

“ Le nom, (l’âme) et le lieu. Autour de La Naissance du  
purgatoire de Jacques Le Goff ”

Jérôme Baschet

► To cite this version:

Jérôme Baschet. “ Le nom, (l’âme) et le lieu. Autour de La Naissance du purgatoire de Jacques Le Goff ”. Guillaume Cuchet (dir.), Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d’un dogme, pp.19-35, 2012. halshs-03104520

HAL Id: halshs-03104520

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03104520>

Submitted on 22 Feb 2021

**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.

Paru dans Guillaume Cuchet (dir.), *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 19-35.

Jérôme Baschet (EHESS)

## LE NOM, (L'ÂME) ET LE LIEU.

### **Autour de *La naissance du Purgatoire* de Jacques Le Goff**

Sans être en mesure de proposer une réflexion d'ensemble sur l'apport du livre de Jacques Le Goff, je m'y réfère ici, d'abord en manière d'hommage, mais aussi parce que je crois utile de revenir sur un aspect central des enjeux de *La naissance du purgatoire*. Le livre de Jacques Le Goff est, on le sait, un défi lancé à une approche anhistorique des doctrines chrétiennes, mais aussi à une vision linéaire de l'histoire, conçue comme déploiement inexorable d'une potentialité initiale. Faire droit à la complexité des temporalités historiques le conduit au contraire à être attentif aux déplacements d'équilibre, sous les apparentes continuités, et surtout à mettre en évidence une césure majeure. C'est la naissance du purgatoire, dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle et plus précisément dans les années 1170-1180, que marque une invention linguistique, le passage de l'adjectif *purgatorius* au substantif *purgatorium*. L'apparition du nom accompagne et révèle l'émergence du purgatoire comme lieu propre, entre enfer et paradis. L'audace tient à l'apparente disproportion entre l'indice, infime – un changement de lettre –, et sa signification historique, immense : c'est le « signe d'une évolution capitale des croyances concernant l'au-delà », qualifiée de « révolutionnaire » et liée à « une mutation profonde de société »<sup>1</sup>. Il s'agit donc de privilégier la rupture sans nier de lentes et insensibles évolutions séculaires, et tout en inscrivant la doctrine dans une perspective d'histoire globale, dont Jacques Le Goff avoue ne s'être jamais autant approché que dans ce livre.

On comprend que ces deux aspects se soient heurtés à bien des réticences ; et les critiques n'ont pas manqué de faire valoir que Jacques Le Goff surestimait la rupture et minimisait les aspects déjà présents antérieurement (auxquels il consacre pourtant les cent cinquante pages de sa première partie). A cet égard et pour éviter toute équivoque, il faut redire que la purgation après la mort et l'efficacité des suffrages pour les défunts sont absolument claires chez Augustin, que les visions de l'au-delà du haut Moyen Âge

décrivent des lieux où les âmes sont purifiées, ou encore que la pratique des suffrages pour les morts, orchestrée liturgiquement, devient dans le monde clunisien un aspect central de la vie monastique et de son articulation avec les groupes aristocratiques. Alors, qu'est-ce qui est vraiment nouveau au XII<sup>e</sup> siècle ? A la démonstration de Jacques Le Goff, je voudrais tenter d'apporter un complément, en me situant *autour* du purgatoire, c'est-à-dire en examinant certaines questions relatives aux conceptions de l'au-delà dans son ensemble.

Jacques Le Goff a lui-même inscrit la naissance du purgatoire dans une perspective plus ample. C'est une « profonde réorganisation de la géographie de l'au-delà » qui s'accomplit au cours du XII<sup>e</sup> siècle ; « c'est à un grand remaniement cartographique que se livre, entre 1150 et 1300, la chrétienté sur terre et dans l'au-delà »<sup>2</sup>. Son étude consacrée aux limbes a du reste mis en évidence un phénomène parallèle à celui qui concerne le feu purgatoire : dans une première période, ni le limbe des patriarches ni celui des enfants (morts sans baptême) n'existent comme lieux spécifiques, dissociés de l'enfer ; puis, apparaissent, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, des expressions telles que « *limbus inferni* » et finalement « *limbus* » seul, soit une transformation sémantique indiquant l'émergence des deux limbes comme lieux spécifiques<sup>3</sup>. La naissance du purgatoire et l'affirmation concomitante des limbes sont les manifestations les plus visibles d'un même « processus de spatialisation de la pensée »<sup>4</sup> : on reformule des notions qui existaient antérieurement mais qui, s'incarnant désormais dans un nom et dans un lieu, sont susceptibles d'acquérir une présence imaginaire plus nette et une efficacité sociale accrue.

L'hypothèse proposée ici consistera à tenter de généraliser ce processus d'émergence des lieux destinées aux âmes après la mort<sup>5</sup>. Plus qu'une « réorganisation de la géographie de l'au-delà », les transformations du XII<sup>e</sup> siècle ne marqueraient-elles pas la véritable *naissance d'une géographie de l'au-delà* ? Ou, pour mieux dire, d'une *topographie* de l'au-delà, car le terme de « géographie » suggère une conception homogène de l'espace, qui est sans pertinence pour le Moyen Âge (de sorte que l'au-delà ne saurait constituer un ensemble spatialement unifié mais, au mieux, une conjonction de lieux)<sup>6</sup>. Devra-t-on alors évoquer une naissance de l'au-delà comme ensemble structuré de lieux ? Afin de ne pas paraître ignorer la tradition des visions de l'au-delà<sup>7</sup>, précisons que ce qui émerge alors c'est la possibilité d'assumer, par des énoncés théologiquement fondés, une représentation clairement localisée de l'au-delà des âmes. C'est là une véri-

table nouveauté qui entraîne une reformulation des conceptions préexistantes, aussi proches qu'elles aient pu être, par exemple, de ce que sera ensuite le purgatoire. Les transformations du XII<sup>e</sup> siècle peuvent être caractérisées d'une triple manière : localisation, discrétisation et fonctionnalisation de l'au-delà des âmes. Elles supposent, comme on va tenter de le montrer, l'élimination des conceptions théologiques anciennes qui imposaient une représentation indéfinie et non-localisée du devenir des âmes séparées. Ces conceptions ont trait pour une part au temps, pour une autre au lieu.

*Question de temps : la dilation jusqu'au Jugement dernier*

Bien que la préoccupation pour le sort de l'âme au lendemain de la mort soit d'emblée très présente, les chrétiens de l'Antiquité tardive s'inscrivent surtout dans l'attente du Jugement dernier<sup>8</sup>. Il paraît alors difficile, et peut-être inutile, de chercher à trop préciser le devenir de l'âme au lendemain de la mort, même si le sort de la catégorie intermédiaire des « pas vraiment mauvais » (*non valde mali*) préoccupe particulièrement Augustin. Ainsi, dans l'*Enchiridion*, il indique que les âmes sont conduites après la mort dans de mystérieux dépôts (*in abditis receptaculis*) dont on ne sait pas grand chose<sup>9</sup>. Ce ne sont pas des lieux neutres, car l'âme y connaît déjà joie ou souffrance ; mais il ne peut s'agir ni du Royaume céleste ni de la Géhenne, car l'âme ne saurait résider dans ces lieux corporels, où il n'est possible d'accéder qu'après les sentences du Jugement dernier. Telle est la conception de la dilation qu'Augustin lègue au Moyen Âge, selon laquelle les âmes ne peuvent connaître leur sort définitif qu'après la résurrection et le Jugement dernier.

