monde aura sa préférence, mais sans tomber dans le millénarisme, Bovelles rappelle que le Christ reste le premier né et garde pourtant la préférence du Père¹¹². Reprennent ensuite les considérations sur l'Antéchrist venu en son nom propre et le peuple d'Israël qui l'accueille, péché suprême, alors qu'il avait rejeté le Christ¹¹³. Elles donnent lieu à un nouveau schéma de triangles inversés mettant nez à nez la victoire du crucifié et la défaite de l'Antéchrist¹¹⁴.

¹⁰² Id., *ibid.*, X, 3-4, f. 167 ra-b.

¹⁰³ Id., *ibid.*, 4-7, f. 167 rb-vb.

¹⁰⁴ Id., *ibid.*, 8, f. 167 vb-168 ra.

¹⁰⁵ Id., *ibid.*, 9-31, f. 167 vb-171 rb.

¹⁰⁶ Id., *ibid.*, 17-18, f. 167 vb-169 ra-b.

¹⁰⁷ Id., *ibid.*, 19-20, f. 169 rb-vb.

¹⁰⁸ Id., *ibid.*, 21-25, f. 169 vb-170 va.

¹⁰⁹ Id., *ibid.*, 26-30, f. 170 vb-171 ra.

¹¹⁰ Id., *ibid.*, 30-32, f. 171 ra- va.

¹¹¹ Id., *ibid.*, 33-34, f. 171 va.

¹¹² Id., *ibid.*, 35-40, f. 171 vb- 172 rb.

¹¹³ Id., *ibid.*, 39-4, f. 171 rb- 172 rb.

¹¹⁴ Id., *ibid.*, 45-53, f. 172 vb- 174 vb.

Suivent des réflexions sur la lumière : la vraie étant celle du Christ, mais l'Antéchrist ayant assez de brio pour égarer le peuple, la lumière brillant dans les ténèbres guidant les mages alors qu'Israël est envahi par les ténèbres en plein jour¹¹⁵. C'est ainsi qu'à l'avènement certains se mettent à voir qui étaient aveugles alors que d'autres sont aveuglés¹¹⁶. Mais ici certains, publicains comme Zachée ou Matthieu, prostituées comme Madeleine, prennent conscience de leur aveuglement et se convertissent, alors que d'autres, hypocrites pharisiens, font semblant de voir, le pire cas touchant ceux qui prétendent voir alors qu'ils ne voient rien. Cela amène le philosophe à envisager trois formes d'aveuglement par essence, de la conscience et de la confession, diversement combinées selon les cas, ce qui peut être traduit dans le tableau suivant :

Non Voyants par	essence	conscience	confession	publicains
	essence	conscience	Non confession	pharisiens
	essence	Ni par conscience	Ni par confession	païens

Les païens qui avouent leur ignorance car ils en ont conscience ou les publicains parfaitement aveuglés seront plus faciles que les pharisiens hypocrites, conscients de ne pas voir, mais refusant de l'avouer.

