Les motifs du pacte avec le diable chez Rutebeuf et Marlowe

Autor(en): **Darmstätter, Anne B.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata**

Band (Jahr): **- (2005)**

Heft 36: **Variationen über das Teuflische = Variations sur le diabolique = Variations on the diabolic**

PDF erstellt am: **03.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1006488

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Anne B. Darmstätter

Les motifs du pacte avec le diable chez Rutebeuf et Marlowe

"Better to reign in hell, than serve in heaven."[1]
"Fools that will laugh on earth, must weep in hell."[2]

Dans l'Ancien Testament,[3] Satan apparaît encore au milieu des Fils de Dieu (les anges), non pas en contradicteur de la volonté divine, mais en tant qu'intermédiaire lui-même impuissant: par son entremise, la pureté de Job doit être mise à l'épreuve. La croyance commune en un diable adversaire relève des commentaires développés dans le Nouveau Testament. Le diable agit d'abord en tant que tentateur et ennemi acharné du Christ, puis en tant que séducteur du croyant; ses attributs, de nature éthique, apparaissent comme le reflet négatif des qualités du Christ. Le monde y est présenté comme un empire dédoublé; d'une part, le royaume de Dieu, soutenu par le Christ, et de l'autre, le royaume du diable. Saint Paul et saint Jean décrivent le diable comme le prince du monde ici-bas. [4] Chez saint Luc, Jésus dit avoir vu "Satan tomber du ciel comme l'éclair".[5]

Dans son ouvrage, *De civitate Dei,*[6] saint Augustin reprend et approfondit les développements du Nouveau Testament. Il présente deux cités invisibles, édifiées sur deux types d'amour différents: d'une part, la *Cité terrestre* fondée sur l'*amor sui,*

1 John Milton, *Paradise Lost*, an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism, ed. by Scott Elledge, New York, Norton, 1993², Book I, lines 263.
2 Christopher Marlowe, *Doctor Faustus*, ed. by David Bevington and Eric Rasmussen, Manchester, Manchester University Press, 1993. (Act V, sc. ii, v. 103). Toutes les citations sont empruntées à cette édition.
3 Job 1, 6-12. *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Les éditions du Cerf, 2003.
4 Paul, *Epître aux Ephésiens*, 2,3; Jean, 6,70; 13,2.
5 Luc, 10,18.
6 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne (4,1), 1994, livre XIV, chapitre 28.

disposition qui peut entraîner le mépris de Dieu, et de l'autre, la *Cité céleste* habitée par l'*amor Dei*, sentiment qui peut engendrer le mépris de soi. Un nouvel ordre providentiel voit ainsi le jour. Les livres XI à XXII développent le contraste entre la *Civitas Dei* et la *Civitas Terrena,* autrement dit, entre le divin et le diabolique, fruit de la *communio malorum.* Selon saint Augustin, la *Cité de la terre* est peuplée d'anges déchus et d'hommes réprouvés. En revanche, les anges fidèles, les saints et les élus séjournent dans la *Cité de Dieu.* Ces deux mondes impalpables, mêlés ici-bas, demeurent néanmoins, en tant qu'entités abstraites, séparés l'un de l'autre jusqu'au Jugement dernier. L'archange Lucifer, d'abord créature divine puis prince des ténèbres, ressortit à cette catégorie d'anges damnés. En possession de leurs facultés surnaturelles, à l'origine un don divin, ceux-ci se distinguent des hommes. Saint Augustin nierait-il toute forme de merveilleux, même de nature humaine au sens de miracle? Certes non, puisque ceux-ci sont attestés dans la Bible, mais son explication est probante: le merveilleux n'a d'effet, à ses yeux, que grâce à l'aide divine. Il rejette les actes rituels magiques et les objets ensorceleurs, sources de danger servant à communiquer avec le diable et les démons. Cette réflexion nous amène progressivement au thème qui nous intéresse, à savoir le pacte avec le diable. Précisons qu'il n'est nullement fait mention dans l'ouvrage de saint Augustin de possibles messagers. Sa position est claire: la conception chrétienne du monde est la seule possible, la seule rédemptrice, toute autre s'y opposant ne peut être que diabolique. Il en résulte une relation tendue entre le système de la foi et les systèmes de pensée philosophiques païens, maintes fois condamnés. Il s'avère que la théologie fondée sur la révélation entre très souvent en conflit avec les nouvelles découvertes de la science. Les scientifiques sont d'abord des astrologues et des magiciens. Aux yeux de l'Église, ils s'élèvent au-dessus des lois de la nature, créées par Dieu; autrement dit, ils sondent l'interdit. Une telle activité ne peut s'effectuer qu'avec le concours du diable.