Une première transformation intervient avec Grégoire le Grand, qui abandonne partiellement la dilation : les âmes bienheureuses accèdent dès la mort au ciel, et celles des « iniques » à l'enfer<sup>10</sup>. Il s'écarte ainsi d'Augustin, en admettant que des âmes incorporelles puissent accéder à des lieux corporels (il prend appui sur le cas des esprits diaboliques souffrant dans le feu matériel de l'enfer). Mais l'accès à ces lieux ne concerne pas toutes les âmes : seuls les parfaits (*perfectorum iustorum animae*) vont au ciel, tandis que les simples justes (*animae iustorum*) doivent attendre, condamnés à un délai dont le sens n'est pas davantage précisé, mais dont rien ne dit qu'il ait un caractère d'épreuve purgatoire. Il est probable qu'il faille relier cette distinction à la définition des quatre groupes d'hommes lors du Jugement dernier selon Grégoire : les parfaits sauvés

sans être jugés (qui vont sans doute d'emblée au ciel) ; les justes jugés et sauvés (qui, pour cela même, attendent le Jugement avant d'accéder au ciel) ; les infidèles damnés sans jugement ; les pécheurs jugés et damnés (bien que Grégoire ne le dise pas, on peut penser qu'ils sont dans une situation similaire à celle des justes, en attente de plonger dans le feu matériel de la Géhenne). Bref, la dilation est sans objet pour les cas extrêmes, infidèles et parfaits, dont le sort n'a pas besoin du Jugement dernier pour être tranché ; mais ceci laisse entendre que la dilation reste le lot de la masse des chrétiens ordinaires.

En 688, Julien de Tolède compose son *Prognosticon*, un patchwork d'extraits d'Augustin et de Grégoire, mais fort novateur dans la mesure où le livre II est spécifiquement consacré au sort de l'âme entre la mort et le Jugement<sup>11</sup>. Il y écarte soigneusement tous les passages qui pourraient, y compris chez Grégoire, évoquer la dilation ou des situations d'attente des âmes séparées. Julien de Tolède semble avoir résolu les problèmes sans les avoir posés, en esquivant toutes les difficultés. Ses choix sont significatifs d'une évolution en cours, mais c'est une voie qui ne pourra être retenue, dès lors que se fera jour une exigence de clarification plus poussée.

On pourrait évoquer d'autres auteurs du haut Moyen Âge, mais il suffira ici d'indiquer combien la dilation demeure présente au début du XII<sup>e</sup> siècle. Selon l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis, seuls les parfaits accèdent dès la mort au ciel et à la contemplation de Dieu, tandis que les simples justes bénéficient d'une joie spirituelle (*in aliquod spirituale gaudium*), dans des demeures très agréables<sup>12</sup>. Vers 1131-1137, Hugues de Saint-Victor raisonne encore, dans son *De sacramentis*, dans le cadre des conceptions grégoriennes : les âmes des parfaits vont sans délai au ciel, tandis que celles des scélérats vont en enfer<sup>13</sup>. Le maître victorin s'interroge davantage sur les cas intermédiaires : puisque les justes imparfaits ne vont pas d'emblée au ciel, ne doit-on pas concevoir pour les mauvais, inférieurs en malice aux scélérats, un sort particulier en attendant le Jugement ? Hugues avoue qu'on ne sait en quel lieu ils se trouvent, mais il est clair qu'ils ne sont pas dans l'enfer proprement dit. Il n'y a pourtant aucune incertitude quant à leur sort final : ces *animae damnandorum* seront vouées, après le Jugement, aux flammes éternelles. Il y a donc, conformément aux quatre catégories d'hommes lors du Jugement dernier selon Grégoire, deux catégories intermédiaires dont le statut tient à la nécessité d'attendre les sentences définitives du Jugement (et non à une exigence de pu-

rification). On voit ainsi comment la question de la dilation pèse encore dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Or, cette attente généralisée, collective, indépendante des mérites ou des démérites de chacun – une attente inscrite dans le plan global de l’histoire du salut – empêche de faire place à une attente particularisée, indexée sur les mérites ou les démérites de chacun.

Puis, une transformation décisive est due aux théologiens parisiens<sup>14</sup>. Si l’idée d’une évaluation de l’âme juste après la mort avait commencé à émerger chez Césaire d’Arles et Grégoire le Grand, elle était toutefois restée peu formalisée et ne prenait pas le nom de « jugement ». Malgré l’abondance des témoignages visionnaires (depuis Grégoire et après lui), Honorius Augustodunensis et Hugues de Saint-Victor se contentent encore d’évoquer la présence simultanée des anges et des démons au moment de la mort, mais n’insistent pas davantage sur les modalités de l’évaluation (ou du combat). L’innovation théologique peut être située dans le second quart du XII<sup>e</sup> siècle. C’est sans doute dans le *Commentaire de l’Épître aux Romains* de Pierre Abélard (1135-1137) et dans le *Commentaire de l’Épître aux Thessaloniens* de Robert de Melun (1145-1155) que l’on trouve, pour la première fois, le terme de *iudicium* utilisé aussi bien pour désigner le jugement de l’âme que le Jugement dernier<sup>15</sup>. Les deux jugements se trouvent dès lors pensés dans leurs rapports mutuels, pour en marquer tout à la fois les différences et les complémentarités. En parlant d’un *duplex Adventus*, pour qualifier la venue du Christ jugeant chaque âme lors de la mort, puis l’humanité à la fin des Temps, Robert de Melun marque le statut éminent reconnu au jugement de l’âme, sans pour autant minimiser l’importance du Jugement final. Le résultat est clair, et Richard de Saint-Victor l’énonce sans hésiter, à la même date, dans son *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio* (1145-1155) : tous les hommes en arrivant au Jugement dernier auront déjà été jugés (*iam iudicati*), ce qui ne revient pas pour autant à rendre inutile le Jugement final<sup>16</sup>. La distinction des quatre catégories d’hommes selon Grégoire le Grand a, dès lors, perdu toute pertinence, et avec elle le maintien de la dilation. Reste à en tirer les conséquences quant aux séjours des âmes dans l’au-delà.

#### *Question de lieu : petite révolution dans le monde des âmes*

Revenons au point de départ, pour évoquer cette fois la question du lieu. Une autre raison du flou maintenu par Augustin quant à la situation avant le Jugement dernier tient

au fait que l'âme, d'essence spirituelle, ne saurait être tourmentée dans le feu matériel de la Géhenne. Le *De Genesi ad litteram* est à cet égard très clair : l'âme ne peut pas être contenue dans un lieu corporel, mais uniquement en un lieu de même nature qu'elle, c'est-à-dire un lieu spirituel fait à la semblance des corps (de fait, l'âme, tout en étant parfaitement incorporelle, est dotée d'une *similitudo corporis* ; c'est ce qui permet de rendre compte des images mentales, visionnaires ou oniriques, qui ont l'apparence des corps et des lieux, sans être dotées d'aucune corporéité)<sup>17</sup>.