Alors que les philosophes répartissent les âmes en quatre lieux, les théologiens s'en tiennent à trois : céleste, terrestre et infernale qui vont faire l'objet d'un examen approfondi¹¹⁷. La distinction quadripartite est en fait reprise à Hermès Trismégiste : ciel empyrée réservé à la mens divine, igné pour les intellects, le domaine des humains s'étendant au reste du ciel mais aussi monde de la terre composée des quatre éléments où ils choient et rejoignent les animaux mortels. Mais les théologiens ne retiennent que trois parties de l'univers qu'il rapproche des trois domaines dévolus par les poètes païens à Jupiter pour les cieus, Neptune pour un monde sensible plus aquatique que terrestre et Pluton pour les enfers souterrains. Mais il fait la différence : c'est qu'aucun de ces poètes n'a découvert le sort des âmes humaines qui se joue dans les demeures extrêmes du ciel pour les bienheureux, des enfers pour les damnés¹¹⁸. Le théologien de la Renaissance est ouvert tant aux cosmologies des philosophes qu'à celles des poètes, mais il fait la différence entre leur théologie et la sienne qui seule comporte une eschatologie rapportant le ciel et l'enfer au destin éternel des âmes humaines selon leur mérite. Du coup, notre monde intermédiaire devient celui du combat des vertus susceptibles de gagner le ciel tant que l'âme est dans le corps. Dans ce monde intermédiaire aucune ne peut être dite heureuse ou malheureuse, tant que du combat elle n'est sortie victorieuse ou vaincue. Nulle place donc, chez Bovelles théologien, pour une béatitude en ce monde. Pourtant les vertueux qui sont déjà dans la lumière se préparent à celle des cieus, tandis que le poids de leur fautes fera tomber les vicieux en enfer. Mais cette migration des âmes vers les extrêmes ne se fait qu'à la mort et sans espoir de retour vers le monde intermédiaire. Le philosophe prend l'analogie des vertus qui sont des *habitus*. C'est bien à partir de la passion intermédiaire que se prend la bonne habitude de la vertu ou la mauvaise du vice et que se fait ainsi le progrès ou la descente vers les extrêmes. En revanche, établies dans la vertu, les âmes ne sauraient tomber dans l'extrême inverse du vice, (ni même se laisser prendre par les passions adverses) ni a fortiori les malheureux captifs de leurs vices, s'élever d'un coup au bonheur. Pour les bienheureux comme pour les damnés, le retour n'est pas même possible explique le philosophe théologien vers la région intermédiaire. Morale exigeante, où la part de la

¹¹⁵ Id., *ibid.*, 51-59, f. 174 ra- 175 rb.

¹¹⁶ Id., *ibid.*, 53, 55, f. 174 ra- 174 va.

¹¹⁷ Id., *ibid.*, 60-70, f. 175 ra- 176 vb.

¹¹⁸ « Etiam poetis et gentilibus viris, aeternas humanae naturae sortes (aeternam inquam in caelestibus mansionibus felicitatem, tanquam virtutum mercedem, aut perennem apud inferos gehennam, tanquam scelerum ultricem innotuisse. », Id., *ibid.*, 61, f. 175 va.

miséricorde semble éclipsée, du moins le temps d'une analogie. Le philosophe chrétien a bien conscience que tant que l'âme est dans le corps et dans le monde sensible, elle garde une marge de liberté dans un sens comme dans l'autre et ne saurait être déclarée heureuse ou malheureuse¹¹⁹. Il pourrait y avoir là une réminiscence de l'éthique à Nicomaque : aucun homme ne saurait être dit heureux avant sa mort. C'est que, selon le Chanoine récemment installé, la béatitude ou la damnation éternelle procède d'un jugement divin de l'âme séparée du corps qui migre alors vers les régions extrêmes. Les âmes ne résident nullement dans la région médiane, entre ciel et terre, sans leur corps et aussitôt l'ont-elles quittées, leur combat terminé, elles rejoignent en fonction du jugement divin l'un ou l'autre extrême. Nulle place en apparence, pour le purgatoire dans cette eschatologie. Le théologien rappelle avec raison qu'il n'y a plus de combat au ciel serein, ni même en enfer où le vice a vaincu, mais il n'envisage pas les purifications passives du purgatoire. Le combat dans la région médiane ne dure qu'un temps relativement bref au regard de l'éternité des récompenses ou des peines reçues dans les régions extrêmes et dès qu'elles quittent le temps de la région médiane, les âmes jugées en un clin d'œil basculent d'un côté ou de l'autre.