L'ordre providentiel augustinien fut dûment commenté tout au long du Moyen Âge. L'activité poétique de Rutebeuf, l'auteur du *Miracle de Théophile*, se développe entre 1250 et 1285. Le motif du pacte avec le diable est surtout connu au Moyen Âge par la légende de Théophile, qui remonte à une

source grecque, Eutychianos,[7] et s'appuie sur des modèles orientaux. Les manuscrits grecs les plus anciens remontent au Xe siècle. La version latine[8] "Poenitentia Theophili" (BLH 8121-11) de Paul Diacre (720-799) constitue le point de départ de la très large diffusion de cette légende au Moyen Âge.[9] Au Xe siècle, la version de Hrotsvitha von Gandersheim[10] (v. 935 – v. 973), intitulée *Theophilus. Lapsus et conversio Theophili Vicedomini,* comprend 455 vers et s'inspire également de la traduction de Paul Diacre. Signalons également la version la-

7 Cf. Ludwig Rademacher, *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus,* eingeleitet, hg. u. übers. von L. Rademacher, Wien u. Leipzig, Hölder – Pichler – Tempsky, 1927. (Akad. der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 206,4), pp. 164-219. L'action se passe au début du VIe siècle. Théophile, vidame d'une église de Cilicie, importante ville marchande située au nord-est de la Méditerranée, est amené à prendre la succession du défunt évêque. Cependant, il décline cette offre par humilité; un autre est élu évêque. Celui-ci, aveuglé par une calomnie, renvoie Théophile. Dans son honneur blessé, ce dernier s'adresse à un Juif, connu à l'époque pour sa magie. Il espère, par son entremise, reconquérir son ancien poste. Le lendemain, le magicien se rend avec Théophile au cirque de la ville. Une grande foule, rassemblée avec des torches, entonne des chants de louange et Satan trône au milieu d'eux. Théophile tombe à genoux et embrasse les pieds du diable. Satan ne se souvient pas d'avoir jamais vu Théophile et ne manque pas d'être surpris par la hardiesse de l'intrus. Il lui demande ce qu'il veut. Théophile répond: obéir aux ordres. Satan se lève, caresse la barbe de Théophile, et l'embrasse. Théophile renonce à Jésus et à la Vierge Marie, et remet au diable un document cacheté avec de la cire. Le jour suivant, l'évêque le réintègre dans ses fonctions. Il mène alors une vie opulente. Après un certain temps, Théophile est néanmoins saisi de remords. Il implore l'aide de la Vierge Marie pendant 40 jours et 40 nuits. Elle finit par se laisser infléchir et demande à son fils d'absoudre le pécheur. Elle obtient le document qu'elle pose sur la poitrine de Théophile, endormi dans l'église. A son réveil, il confesse en public son péché et rend grâce à la mère de Dieu qui lui est apparue à trois reprises. Il brûle le document et meurt, trois jours plus tard, d'une mort bienheureuse. Il sera canonisé.

8 *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ed. Socii Bollandiani, 2 vol., Bruxelles 1898-1901 [Suppl. editio altera, 1911]

9 Karl Plenzat, *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters*, Berlin, Ebering "Germanische Studien, 43", 1926.

10 Hrotsvitha von Gandersheim, "Theophilus. Lapsus et conversio Theophili Vicedomini", *Die Werke der Hrotsvitha,* hg. v. K.A. Barack, 1858, pp. 79-94.

tine de Vincent de Beauvais[11] écrite au milieu du XIIe siècle et transcrite dans le *Speculum historiale*. La version française de cette légende, la plus riche et la plus construite, est celle proposée au début du XIIIe siècle par Gautier de Coinci dans ses *Miracles de Notre Dame*,[12] sous le titre *Comment Theophilus vunt a peitance*. Ce poème compte plus de 2000 vers, alors que la version narrative de Vincent de Beauvais ne contenait que 210 lignes. Le recueil des *Milagros de Nuestra Señora,* du XIIIe siècle, nous transmet la version de Gonzalo de Berceo,[13] *De cómo Teófilo hizo carta con el diablo de su alma y despuès fue convertido y salvo* (Milagro XXIV). Jacques de Voragine[14] scelle définitivement le succès littéraire de Théophile en insérant cette légende dans son très célèbre ouvrage, la *Legenda Aura*, un recueil de vies de saints, composé entre 1263 et 1273 et l'un des ouvrages les plus lus au Moyen Âge.