Voilà une question fort débattue par les théologiens médiévaux : les âmes séparées peuvent-elles être en un lieu ? En fait, ce problème concerne tous les êtres incorporels, à commencer par Dieu, qui est dit *illocalis*, parce qu'il est à la fois partout et nulle part, l'essence divine échappant à toute dimension spatiale autant qu'à la temporalité<sup>18</sup>. Mais, alors que le caractère non localisable de Dieu constitue un énoncé stable, on assiste, s'agissant de l'âme, à un renversement complet de la doctrine<sup>19</sup>. Le point de départ est clair : ce que l'on dit de Dieu, non localisé parce que non corporel, vaut aussi pour l'âme. C'est un axiome, pour Boèce par exemple, que les êtres incorporels n'ont pas de lieu<sup>20</sup>. De même, Raban Maur, suivant Augustin, affirme que l'âme, étant incorporelle, est dépourvue de toute dimension (elle n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur)<sup>21</sup>. Par conséquent, on ne peut ni dire que l'âme est située en un lieu, ni qu'elle se meut à travers les lieux<sup>22</sup>. Bref, l'âme n'ayant aucune étendue, ne saurait être contenue dans un lieu ; elle est, comme Dieu, *illocalis*

Le *Proslogion* d'Anselme de Canterbury, composé en 1078, est un bon témoin du poids de la tradition et des transformations en cours. Il admet que les esprits créés sont incircons crits, comme Dieu<sup>23</sup>. Mais, soucieux de mettre en évidence les caractères spécifiques de la divinité, il affirme que l'incirconscription divine est d'une nature différente de celle des esprits (car seul Dieu est partout). Il conclut que, si Dieu est totalement incircons crit et les corps totalement circons crits, les esprits (notamment l'âme séparée) sont à la fois circons crits et incircons crits. La raison qu'il invoque – la capacité à être quelque part et ailleurs en même temps, mais non partout – ne sera pas retenue par la suite. On observe pourtant, chez Anselme, un glissement remarquable, puisque les caractères des esprits créés, au regard du lieu, s'y distinguent de ceux de Dieu, quoique de manière encore partielle. Anselme crée un écart entre Dieu et l'âme, mais ne peut se résoudre à qualifier pleinement l'esprit créé de *circumscri ptus* ou *localis*.

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, la tradition augustinienne est si forte qu'Honorius Augustodunensis exclut de situer les âmes des justes ou des damnés dans des lieux corporels, au motif de l'incompatibilité entre l'esprit créé et le lieu<sup>24</sup>. Il qualifie donc de *locus spiritualis* l'enfer où séjournent les âmes séparées, de même que le paradis des élus<sup>25</sup>. Les âmes incorporelles ne peuvent être dans un lieu corporel, mais seulement, conformément à la pensée d'Augustin à laquelle Honorius se réfère nettement, en un lieu spirituel à la semblance des corps. De même, dans le *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianum* d'Abélard, le chrétien reprend l'argument d'une incompatibilité entre l'âme et le lieu : privée de corps, l'âme ne peut être en un lieu ni se mouvoir localement, de sorte qu'on ne voit guère comment elle pourrait être affectée par des éléments corporels, comme le feu de la Géhenne. Il faut donc concevoir ce que l'on dit du sort des âmes, notamment dans la Parabole de Lazare, « *mistiche magis quam corporaliter* »<sup>26</sup>. C'est cette même conception augustinienne qu'Aelred de Rievaulx s'emploie encore à démontrer, vers 1165, au disciple du *Dialogus de anima* - lequel a manifestement du mal à admettre qu'il est impossible de situer l'âme en un lieu (réticence particulièrement intéressante pour nous). Suivant Augustin dans son commentaire de la Parabole de Lazare, il souligne que tout ce qui y est décrit, le feu et les âmes notamment, est incorporel, bien qu'ayant une similitude corporelle<sup>27</sup>.

Cette fois, c'est Hugues de Saint-Victor qui paraît accomplir le basculement décisif. Au livre I du *De sacramentis*, il commence par rappeler l'opinion de ceux qui s'en tiennent à une stricte incompatibilité entre l'esprit et le lieu. Puis, il affirme, par comparaison avec les caractères de Dieu, que l'esprit créé ne possède aucune dimension et ne peut donc pas être circonscrit (*circumscriptus*) en un lieu, mais il souligne qu'il est cependant délimité (*definitus*) par un lieu, puisque, étant présent quelque part, il ne peut être en même temps ailleurs<sup>28</sup>. L'esprit créé peut être qualifié de « *localis* », s'éloignant ainsi de Dieu et se rapprochant des corps, bien qu'il ne soit pas circonscrit dans le lieu comme ces derniers. Hugues reconnaît du reste qu'il développe, sur ce point très discuté, une opinion qui heurte les théories admises<sup>29</sup>. Au même moment, une *Summa Sententiarum* anonyme affronte la même difficulté. Pour affirmer le caractère local des esprits créés, l'auteur heurte frontalement l'autorité d'Augustin, grand défenseur de l'incommensurabilité de l'âme et du lieu, et déploie une argumentation peut-être plus forte encore que celle de Hugues de Saint-Victor : l'esprit n'a pas de dimension, mais il a



néanmoins une limite, un terme (*terminus*); étant ici et non ailleurs, il est localisé, bien qu'il ne crée pas d'étendue dans le lieu<sup>30</sup>.

S'agissant des âmes séparées dans l'au-delà, Hugues maintient, on l'a dit, une dilution partielle, héritée de Grégoire le Grand. Toutefois, il admet, comme ce dernier, que certaines âmes accèdent d'emblée à des lieux matériels, s'opposant à ceux qui, comme Honorius, en reviennent à l'idée d'un accès des âmes à des lieux spirituels. Il mentionne l'argument classique d'une incompatibilité entre âme spirituelle et lieu corporel<sup>31</sup>. Le fait qu'il ait lui-même, au livre I, admis le caractère localisable de l'âme montre bien les enjeux de telles préoccupations. Il lui reste cependant à aller plus loin que la simple affirmation de l'argument grégorien des esprits diaboliques punis dans le feu matériel de la Géhenne, en tentant de montrer de quelle manière le châtiment d'une âme par le feu matériel est possible. Hugues développe alors une réflexion sur le *sensus animae*, montrant que l'âme est dotée d'un sens du toucher aussi agile que celui de la vue, c'est-à-dire capable d'agir à distance. Pour l'âme, voir c'est toucher, et par conséquent voir, c'est ouvrir la possibilité d'une souffrance. Mais Hugues note alors qu'il n'est guère possible de parler de distance entre l'âme séparée et l'instrument de sa souffrance, puisqu'elle ne possède aucune dimension. Le raisonnement se bloque ici et Hugues n'a d'autre recours que d'en appeler à la nécessité de croire. Ainsi, alors même qu'il postule l'existence du châtiment corporel des âmes, il peine à en rendre compte, montrant ainsi que l'incompatibilité initiale entre l'âme et le lieu n'est pas aisée à surmonter.