Bovelles en tire les conséquences de théologie morale : seul le combat nous appartient, tandis que les récompenses viennent de Dieu, les peines, avec sa permission, des démons¹²⁰. Quant à la proportion des récompenses ou des peines par rapport à nos actions, nous n'en avons aucune idée. Dieu seul a ainsi idée de la durée et de l'intensité du combat de chacun remarque justement le théologien qui rappelle la longévité exceptionnelle des pères anté-diluviens, contrastant avec la décision immédiate des anges entraînant leur peine ou leur gloire éternelle¹²¹. La décision des anges est immédiate après leur création dans l'*aevum* ainsi que la rétribution divine. Il faut toutefois préciser que la peine des démons est en quelque sorte à deux vitesses, avant et après le jugement dernier où ils sont enfermés en enfer. Quant aux âmes humaines, le théologien moral précise qu'elles ne peuvent plus mériter après la mort, mais peuvent bénéficier des suffrages de ceux qui vivent saintement ici-bas et sans jamais prononcer le nom du purgatoire, il critique à la suite de Denys ceux qui nieraient la possibilité pour les âmes défuntes de bénéficier des suffrages des vivants¹²².

Bovelles risque quelques réflexions sur la prédestination¹²³. Tout d'abord, la bonté divine implique qu'il y ait plus de prédestinés au salut que de préconnus (*precogniti*) à la perdition¹²⁴. Encore la prédestination ou la perdition ne sont-elles pas fixées par un arbitraire de Dieu, mais par son jugement sur les mérites et démérites de chacun dans son combat personnel. Chacun voit d'ailleurs défiler tous ses actes bons et mauvais accomplis dans son corps et c'est sa conscience, non l'apparence extérieure, qui fait l'objet du jugement divin qu'elle ne saurait contester¹²⁵. L'exégète s'objecte toutefois le texte même de Matthieu où tant les bons que les mauvais semblent contester le jugement divin : « quand t'avons-nous vu affamé, assoiffé ou nu, malade ? » Ils ne contestent pas précise-t-il, mais manifestent leur ignorance du souci des pauvres et des faibles que Dieu peut avoir et qu'il leur explique finalement. Il tient donc à la fois que voyant à la mort défiler tous ses actes, « chacun est jugé

¹¹⁹ « Nulla enim anima degens in corpore, aut vere felix est aut infelix. Nulla in hoc sensibili mundo statum inconvertibilitatis nanciscitur. », Id., *ibid.*, 65, f. 176 ra.

¹²⁰ Id., *ibid.*, 71, f. 177 ra.

¹²¹ Id., *ibid.*, 72-77, f. 176 ra- 178 ra.

¹²² Id., *ibid.*, 78-80, f. 178 ra-va.

¹²³ Id., *ibid.*, 81-83, f. 178 va-b.

¹²⁴ « Manifestum est magis praedestinos esse homines in salute, id est in summa deitatis consortium quam in interitum et perditionem. », Id., *ibid.*, 81, f. 178 va.

¹²⁵ « Nam divina luce cordium arcana et occulta patefaciente, unusquisque conscientia divino iudicio illico per se et absque testibus consentiet et concors fiet. », Id., *ibid.*, 84, f. 179 ra.

par sa conscience¹²⁶ », et que tant le jugement que la récompense de la gloire ou le châtement appartiennent à Dieu seul¹²⁷. N'est-ce pas en quoi le jugement eschatologique reste un mystère ? Toute l'Histoire de l'humanité, depuis le premier péché qui consiste à s'approprier le fruit de l'arbre du jugement sur le bien et le mal jusqu'au jugement dernier, n'est-elle pas enveloppée dans ce mystère de sa conscience et du jugement divin, qui nous renvoie finalement avec le texte de Jean au mystère plus vaste encore de la Trinité et de ses périchorèses ? Nous entrevoyons ici la profondeur de la théologie de Bovelles et de sa miséricorde en ne jugeant personne, pas même les plus réprouvés, nous rendons à Dieu l'honneur de juger¹²⁸. Cela demande au passage l'ultime renoncement à une légitime vindicte. C'est ainsi que s'applique ultimement le verset du psaume (115, 1) « Non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire¹²⁹ ».