Rutebeuf compose au XIIIe siècle le *Miracle de Théophile*, première version théâtrale de la légende. Au début de la pièce, Théophile se lamente d'avoir été injustement traité par l'évêque. Ceux qui connaissent la légende savent d'emblée que Théophile, un "sénéchal" attaché à l'évêché, vient de refuser une offre alléchante, à savoir succéder à l'évêque qui vient de mourir. Théophile ne se sentait pas suffisamment qualifié pour cette charge. Le nouvel évêque l'a destitué sur-le-champ de ses fonctions. Cette décision eut pour effet de

11 L'édition la plus courante est celle de Douai, 1624, en quatre volumes (*Bibliotheca mundi Vicentii Burgundi...espiscopi Bellovacensis. Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, morale, historiale*). Voir Michel Tarayre, *La vierge et le miracle: le "Speculum historiale" de Vincent de Beauvais,* Paris, Champion, 1999, pp.157-163; et Michel Taraye, *Miracles et merveilles chez Vincent de Beauvais et comparaison avec des textes en langue vernaculaire,* 2 vol., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

12 Gautier de Coinci, *Miracles de Notre Dame,* éd. V.F. Koenig, 4 vol., Genève, Droz, 1966-1970, vol. 1, pp.50-175.

13 Gonzalo de Berceo, *Milagros,* edición, prólogo y notas de Fernando Baños, con un estudio preliminar de Isabel Uría, Critíca "Biblioteca Classica, 3", Barcelona, 1997, pp. 157-187.

14 Jacques de Voragine, *Legenda aurea,* éd. Th. Graesse, Bratislava, 1890. Jacques de Voragine, *La légende dorée,* trad. J.-B. M. Roze, 2 vol., Paris, 1967, vol. 2, pp. 181-182.

plonger Théophile dans la misère. Pauvre, il est désormais dépendant de la charité d'autrui. Rutebeuf suppose connues ces données, ce n'est que plus tard qu'il renvoie au contexte correspondant de la légende.

L'opiniâtreté du nouveau dignitaire et la passivité apparente de Dieu affligent profondément Théophile. Seul un miracle serait en mesure de remédier à cette situation sans espoir, à savoir le rétablir dans sa position d'antan. Son ami Salatin connaît une instance capable d'un tel tour de force, en l'occurrence le diable. Dans une didascalie, Rutebeuf précise: *"Ici vient Theophiles a Salatin / qui parloit au deable quant il voloit"*.[15] Dans les autres versions de la légende, ce personnage ne porte pas de nom, il est tout simplement nommé le Juif.[16] Le discours compatissant de Salatin rassérène notre protagoniste. Ainsi encouragé, Théophile lui demande de l'aider dans son entreprise. Il est prêt à tout pour recouvrer sa charge précédente et par là son indépendance perdue. Dès lors, Salatin n'a plus guère besoin de recourir à un art raffiné de la séduction pour attirer Théophile dans ses rets. Il affirme que le diable le connaît bien, et qu'ils se sont souvent disputés. Lors de l'entretien arrangé par Salatin, le diable demande à Théophile une abjuration écrite. Il a trop souvent été bercé de vaines promesses. À l'avenir, il devra repousser les pauvres et renoncer à l'amour de Dieu. Pour sa part, il promet de faire de lui un homme influent. Sur ce, Théophile remet au diable le document écrit requis; le pacte est conclu.

Le reste de l'histoire est vite raconté. Peu de temps après, un messager, envoyé par l'évêque, annonce à Théophile que celui-ci l'a rappelé dans ses fonctions. Cette nouvelle réjouit Théophile qui suppose ainsi que le diable a tenu sa promesse. C'est désormais à lui de remplir ses obligations. Il se met à la recherche de ses deux amis, Pierre et Thomas, pour leur chercher querelle. Pierre, qui vient à l'instant de parler en

15 Toutes les citations sont empruntées à l'édition suivante: Rutebeuf, *Le miracle de Théophile,* éd. Michel Zink, Paris, Classiques Garnier, 1990. "Ici Théophile va trouver Salatin / qui parlait au diable quand il voulait."