Le *De Sacramentis* de Hugues, comme la *Summa Sententiarum* de son disciple, sont largement mis à contribution par Pierre Lombard. Le *Liber Sententiarum* (1155-1158) donne toutefois à cette question une ampleur et une solidité d'argumentation nouvelles. Dans la distinction 37 du livre I, consacrée au rapport entre Dieu et les choses créées, il souligne l'ubiquité de Dieu (*non localis*), ce qui implique de définir en quoi consiste le fait d'être *localis* : « il existe dans l'Écriture deux manières d'affirmer que quelque chose est localisé et circonscriptible : ou bien parce que, possédant comme le corps une dimension de longueur, de largeur et de profondeur, il crée dans le lieu une distance, ou bien parce qu'il est défini et déterminé par un lieu, de sorte que, étant quelque part, on ne peut dire qu'il est partout : et ceci concerne non seulement le corps, mais aussi tout esprit créé »<sup>32</sup>. Il s'ensuit que tout corps peut être dit localisé, selon les deux sens définis par Pierre, que l'esprit créé est localisé selon l'une des acceptions,

mais non selon l'autre (il est quelque part, parce qu'il n'est pas partout; mais il ne possède nulle dimension et ne crée aucune étendue dans son lieu); et enfin que l'essence divine échappe aux deux manières d'être localisé, et peut donc, seule, bénéficier du titre de *inlocalis*. Pierre Lombard parvient ainsi à maintenir un aspect de la rhétorique augustinienne qui place l'âme en position intermédiaire entre Dieu et le corps, mais l'inversion sur le fond – qui conduit à considérer l'esprit créé comme *localis* et *circumscribibilis* – est nettement consolidée.

On constate donc, en ce qui concerne la conception de la relation entre être spirituel et dimension locale, une transformation remarquable : à l'encontre des arguments augustinien, encore forts au début du XII<sup>e</sup> siècle, on fait valoir que l'esprit est soumis à la dimension locale, alors même qu'il ne possède ni dimension, ni étendue. Sans doute, ces affirmations sont-elles produites dans le cadre d'une réflexion sur la divinité, qui conduit à formuler une hiérarchie ternaire Dieu/âme/corps. Il s'agit là d'une structure ancienne, déjà utilisée par Augustin, lorsqu'il affirme que Dieu ne se meut ni dans le temps, ni dans le lieu, tandis qu'il meut l'esprit créé dans le temps, mais non dans le lieu, et meut le corps à la fois dans le temps et le lieu<sup>33</sup>. L'esprit créé (telle l'âme) se trouve déjà en position intermédiaire entre Dieu et le corps. Mais, dans la tripartition augustinienne, l'âme est, en ce qui concerne la dimension locale, du même côté que Dieu, dont elle se distingue en revanche par sa mutabilité temporelle. Les conceptions nouvelles des théologiens du XII<sup>e</sup> siècle renforcent donc la différenciation entre Dieu et l'âme, qui investit aussi la relation au lieu. Désormais, Dieu seul est hors-lieu; l'âme, elle, devient *localis*, même si elle ne saurait l'être au même titre que le corps.

Pourtant, Pierre Lombard n'applique pas ces conceptions à la compréhension du sort de l'âme séparée après la mort. Sur ce point, traité succinctement, le Maître des Sentences s'en tient pour l'essentiel aux *receptacula* d'Augustin<sup>34</sup>. On constate donc, vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, une étrange situation. Les éléments d'une clarification des conceptions du sort des âmes séparées s'accumulent dans le second quart du XII<sup>e</sup> siècle : à la formalisation théologique d'un jugement de l'âme, s'ajoute la reconnaissance du caractère localisé des âmes. Par ailleurs, les nécessités sociales de la justice de l'au-delà incitent Hugues de Saint-Victor à postuler fermement le caractère corporel des séjours des âmes séparées, mais il ne parvient pas à en rendre compte selon les termes de sa raison et capitule au rappel de l'absence de dimension de l'âme<sup>35</sup>. Il semble donc que

Hugues de Saint-Victor fasse sauter l'obstacle du lieu (en admettant le caractère *localis* de l'âme), sans parvenir à se débarrasser entièrement de l'obstacle temporel (la dilation), tandis qu'Abélard réduit l'obstacle temporel (en nommant *iudicium* l'évaluation subie lors de la mort), sans se défaire de l'obstacle du lieu (l'âme reste pour lui *illocalis*).

Après ces innovations décisives mais toujours partielles, c'est dans le dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle que les pièces du puzzle paraissent s'assembler. On élimine alors toutes les situations liées à l'attente de la résurrection et du Jugement dernier. Dans les textes des années 1170 et surtout avec Pierre le Chantre, à la fin du siècle, on peut affirmer sans ambages que les âmes accèdent directement aux deux lieux définitifs que sont l'enfer et le paradis, à moins qu'un temps fonctionnel de purification n'impose un séjour dans le purgatoire<sup>36</sup>. N'existent plus, pour les fidèles baptisés, que ces trois possibilités. La dilation est abandonnée ; l'adéquation des âmes à des lieux corporels est admise ; le purgatoire peut prendre sa forme propre.

#### *Lenteur et ambiguïtés du basculement*

On évoquera encore quelques textes, afin de rappeler la lenteur de l'émergence du purgatoire et de préciser comment les aspects évoqués jusqu'ici s'y relient. Il est évident que de nombreux textes, dès le Haut Moyen Âge, utilisent le terme *locus* à propos de l'au-delà des âmes. Ainsi, la vision de Drythelm, rapportée par Bède vers 735, évoque le « *locus in quo examinandae et castigandae sunt animae* »<sup>37</sup>. Dans cette vallée, mi glacée, mi brûlante, les âmes de ceux qui ne se sont repentis qu'au moment de la mort ou n'ont pas corrigés leurs fautes avant de mourir sont châtiées et examinées ; elles en seront libérées lors du Jugement dernier, ou avant si les suffrages des vivants leurs viennent en aide. Selon Jacques Le Goff, beaucoup d'aspects importants pour la préhistoire du purgatoire sont présents ici, mais d'autres manquent, notamment le vocabulaire de la purgation. Surtout, la vision présente quatre lieux : un lieu de châtiments temporaires, dont les occupants seront libérés au plus tard au Jugement dernier, un enfer éternel, un lieu fleuri où les justes attendent le Jugement dernier, le Royaume des cieux où seuls les parfaits entrent immédiatement. On est donc dans un système où l'attente du Jugement dernier pèse d'un poids fort, y compris sur le statut des âmes soumises à la purgation. On est même très proche du schéma des quatre groupes d'hommes inspiré par Grégoire le Grand, à ceci près que, au lieu des *iudicandi et damnandi*, nous voyons ici

des châtements d'attente qui ouvrent la porte du ciel. Surtout, le principal écart par rapport au futur purgatoire demeure : la purgation *post mortem* reste enveloppée dans une problématique de la dilation. L'attente eschatologique ne permet pas de faire apparaître le sort des âmes se purifiant après la mort comme une situation intermédiaire spécifique.