Ce n'est qu'après ces considérations sur la conscience que le philosophe en vient cette fois explicitement au purgatoire. Contrairement à ce qu'il avait d'abord annoncé, il précise que toutes les âmes ne partent pas immédiatement en direction des régions extrêmes. Il y a donc un troisième type de jugement qui, par miséricorde, attribue une peine temporelle de purification aux âmes qui en ont besoin¹³⁰. Dans son indulgence, Dieu ne les trouve pas assez mauvaises pour que son jugement les envoie en enfer. Elles sont donc promises au paradis, mais seulement après le temps de purgation nécessaire de certaines souillures qu'elles ont contractées ici-bas.

Nous nous retrouvons donc avec quatre statuts des âmes : celle des vivants dans leur corps, des bienheureux ou des damnés dans l'éternité, des âmes qui doivent être purifiées par des peines temporelles. C'est aux premières, afin qu'elles n'en viennent pas à mériter la réprobation et surtout aux dernières, que les prières des vivants sont utiles¹³¹. Car il est évident que les bienheureux n'ont pas besoin de nos prières, mais que nous bénéficions plutôt des leurs, quant au damnés, nous ne pouvons plus rien pour eux. Les suffrages des vivants permettent en effet de réduire la pénibilité ou la durée du supplice purificateur¹³². Ils sont le seul moyen pour ces âmes d'en être libérées, leur niveau de mérite ayant été jugé à leur mort. Pour certains rappelle Bovelles, le lieu et le type de peines subies au purgatoire ne diffèrent

¹²⁶ « Nunc vero conscientiam paulo latius sumimus, pro cordis illustratione et reminiscencia cunctorum nostrorum operum, sive bonorum, sive malorum. Haec enim est de qua dicitur : "Conscientia sua iudicabit vnumquemque". », Id., *ibid.*, 85, f. 179 ra.

¹²⁷ « Haec tria : iudicia, vindicta, gloria, divinae quaedam proprietates sunt soli deo permittendae et nequaquam ab hominibus praesumendae. Praecipua vero est iudicium, de quo sacrum dicit evangelium <Mt 7, 1> : " Nolite iudicare et non iudicabimini". Et Paulus <Rm, 2, 1> : "O, homo qui iudicas in quo alterum iudicas et teipsum condemnas"? Deus enim "pater omne iudicii dedit filio, ut omnes honorificent filium sicut honorificant et patrem" », Id., *ibid.*, 87, f. 179 rb.

¹²⁸ « Cum ergo neminem iudicamus, hoc ipsi facientes magis ipsum deum reveremur. », Id., *ibid.*

¹²⁹ « Docet psalmi versiculus <115, 1> : "No nobis domine, no nobis, sed nomini tuo da gloriam". Sunt igitur haec tres divinae proprietates ab hominibus nequaquam praesumendae : iudicium/vindicta/gloria. », Id., *ibid.*, 87, f. 179 va.

¹³⁰ « Haud omnis anima ubi naturae tributa evoluit et a corpore excessit illico aut sanctorum consortio annumeratur, aut aeternis suppliciis apud inferos adiudicatur. Sunt enim inter supremam salutem et aeternum interitum, temporales quaedam purgationis induciae, quas divinae miserationis amplitudo, his animabus indulget. », Id., *ibid.*, 88, f. 179 va.

¹³¹ « Viventium igitur orationes cunctis quidem viventibus animabus (ut quae nondum divinum subire iudicium) prosunt. E defunctis vero, duntaxat his utiles sunt quas divina misratio in purgationis iudiciis censuit expiandas. Nam manifestum est beatas animas nequaquam indigere orationibus viventium sed magis viventes indigere ope et orationibus earum. Infelices quoque animas haud posse viventium precibus ab his eximi poenis, quibus divinum immutabile iudicium illas ascripsit. », Id., *ibid.*, 89, f. 179 vb.