16 Chez Paul Diacre, le messager est appelé "Hebraeus". cf. Almut Neumann, *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im "Melleus maleficarum",* St. Ingebert, Röhrig Universitätsverlag, 1997, pp. 159-160.

faveur de Théophile auprès de l'évêque, est surpris du comportement de son ami. Thomas affirme, pour sa part, avoir toujours eu une très haute opinion de Théophile. Les sept années passées au service du diable sont écoulées, sans qu'il en soit fait mention. Accablé de remords, Théophile se rend dans une chapelle de la Vierge Marie et la supplie de lui pardonner. Dans un premier temps, elle ne veut rien savoir: "Je n'ai cure de ta favele. / Va t'en, is fors de ma chapele" (vv. 552-53).[17] Puis, elle se souvient que Théophile l'a autrefois vénérée. Elle appelle le diable et lui demande d'annuler le pacte. Le diable n'y songe en aucune façon: une telle alliance repose sur des obligations mutuelles et il vient d'accomplir les siennes. Cependant, la Vierge Marie ne lâche pas prise: "Et je te foulerai la pance!" (v. 585).[18] Le diable prend peur et cède. Théophile récupère sa lettre et la remet à l'évêque, qui raconte le miracle à ses fidèles.

Les querelles universitaires entre les maîtres séculiers et les Ordres Mendiants, avant tout les Franciscains, s'aggravent entre 1252 et 1259. De nombreux indices dans le texte de Rutebeuf peuvent être lus comme des allusions à ces événements. Le conflit s'amplifie avec l'affaire de Guillaume de Saint-Amour. Le pape Alexandre IV et le roi Louis IX sont du côté des Franciscains. En revanche, Rutebeuf entre en lice dans le camp des séculiers, du côté de Saint-Amour. Saint Thomas d'Aquin est lui aussi engagé dans la querelle. L'un des points de discorde est le traitement et la diffusion des œuvres d'Aristote à l'Université de Paris. Saint Bonaventure, un Franciscain, voit dans les œuvres d'Aristote les ténèbres diaboliques. Saint Albert, un Dominicain, continue toutefois d'interpréter l'œuvre aristotélicienne. Rappelons que Vincent de Beauvais, Gautier de Coinci et Jacques de Voragine, futur évêque de Gêne, appartiennent tous à l'ordre des Dominicains.

Apparemment, Théophile a une idée bien précise de la place qui lui revient au sein de l'Église. Il n'aspire ni à une plus grande responsabilité, ni à une plus forte intégration. Sa situation de quasi indépendance le satisfait entièrement. De

17 "Je me moque de tes discours. / Va-t-en, sors de ma chapelle."
18 "Et moi je vais te piétiner la panse!"

plus, il a déjà réparti ses biens entre les pauvres, il a des amis dignes de confiance, une relation profonde et sincère avec Dieu et la Vierge Marie. En un mot: c'est un clerc exemplaire. Cette image devrait correspondre de près ou de loin aux clercs[19] qui se sont battus aux côtés de Guillaume de Saint-Amour et qui sont par là impliqués directement ou indirectement dans les querelles universitaires. Ce qui est aussi le cas de Rutebeuf.

Pierre, Thomas et la Vierge Marie semblent confirmer les vertus de Théophile. Selon les affirmations du diable, leur discorde a une longue histoire, toutefois Théophile a toujours eu le dessus. La décision apparemment arbitraire du nouvel évêque a mis fin à la vie bienheureuse d'un clerc croyant. L'évêque est un représentant de l'Église – du *corpus christi*, – il est donc tout à fait compréhensible que Théophile se sente incompris et abandonné de Dieu. Délaissé par tous, Théophile voit arriver ce qu'il craint le plus: sa vie dépend désormais du bon vouloir d'autrui. Salatin semble deviner ses pensées: "Molt i a dolor et destrece Quant l'en chiet en autrui dangier Por son boivre et por son mengier" (vv. 64-67).[20] Le conseil de Salatin de renier Dieu semble tout à fait justifié à Théophile. Il affirme: "Diex m'a grevé: jel greverai, / Ja més jor ne le servirai!" (vv. 133-134).[21] La plupart des clercs condamnés ne sont pas des aristotéliciens radicaux, ils ont une position critique face aux conceptions "fondamentalistes" en matière de théologie. Provoqués par la condamnation de l'évêque, ils essayent de fonder d'un point de vue aristotélicien ce qu'ils tiennent pour la vérité; autrement dit, ils consultent le diable. Ils se sont distancés de l'opinion prédominante de l'Église non seulement dans leur comportement, mais aussi dans leurs écrits. Dans notre texte, la forme écrite du pacte est fortement mise en évidence par le diable. Le Juif Maïmonide joue un rôle majeur dans la diffusion de ce savoir: un messager diabolique par excellence. La discorde