Mais revenons à Paris au XII<sup>e</sup> siècle, pour souligner l'ambiguïté qui règne chez les théologiens du « presque-purgatoire ». Hugues de Saint-Victor évoque la peine de ceux qui « sont torturés pour un temps afin d'être purgés ». Mais « le *lieu* où l'on subit cette peine n'est pas du tout *déterminé* » ; il souligne alors l'opinion de ceux qui, tel Grégoire, évoquent une purgation sur terre, puis avoue qu'il est difficile de savoir si les peines sont appliquées en d'autres lieux<sup>38</sup>. On peut donc admettre théologiquement que les âmes sont *localisées*, tout en reconnaissant qu'elles ne sont pas *localisables* à nos yeux. En 1142-1144, le *Livre des Sentences* de Robert Pullus (l'inventeur du terme *transsubstantiatio*, ce qui rappelle que les innovations linguistiques concernant l'au-delà s'inscrivent dans un processus plus ample), permet d'observer une situation semblable, mais plus intéressante encore. Le théologien admet clairement l'existence des *loca purgatoria*. « Où sont ceux qui doivent faire pénitence après la mort ? Dans les lieux purgatoires ». Mais, poursuit Pullus, « où sont ces lieux ? Je ne sais pas encore »<sup>39</sup>. L'auteur précise qu'ils ne peuvent être situés ni au ciel, qui exclut tout mal, ni en enfer, qui exclut tout bien. Dès lors, la place des lieux purgatoires, qui se cherche encore, est définie en creux, par différenciation avec les autres localisations évoquées, le ciel et l'enfer. C'est pourquoi Jean-Claude Bonne a pu souligner que les propos de Robert Pullus valaient comme « reconnaissance effective du Purgatoire, sans qu'il soit pourtant affirmé catégoriquement »<sup>40</sup>. Pullus a bien la conscience d'un « *tertius locus* » - l'expression est de lui -, sans savoir encore où le placer. Il y a chez lui un purgatoire « virtuel », unifié, localisé, mais non localisable. Le lieu sans le nom.

Dans les mêmes années (1146), Otton de Freising, évoque, dans sa *Chronique*, un « lieu purgatoire » (au singulier – *apud locum purgatorium* –, contrairement à la mention alors fréquente des *loca purgatoria*) et le situe près des enfers mais hors de l'enfer inférieur. Elizabeth Mégier y voit un acquis important et suggère qu'Otton était bien informé des discussions en cours, du fait de son appartenance à l'ordre cistercien et de ses études à Paris, notamment auprès de Hugues de Saint-Victor<sup>41</sup>. Toutefois, on observe que ce lieu combine plusieurs fonctions distinctes. Otton souligne que sa fonction pur-

gatoire prendra fin lors du Jugement dernier, mais que ses autres *offices* demeureront : le châtement plus léger des pécheurs moins mauvais et l'accueil des enfants morts sans baptême. Ce *locus purgatorius* est en fait un enfer supérieur qui inclut aussi le limbe des enfants. Sa spécialisation fonctionnelle est encore loin d'être assurée.

Le sermon de Pierre le Chantre (vers 1170-1180), où Jacques Le Goff repère la première occurrence du substantif *purgatorium*, appelle ici une brève remarque, en forme de question. Si l'on peut supposer qu'il fait écho aux réflexions alors développées par les maîtres des écoles parisiennes, il faut observer que ce sermon n'est pas spécifiquement consacré aux fins dernières. C'est un sermon pour la dédicace de l'église, où le purgatoire se glisse sur le fil des métaphores. Le Mangeur y opère une comparaison classique entre la construction d'une ville (la Jérusalem des Psaumes) et l'édification de la Jérusalem céleste dont les fidèles sont les « pierres vivantes ». Trois phases sont distinguées : l'extraction des pierres de la carrière ; la taille et le polissage des pierres ; la pose, enfin. La première est comparée à la mort et à la séparation de l'âme et du corps ; la seconde au passage « *in purgatorio* » (dans le Purgatoire : le voici !) ; la troisième à l'entrée dans le paradis<sup>42</sup>. Ce sermon relève donc, avec tant d'autres textes, de cette ecclésiologie architecturale, récemment mise en lumière par Dominique Iogna-Prat<sup>43</sup>. Rien ne permet d'affirmer que Pierre le Mangeur est effectivement le premier à utiliser le substantif *purgatorium*. Mais est-ce tout à fait un hasard si cette occurrence apparaît dans un tel contexte ? Ne serait-ce pas, entre autres raisons, parce que la purgation est assimilée à la taille d'une pierre servant à édifier un *lieu* – la cité céleste – que s'impose ici le substantif qui désigne, de façon univoque, le lieu de la purgation ? En tout cas, se croisent ici deux symptômes d'une même logique sociale de localisation : une ecclésiologie incarnée dans des lieux (de pierre) et l'affirmation d'une topographie de l'au-delà.

Encore faut-il souligner combien ce processus est complexe, fait d'indécisions, d'ambiguïtés, d'avancées et de reculs partiels. Ainsi, on peut rappeler que le purgatoire, même une fois inscrit dans un substantif et défini comme lieu corporel, conserve longtemps une localisation incertaine. Ainsi, dans le *De Universo* (1231-1236) de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, le purgatoire est bien un nom et un lieu, mais la question de savoir s'il s'agit d'un lieu spécifique (*propius*) reste délicate. Face aux incertitudes, Guillaume d'Auvergne opte pour le témoignage des visions et pour une localisation en plusieurs endroits de la terre – solution qui n'a pas l'avenir pour elle<sup>44</sup>. Chez Bonaven-

ture encore, dans son *Commentaire des Sentences* (1250-1256), la localisation du purgatoire fait difficulté. Il montre son attachement à une conception de la peine purgatoire en termes d'état, et bien que le purgatoire soit aussi un lieu, le théologien franciscain le qualifie de *locus indeterminatus*, « car tous ne sont pas purgés dans le même lieu, bien que probablement beaucoup le soient en un certain lieu »<sup>45</sup>. Ainsi, alors que certains auteurs d'avant 1170-1180 évoquaient un lieu sans nom, nous avons parfois, après cette date, un nom sans lieu (du moins sans lieu déterminé). La conjonction du nom et du lieu n'est pas absolue, bien que les deux processus – localisation et invention du substantif – relèvent d'une même dynamique et s'épaulent mutuellement.