¹³² Id., *ibid.*, 90-91, f. 179 vb-180 ra.

nullement de ceux de l'enfer, sinon par la durée et le réconfort des anges venant confirmer qu'elles prendront fin. Si donc le purgatoire était éternel, il ne différerait en rien de l'enfer, mais il doit être fermé au jugement dernier où toutes les âmes de ressuscités iront à leur destin éternel¹³³. Parmi les quatre statuts des âmes, les deux intermédiaires varient en nombre au gré des naissances et des décès en notre monde, des arrivées et des départs pour le purgatoire, alors que tant l'enfer que le paradis ne cessent de croître placés dans les régions supérieure et inférieure. La logique semble implacable. Pourtant, si le purgatoire ne diffère pas de l'enfer selon le lieu, mais selon l'intensité et la durée des peines, il faut admettre selon cette théologie qui semble avoir la préférence de Bovelles, que les âmes qui s'y trouvent ne séjournent plus dans la région intermédiaire, mais sont appelées à passer un jour d'un extrême à l'autre¹³⁴. Bovelles revient encore sur ce qui distingue la cosmographie quadripartite des philosophes et celle tripartite des théologiens. Les premiers font de la région que nous habitons le centre du monde où se trouvent les quatre éléments¹³⁵. Bovelles propose quant à lui de séparer l'élément terre pour le placer en une sphère centrale C. Notre monde intermédiaire contenant les trois autres éléments (eau, air, feu) serait alors une orbe plus large B, espace intermédiaire que nous habitons tant que nous sommes en vie, contenue entre le cercle extérieur de C et le cercle intérieur de la région céleste A qui l'entoure, lieu de la vraie béatitude¹³⁶.



Le philosophe propose une analogie de la lumière visible qui descend des sphères les plus hautes et traverse les éléments ignés, aériens et aquatiques, mais ne saurait pénétrer l'élément terrestre. De même la lumière céleste éclaire les âmes bienheureuses ou vivant encore dans notre monde intermédiaire, mais laisse l'enfer dans ses ténèbres perpétuelles¹³⁷. Les premières sont dans la lumière éternelle, comme le soleil qui éclaire sans cesse, tandis que les secondes comme la région intermédiaire où alternent jour et nuit ont un régime comparable à la lune et à ses divers croissants, mais relativement à la lumière surnaturelle. Pour l'heure, les régions extrêmes ne sont encore le domaine que des âmes séparées, mais après la résurrection, elles seront rejointes (dans le monde intermédiaire) par leurs corps pour résider avec eux soit dans la lumière ce qui suppose un corps purifié et glorieux, soit dans les ténèbres pour le supplice¹³⁸. Le théologien prend encore la peine de préciser que le verset d'apocalypse 20, 14 ne peut être interprété comme une disparition de l'enfer qui ne serait ainsi que temporaire. Il insiste que l'enfer et ses supplices doivent être éternels¹³⁹. Le dernier paragraphe évoque,

¹³³ Id., *ibid.*, 92-93, f. 180 ra-b.

¹³⁴ Id., *ibid.*, 94-96, f. 180 rb-va.

¹³⁵ « Hanc autem mediam universi regionem sensibilemve mundum philosophi suo more, pro mole et complexione quatuor elementorum: ignis, aeris, aquae et terrae sumentes, centrum mundi appellant : propterea quod nihil illi subiaceat et nullum universi corpus ei localiter subsit. », Id., *ibid.*, 97, f. 180 va.

¹³⁶ « Sit C velut obscurus orbis terrae, cui nihil subsit, id est ut centrum universi et extrema quaedam atque ima mundi regio. Sit vero orbis B, in circumferentia media per quem nobis praestantiorum trium elementorum moles et complexio designetur [...] mediam universi regionem inter caelum et terram, quae est locus animae adhuc in carne et corpore viventium. Sit autem tertius orbis A, in suprema circumferentia per quem intelligo ipsam omnium coelorum spissitudinem [...] Hic orbis A est velut suprema universi regio seu locus mansio et accubitus verae beatitudinis in qua felices animae vel statim e corpore per mortem solutae, vel e purgatorio carcere liberatae conmigrant. », Id., *ibid.*, 98, f. 180 vb.