19 Voir le très bel ouvrage d'Alain Corbellari, *La voix des clercs. Littérature et savoir universitaires autour des dits du XIIIe siècle,* Genève, Droz, 2005, et plus particulièrement le chapitre IX, le mythe du savoir.

20 "C'est une grande douleur et une grande détresse / de tomber sous la dépendance d'autrui / pour le boire et le manger."

21 "Dieu m'a fait du mal: je lui ferai du mal, / jamais plus je ne le servirai!"

entre Théophile et Thomas peut être comprise comme une allusion à la tension existant entre saint Thomas d'Aquin et les clercs concernés, celle entre Théophile et Pierre (allusion au fondateur de l'Église chrétienne) comme un renvoi aux querelles d'interprétation théologique sur les questions fondamentales entre les clercs et les théologiens.

La légende de Théophile exerça une grande influence sur la production littéraire des miracles dans toute l'Europe, avant tout en France, en Hollande et en Allemagne. La légende semble ainsi s'adapter au mieux à la situation qui prévaut à un moment donné de l'histoire, conservant par là tout son effet. La longueur différente des nombreuses réécritures signale la marge d'adaptation nécessaire à chaque époque. Les points de repères propres à chaque époque réduisent certes l'étendue des possibilités d'application du modèle, celui-ci s'avère néanmoins suffisamment séduisant pour donner lieu à maintes variations, sans cesse renouvelées pendant plus de 900 ans. Les invariants sont d'une part les personnages, à savoir Théophile, l'évêque, le Juif, Satan, la Vierge Marie et le Christ, et de l'autre les actions, c'est-à-dire le renvoi de Théophile par l'évêque, le pacte avec le diable par l'entremise d'un Juif, les remords de Théophile et finalement le pardon accordé. Ces éléments confèrent au récit un cadre indubitablement religieux. De plus, les différentes réalisations entretiennent, semble-t-il, un rapport plus ou moins étroit avec les problèmes internes et actuels de l'Église. Tel est du moins le sentiment qui se dégage du premier récit, même pris au pied de la lettre.

La légende ne parvient pas, toutefois, à servir de transition entre le Moyen Âge et la Renaissance. À la Renaissance, la philosophie, désormais autonome, ne dépend plus de la théologie. Le fondement des sciences naturelles opéré par Galilée ainsi qu'un intérêt croissant pour la Cabale, la magie et l'astrologie ont certainement contribué à la recherche d'un modèle plus actuel. Au XVIe siècle, on semble avoir trouvé ce nouveau modèle, la légende de Théophile disparaît complètement et fait place à la légende du Docteur Faust. Toutefois, les éléments basiques de la légende demeurent: un protagoniste insatisfait, un médiateur, un pacte avec le diable, de même qu'un possible pardon divin. Cette fois-ci, le person-

nage principal est issu de la science profane, même s'il a étudié la théologie.

Entre 1588 et 1593, Christopher Marlowe composa la tragédie intitulée "The Tragical History of D. Faustus". Elle contient de nombreuses insertions en latin. La version la plus ancienne qui nous est parvenue, ledit texte A, date de 1604 et comprend 1517 vers. La deuxième version, le texte B, date de 1616 et comprend 2121 vers. Christopher Marlowe s'appuie sur le récit protestant et moralisant *Historie of the damnable life, and deserved death of Doctor John Faustus*, dont la plus ancienne version date de 1592. Il s'agit d'une traduction anglaise de l'ouvrage allemand *Historia von D. Johann Fausten*[22] de 1587, un recueil de récits, d'anecdotes et de contes drolatiques sur la vie du docteur Faust, qu'on a souvent mis en relation avec le personnage historique: Magister Georgius Sabellicus Faustus Junior, lequel serait né à la fin du XVe siècle à Würtemberg. Les épisodes comiques qui ponctuent la tragédie de Marlowe laissent penser que celui-ci devait connaître la version allemande.