C'est avec Albert le Grand (et son *De resurrectione*, vers 1246), puis Thomas d'Aquin (notamment dans la *Summa theologiae*, laissée inachevée à sa mort, en 1274), que les ambiguïtés paraissent levées. Ce dernier affirme clairement que le purgatoire est souterrain et contigu à l'enfer et que c'est le même feu qui y brûle (toutefois, une dispense divine peut autoriser une purgation en un lieu terrestre)<sup>46</sup>. C'est alors que s'affirme le système scolastique des cinq lieux de l'au-delà (pour les âmes), dont Albert, puis Thomas, donnent une explicitation exemplaire. Ils affirment la claire fonctionnalité de chaque lieu, qui correspond à un statut spécifique des âmes au regard des catégories de mérites et de démérites<sup>47</sup>. Thomas surtout s'emploie à repousser de nombreuses objections pour maintenir le chiffre intangible de cinq lieux - ni plus, ni moins. Ceci montre qu'il y a désormais un système des lieux de l'au-delà, pensé comme tel : celui des « *quinque receptacula animarum* » (Thomas ayant pris soin de vider le terme *receptacula* de ses connotations augustiniennes). Il est remarquable de constater que cet article de la *Summa* n'emploie aucun terme désignant l'au-delà de façon globale. Il n'existe aucune unité subsumant la diversité de ces cinq lieux ; mais du moins l'expression *quinque receptacula* produit-elle une forme d'articulation, qui souligne la cohérence de cet ensemble de lieux.

#### *Localisation des vivants, localisation des morts*

Il faut maintenant tenter de préciser la nature et les enjeux des transformations observées. Le point de basculement, au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, est étroitement lié à l'élimination de deux obstacles majeurs : la dilation qui repousse la détermination des situations non extrêmes jusqu'au Jugement dernier ; la difficulté de situer l'âme dans un lieu

corporel avant qu'elle ne soit réunie à son corps ressuscité. Cela permet une double clarification. Chaque âme se voit désormais attribuer, dès la mort, un lieu corporel précis, défini et monofonctionnel (par ce terme, on se réfère à une fonctionnalité liée strictement au statut personnel de chaque âme, et non à des nécessités universelles, comme l'attente de la fin des temps<sup>48</sup>). Les contours des lieux de l'au-delà se précisent, par élimination de la dualité entre situations d'attente et situations définitives, et par un phénomène de discrétisation fonctionnelle. Des lieux se dissocient les uns des autres, à la mesure de leur fonction propre, inscrite dans un substantif : le purgatoire, le limbe des Pères et le limbe des enfants. Tous correspondent à des situations qui existaient antérieurement, mais de façon mal différenciée. En s'inscrivant dans des lieux propres, et en se débarrassant d'une indétermination liée à l'attente du Jugement dernier, ces situations apparaissent désormais dans leurs spécificités. Dans le cas du purgatoire, les obstacles à surmonter étaient particulièrement nombreux : les peines purgatoires sont restées longtemps englobées dans la nébuleuse des situations d'attente liées au maintien de la dilation, à quoi il faut ajouter l'absence de mention scripturaire, ainsi que la difficulté à situer un lieu qui ne peut être ni au ciel, ni en enfer, et qu'il n'est pas sans inconvénient de situer sur terre. Mais, quelles que soient les importantes précisions apportées par les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, le basculement du XII<sup>e</sup> siècle est net : l'au-delà des âmes se constitue alors comme un ensemble de lieux corporels, discrets et fonctionnels.

La discrète révolution théologique qui, dans les années 1130-1150, fait passer les âmes d'*illocalis* à *localis* se répercute sur les représentations du sort collectif des âmes séparées. D'Augustin à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, par un processus lent et non-linéaire où s'entremêlent plusieurs strates, l'au-delà des âmes a glissé du statut de réalité *illocalis* – et donc de la plus extrême indéfinition topographique – à celui de réalité localisable (*localis*). Ce passage d'un au-delà des âmes comme « utopie » à une topographie structurée des lieux de l'au-delà est un changement important dans les représentations sociales. Alors que Dieu demeure l'unique hors-lieu, ordonnant l'ensemble des représentations de l'espace, le monde des âmes séparées passe théologiquement du statut de hors-lieu à celui de réalité topographique susceptible d'être balisée par des découpages fonctionnel et des frontières nettes.

Quel sens donner au fait que l'au-delà des âmes passe de l'indéfinition topographique à une claire structuration comme système de lieux ? Il est plus que tentant de re-

lier ce phénomène à la dominance spatiale du système féodal, bien mise en évidence par Alain Guerreau, ainsi qu'aux travaux de Michel Lauwers et Dominique Iogna-Prat, qui montrent le renversement dont font l'objet les conceptions chrétiennes initiales : on passe en effet d'une réticence à l'inscription spatiale du culte et des pratiques funéraires à une survalorisation des lieux de cultes et des lieux d'inhumations, devenus les pôles ordonnateurs des communautés villageoises ou urbaines, et plus largement du système ecclésial<sup>49</sup>. La localisation des âmes peut donc être considérée comme un aspect d'un processus beaucoup plus ample. Tandis que les morts (la partie morte des défunts) sont fixés dans des lieux devenus socialement fondateurs, les âmes (la partie vivante des défunts) se trouvent également impliquées dans une logique de localisation<sup>50</sup>.

L'architecturation du sacré, l'essor de la liturgie des défunts et la valorisation du cimetière consacré sont autant de marques de la structuration ecclésiale de la société. De même, l'inscription de l'au-delà dans cette logique de localisation apparaît, sans trop de peine, comme une accentuation de l'encadrement ecclésial de l'au-delà des âmes. Cet encadrement ecclésial de l'au-delà – déjà puissant antérieurement, en particulier dans le monde clunisien, mais encore intensifié par la localisation des âmes séparées – s'accomplit à travers deux phénomènes en apparence contradictoires : l'un est une séparation plus marquée entre le monde des vivants et celui des morts (le grand renfermement des morts errants)<sup>51</sup> ; l'autre est l'intégration de l'au-delà des âmes dans une logique de localisation qui ordonne aussi la société des vivants (la même conjonction entre localisation et institutionnalisation s'étend de l'ici-bas aux représentations de l'au-delà). Cette localisation de l'au-delà des âmes est tout à la fois un aboutissement de la dynamique d'investissement ecclésial sur l'au-delà et une condition de ses développements ultérieurs. La clarification théologique, spatiale et fonctionnelle, qui conduit à la naissance du purgatoire, accompagne et favorise une emprise croissante de l'institution ecclésiale sur l'au-delà. Comme l'a souligné Jacques Le Goff, le purgatoire soumet les âmes au *for* de l'Eglise et à la puissance des prêtres<sup>52</sup>. Cet aspect avait, on le sait, un bel avenir devant lui.

Tout en reprenant des éléments antérieurs, la mise en ordre théologique du XII<sup>e</sup> siècle a une portée forte. Elle permet de concentrer en un lieu corporel défini et spécifique les âmes séparées qui relèvent du *for* de l'Eglise et qui peuvent bénéficier de ses suffrages (surtout la messe). Un lieu où ces âmes ne soient pas mêlées à d'autres rele-



vant de situations différentes, ce qui permet de souligner la spécificité de la purification *post mortem* et de mieux faire valoir, par la localisation des représentations, l'efficacité de l'intervention ecclésiale. Un lieu qui ne puisse pas être confondu avec l'enfer (de façon à exclure les récits antérieurs qui semblaient admettre la possibilité d'une libération de l'enfer ou d'une mitigation des peines infernales). La naissance du purgatoire comme lieu et comme nom participe de l'emprise croissante de l'institution ecclésiale sur la société des XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Elle favorise une intégration plus poussée de l'au-delà des âmes dans le système ecclésial, ainsi qu'on pourra le constater avec l'essor concomitant du culte des âmes du purgatoire et de l'iconographie du troisième lieu, dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et, plus encore, au siècle d'Enguerrand Quarton<sup>53</sup>.