¹³⁷ Id., *ibid.*, 99, f. 181 ra.

¹³⁸ Id., *ibid.*, 107-109, f. 182 ra-b.

¹³⁹ « At vero in Apocalipsi dicitur mors et infernus non erunt ampliusque prima abierunt. Dicimus id sacrum eloquium nequaquam ita intelligendum esse, quasi temporarius sit infernus et nonnunquam tollendum [...] semper enim manebit infernus semperque eius inextinguibilis et intensissimus ignis...», Id., *ibid.*, 110, f. 182 va.

avant de récapituler les dix conclusions, la consummation du monde par le feu qui est l'instrument de la colère de Dieu. C'est que tant les cieux que notre monde ont été habités par le péché : celui des anges et le nôtre. Or de cette déchéance, il ne devra rester aucune scorie et cela concerne tant l'espace que le temps puisque le siècle doit passer¹⁴⁰. Seul ce qui aura été purifié par le feu divin demeurera pour l'éternité. Pour terminer sur une note de louange, Bovelles propose un grand schéma final faisant correspondre à chaque demande du notre père un chœur angélique et dans sa bouche un verset de psaume.

Venons-en maintenant aux traités de 1551-1552. Nous passerons plus vite sur le premier consacré à l'immortalité de l'âme dont le propos philosophique n'est pas directement eschatologique. Il est résumé, ainsi d'ailleurs que celui des traités sur la résurrection, par l'image liminaire plaçant l'âme entre deux inscriptions situées chacune sous un des grands luminaires, tandis que la mort figurée par deux squelettes atteint le corps de sa flèche, mais ne saurait menacer l'âme de sa flèche brisée. La première inscription porte : « Par l'entéléchie de l'intelligence, est prouvée l'immortalité de l'âme », et la seconde : « Par la puissance sensible, il est prouvé que l'âme immortelle doit retourner dans son corps¹⁴¹ ». Il met en scène le dialogue entre un Eduen et un Druide supposé porteur d'une sagesse philosophique ancestrale¹⁴². L'Eduen qui l'interroge préfère au cataplasme des autorités, des arguments de raison qui de manière plus chirurgicale, puissent guérir son âme de ses doutes sur son immortalité. Or le plébéien le plus rude ne saurait ignorer sa dignité supérieure à celle de tout animal, du fait de son âme rationnelle¹⁴³.

¹⁴⁰ « Angelorum enim prima illi et antiquissima fons omnis alterius peccati, superbia minime in huius mundi elementis, sed in caelis ab origine mundi conflata: illos nimirum coelesti exutos principatu in huius mundi elementa deiecit. Omnen igitur corpoream et visibilem universi machinam ex quatuor elementis et omni eorum plenitudine et ex numerosa coelestium globorum harmonia aggregatam, liquet ab supremi iudicii igne penitus resolvendam, praesensque seculum cosummandum per ignem. », Id., *ibid.*, 111, f. 182 va-b.

¹⁴¹ « Per endelechiam intelligentiae anima immortalis esse probatur. Per sensitivam vim, anima immortalis in corpus reditura probatur », Charles de Bovelles, *De immortalitate animae*, Lyon, 1552, f. 4.

¹⁴² Sur cette mise en scène Cf., Anne-Hélène Klinger-Dollé : « Quand les druides tracent des figures : Antiquités nationales et *prisca theologia* dans le dialogue *De animae immortalitate* de Charles de Bovelles (1479-1567) », *Anabases*, 17(2013), p. 149-162.

¹⁴³ « Intelligo quidem per id hominem nosse animam suam, non solum hunc a limine aut perfunctorie, scire se sub cute animam habere: quoniam plebeius nemo tam bestia est, et inops sensus, qui nesciat se esse hominem: leone et quovis animante digniorem, idest compotem rationalis animae et participem rationis. », Charles de Bovelles, *De immortalitate animae*, Lyon, 1552, f. 11-12.