<sup>1</sup> Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981 (citations p. 489, 213, et 13).

<sup>2</sup> « Les limbes », dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 34, 1986, p. 151-173 (citation, p. 164) ; *La naissance*, op. cit., p. 14.

<sup>3</sup> J. Le Goff, « Les limbes », art. cité.

<sup>4</sup> J. Le Goff, *La naissance*, op. cit., p. 13.

<sup>5</sup> S'agissant de l'au-delà médiéval, il est indispensable de bien différencier les énoncés relatifs à l'au-delà temporaire des âmes séparées (des corps) et ceux qui concernent l'au-delà éternel, accueillant l'humanité dans l'unité retrouvée de l'âme et du corps ressuscité, après le Jugement dernier. On ne traite ici que de l'au-delà des âmes.

<sup>6</sup> Le Moyen Âge traite généralement l'étendue, non comme un espace homogène et indépendant des corps qu'il contient, mais comme un réseau de lieux, plus ou moins valorisés en fonction de ce qu'ils contiennent ; voir Alain Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans Neithard Bulst, Robert Descimon et Alain Guerreau (éds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1996, p. 85-101 et « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico », dans Enrico Castelnuovo et Giuseppe Sergi (éds.), *Arti e Storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, 2002, p. 201-239, ainsi que Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, 2006, p. 475-527.

<sup>7</sup> Les visions de l'au-delà en décrivent les paysages contrastés (voir Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1994). Mais cette « géographie » maintient de nombreuses ambiguïtés quant à la fonction et à l'articulation des lieux décrits. Surtout, le genre visionnaire suppose par nature une figurabilité, qui prend appui sur la théorie augustinienne attribuant des apparences corporelles (*similitudines corporum*) aux réalités spirituelles, mais que le discours théologique n'est guère enclin à assumer de manière littérale.

<sup>8</sup> Voir Eric Rebillard, *In hora mortis. Evolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Rome, 1994 (BEFAR, 283) et Peter Brown, « Vers la naissance du Purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », dans *Annales H.S.S.*, 52, 1997, 6, p. 1247-1261.

<sup>9</sup> *Enchiridion*, 109, éd. J. Rivière, Paris, 1949, p. 302. Pour tout ce qui concerne la dilation et le sort des âmes séparées, je me permets de renvoyer à *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 1993 (BEFAR, 279), p. 33-48.

<sup>10</sup> *Dialogues*, IV, 25-30, éd. A. de Vogüé et P. Autin, Paris, 1980, p. 84-102.

<sup>11</sup> *Prognosticon*, éd. J.N. Hillgarth, Turnout, 1979 (CCCM, 115), p. 44-73.

<sup>12</sup> *Elucidarium*, III, 2-5, éd. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954, p. 443-444.

<sup>13</sup> *De sacramentis*, II, XVI, III-IV, PL, 176, c. 584-587.

<sup>14</sup> Pour ce qui suit, je me permets de renvoyer à Jérôme Baschet, « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », dans *Revue Mabillon*, n.s., 6, 1995, p. 159-203.

<sup>15</sup> *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, éd. E.M. Buytaert, Turnout, 1979, p. 78-79 (CCCM, 11) et *Questiones theologice de epistolis Pauli*, éd. R.-M. Martin, Louvain, 1938, p. 269.

<sup>16</sup> *Opusculs théologiques*, éd. J. Ribailier, Paris, 1967, p. 142-154.

<sup>17</sup> *De Genesi ad litteram*, XII, 32-33, éd. P. Agaësse et A. Salignac, Paris, 1970, p. 436-444.

<sup>18</sup> Par exemple, chez Augustin, dans les *Confessions* (VI, III) ou le *De Diversis questionibus* (qu. 20, *De loco dei*), éd. G. Bardy, Paris, 1952, p. 68-70 (texte repris par Pierre Lombard, Sent., I, 37, 9, voir *infra*).

<sup>19</sup> Le problème concerne tous les esprits créés, et notamment les anges. Sur les anges et le lieu, voir Josep I. Saranyana, « La discusión de Tomas de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo », dans Jan A. Aersten et Andreas Speer, *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin-New York, 1998, p. 365-374 et Olivier Boulnois, « Du lieu cosmique à l'espace continu ? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277 », dans *ibid.*, p. 314-331.

<sup>20</sup> *De hebdomadibus*, PL, 64, c. 1311, cité par O. Boulnois, art. cité, p. 315.

<sup>21</sup> « *Haec etiam spiritualis esse affirmatur, quia nihil in se corporeum retinet. Omne namque corpus longitudine, latitudine, atque profunditate comprehenditur : quae omnia desunt animae* », Raban Maur, *De anima*, I, PL 110, c. 1111.

<sup>22</sup> « *Cui enim non facile occurrat, quod per locum non moveatur, quae per loci spatia non distenditur ?* », *De Genesi ad litteram*, VIII, 22, éd. citée, p. 74. On mentionnera brièvement le *Periphyseon* de Jean Scot Erigène. S'il admet que le lieu est une circonscription qui convient à toutes les créatures, la nature de ces lieux est adaptée à chaque type d'étant. Une substance spirituelle ne saurait donc être circonscrite par un lieu corporel. De plus, la théorie du *redditus* propre à Jean Scot le conduit à une complète *délocalisation* de l'au-delà, même après le Jugement dernier : les élus déifiés s'éleveront « au-delà de tout lieu et de tout temps » (*Periphyseon*, livre I, PL 122, c. 482 et trad. F. Bertin, Paris, 1995, p. 115-127).

<sup>23</sup> *Proslogion*, XIII, éd. M. Corbin, Paris, 1986, p. 262-264. S'agissant de Dieu, Anselme affirme « *non es tamen in loco aut tempore... Nihil enim te continet, sed tu continens omnia* » (ch. XIX, p. 272).

<sup>24</sup> C'est à propos d'Honorius que J. Le Goff évoque le problème de la non-localisation de l'âme, et il ajoute que « si une pensée comme celle d'Honorius avait triomphé, le Purgatoire, essentiellement lié à sa localisation, ne serait pas né » (p. 185-186).

<sup>25</sup> « non est locus corporalis, quia spiritus non habitant in locis [corporalibus] sed est spiritualis beatorum mansio », *Elucidarium*, III, 2, éd. citée, p. 443. Ce n'est donc pas sans artifice que C. Carozzi oppose une conception matérielle de l'au-delà dans l'*Elucidarium* et une conception spirituelle développée dans les œuvres postérieures d'Honorius (*Le voyage*, op. cit., p. 544-549). En fait, Honorius s'en tient avec rigueur à une conception augustinienne des réalités spirituelles (relevant des *similitudines corporis*, quoique entièrement incorporelles – insistons sur ce point, souvent mal compris) et maintient l'incompatibilité entre âme et lieu, que ses contemporains cherchent plutôt à atténuer.

<sup>26</sup> Ed. R. Thomas, Stuttgart, 1970, p. 152-154.

<sup>27</sup> « incorporea [erant] omnia, in similitudine tamen corporali » ; « ...incorpoream flamme corporee similem, in quos non corpus sed in similitudine corporis spiritus torquebatur », *Dialogus de anima*, éd. A. Hoste et C. Talbot, Turnhout, 1971 (CCCM, 1), p. 745-750.

<sup>28</sup> « Sane de spiritu creato hoc commodius dictu et ad intelligentiam hoc accommodatius esse fatemur, ut non solum in loco esse, sed localem esse pronuntiemus sine dubitatione. In loco quidem quoniam hic alicubi praesens cernitur; localem vero quoniam cum sit alicubi non ubique invenitur. Omne enim quod definitum est, secundum aliquid locale est » (I, III, XVIII, c. 224).

<sup>29</sup> Voir maintenant Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 466-467 et 477, qui invite à mettre cette transformation en relation avec la réflexion de Hugues (puis de Pierre Lombard) sur les sacrements, et en particulier sur l'eucharistie.

<sup>30</sup> « Spiritus vero creatus non habet dimensionem; et quia tamen terminum habet, quia ita est hic quod non alibi, localis est, licet non faciat distantiam in loco », *Summa sententiarum*, I, 5, PL 176, c. 50. C'est l'œuvre d'un disciple anonyme de Hugues de Saint-Victor, selon Marcia Colish (*Peter Lombard*, Leyde-New York-Cologne, 1994).

<sup>31</sup> *De Sacramentis*, II, XVI, II-IV, PL 176, c. 581-587.

<sup>32</sup> « Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale sive circumscriptibile, et e converso, scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur: quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit... Omne igitur corpus omni modo locale est; spiritus vero creatus quodam modo localis est, et quodam modo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omnino inlocalis et incircumscriptibilis est... », *Liber Sententiarum*, I, 37, 6, éd. Coll. S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, I, p. 270-271.

<sup>33</sup> *De Genesi ad litteram*, VIII, 21, 40, éd. citée, p. 70.

<sup>34</sup> *Liber sententiarum*, IV, 45, 1, éd. citée, II, p. 523.

<sup>35</sup> C'est avec la synthèse thomiste que cette question trouvera une solution satisfaisante. Pour Thomas d'Aquin, la relation entre l'âme et le lieu ne relève pas d'une (impossible) participation qualitative, mais d'un rapport de *congruentia* (tel qu'à l'état le plus digne de l'âme correspond l'état le plus digne des réalités corporelles). Ainsi, l'âme damnée ne saurait être tourmentée par la chaleur matérielle du feu infernal, mais elle souffre de l'appréhender comme une réalité hostile qui la tient captive (« anima affligitur ab igne corporeo in quantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis », *Questiones de anima* (qu. 21 : *utrum anima separata possit pati penam ab igne corporeo* ; 1266-1267), éd. B.C. Bazan, Paris-Rome, 1996, p. 176-182).

<sup>36</sup> Pour les textes des années 1170-1180, voir J. Le Goff, op. cit., p. 215-221. Particulièrement clair est le texte de Pierre le Chantre : « Distingui solent loca et bonorum et malorum post hanc vitam. Bonorum, vel patria statim, si nil secum deferunt cremabile, vel prius purgatorium, post patria, sicut illis qui venialia secum deferunt. Malorum non distinguntur diversa receptacula, sed dicuntur statim transire ad gehennam », *Summa de sacramentis et animae consiliis*, éd. J.A. Dugauquier, Louvain-Lille, 1957, p. 104.

<sup>37</sup> Bède le Vénérable, *Historia ecclesiastica*, V, XII, éd. B. Colgrave, Oxford, 1969, p. 488-499 ; J. Le Goff, op. cit., p. 155-158 ; C. Carozzi, op. cit., p. 226-253.

<sup>38</sup> *De sacramentis*, II, XIV, IV, cité par J. Le Goff, op. cit., p. 195-196.

<sup>39</sup> « Ergo ubi sunt poenitentes post mortem ? in purgatoriis. Ubi sunt ea ? nondum scio », PL, 186, c. 826-827, cité par J. Le Goff, op. cit., p. 203-204 ; voir aussi Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 249.

<sup>40</sup> Il invite pour cela à distinguer trois aspects de la question du lieu : le lieu particulier comme réceptacle (point désormais acquis) ; la localisation des lieux (encore indéterminée) et la situation réciproque dans un système de polarité (aspect précisé par Pullus) ; Jean-Claude Bonne, « Histoire de l'au-delà et au-delà de l'histoire », dans *Critique*, décembre 1982, 427, p. 1006-1022 (ici, p. 1019-1020).

<sup>41</sup> Elisabeth Mégier, « Deux exemples de 'prépurgatoire' chez les historiens. A propos de *La naissance du purgatoire* de Jacques Le Goff », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 28, 1985, p. 45-62.

<sup>42</sup> PL, 171, c. 739-741, cité par J. Le Goff, op. cit., p. 209-211. De plus, le sermon établit un rapport étroit avec la commémoration du 2 novembre, qui permet à ceux qui sont lavés dans *le Purgatoire* d'obtenir « soit une absolution complète, soit une mitigation de leur peine ».

<sup>43</sup> D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, op. cit.

<sup>44</sup> Voir J. Le Goff, op. cit., p. 325-330.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 336-343.

<sup>46</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, p. 344-354 (Albert) et 357-372 (Thomas, qui reconnaît que « l'Écriture ne dit rien de précis sur la localisation du purgatoire »).

<sup>47</sup> *Summa Theologiae*, Supp. Qu. 69, art. 7, éd. léonine, Rome, 1906, XII, p. 146-147 : au moment de la mort, les âmes peuvent être en état de recevoir leur rétribution finale, soit en bien (dans le paradis), soit en mal (dans l'enfer, s'il s'agit du péché actuel; dans le limbe des enfants, s'il s'agit du péché originel); si elles ne peuvent recevoir leur rétribution finale, ce peut être à cause d'un défaut personnel (elles vont dans le purgatoire) ou à cause d'un défaut naturel (elles attendent le Christ dans le limbe des Pères).

<sup>48</sup> C'est ce qu'explique la *Summa Theologiae*, Supp. 69, 7, éd. citée, p. 146 : « *receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum* ».

<sup>49</sup> Alain Guerreau, études citées en note 5; Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005; Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu, op. cit.*

<sup>50</sup> Le lien entre les pratiques funéraires et le souci d'une localisation des âmes apparaît nettement à Cluny ; voir Dominique Iogna-Prat, « Des morts très spéciaux aux morts ordinaires : la pastorale funéraire clunisienne (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », dans *Médiévales*, 31, 1996, p. 79-91. Par exemple, un acte de 1100 (p. 84, note 25), établit un rapport clair entre le lieu de sépulture du corps (*loco Cluniacensi*) et le lieu de rémission (*locus venie*) que l'on espère pour l'âme.

<sup>51</sup> Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.

<sup>52</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, p. 333-335 (à propos de Alexandre de Halès – et avec, certes, un partage entre le *for* de l'Église et le *for* divin (p. 333-335)).

<sup>53</sup> Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1980.