Dans le monologue initial, Faust, insatisfait du savoir officiel de son temps, le rejette. Il loue la logique d'Aristote, "sweet Analytics", exposée dans l'ouvrage intitulé "Bene disserere est finis Logicis". Seule la magie, qui l'emporte de loin sur la théologie, semble devoir assouvir sa soif incommensurable. Cornélius et le magicien allemand Valdés lui apporteront le soutien nécessaire à l'étude de cette fascinante matière. Le premier lui conseille vivement d'abandonner toute autre discipline et de se consacrer entièrement à l'astrologie.

Après cette brève introduction, Marlowe met en scène la conclusion du pacte. Dans un coup de tonnerre annonciateur, Lucifer et quatre autres diables, parmi eux Méphistophélès, font leur apparition. Ce dernier a honte de son apparence hideuse, il sort et revient habillé en moine franciscain. Faust est bien conscient qu'il est en train de vendre son âme au diable, néanmoins il signe le pacte avec son propre sang. Une fois le contrat signé, il fait allusion aux dernières paroles du Christ "Consummatum est – the byll is ended" (Act II, sc. i v. 74).

22 *Historia von D. Johann Fausten*, 1587, kritische Ausg. von Stephan Füssel und H.J. Kreutzer, Stuttgart, Reclam, 1988.

De quoi s'agit-il? Faust interroge Méphistophélès sur la nature du ciel et de l'enfer. Il n'est toutefois pas conscient de la portée de la réponse donnée. Nous apprenons par le chœur que Faust est monté au sommet du mont Olympe où il étudie les étoiles et les structures du ciel. Dans les scènes suivantes, on comprend que la perte de l'âme n'a pas apporté à Faust l'élargissement souhaité du savoir. Son art de la magie se réduit surtout à des tours enfantins à la cour du Pape, de l'empereur Charles Quint, du duc von Vonholt. Il apparaît à l'empereur sous les traits d'Alexandre le Grand. Ravi, l'empereur cherche à serrer Faust dans ses bras, ce qui naturellement est impossible. Le désir de Faust, adressé à Méphistophélès, de posséder la belle Hélène témoigne de son aspiration non seulement à un savoir universel, mais également à la beauté absolue. Une fois écoulés les vingt-quatre ans fixés dans le pacte, Faust sent que sa mort approche. Les érudits l'incitent une dernière fois à se repentir. Faust cependant refuse la possibilité d'un pardon divin. Faust n'a aucunement abusé de son savoir, toutefois son absence de repentir lui fait perdre son âme qui est emportée par le diable.

L'histoire du Dr. Faust est celle d'un protagoniste profane, fier et aveuglé par son propre entendement. Il incarne la prééminence d'une raison humaine apte à résoudre tous les mystères du ciel et de la terre. Frustré par les limites du savoir de son temps, il veut acquérir le savoir ultime, avec l'aide du diable s'il le faut. Son inclination pour la culture grecque trahit son appartenance au monde de la Renaissance. Les Grecs ont montré dans la tragédie que l'homme est capable de se dépasser par ses propres forces. En gravissant le mont Olympe, Faust signale son égalité de naissance avec les Dieux. Qui plus est, l'admiration inspirée par la belle Hélène témoigne de son intérêt pour l'esthétique grecque.

L'idée d'une transgression des limites humaines par le seul recours à la raison, sans l'aide de Dieu, a toujours été liée à celles de péché et d'arrogance présomptueuse de l'homme. Outre le fait de se rebeller, la faute de Satan consista en sa soif d'indépendance. Dans son aspiration à acquérir un savoir indépendant de Dieu, Faust se rapproche de la figure du diable. "His waxen wings did mount above his reach, / And, melting, heavens conspired his overthrow." (Prologue, vv. 20-21).

Christopher Marlowe vit à une époque où de nouvelles connaissances scientifiques et théologiques ébranlent la vision chrétienne du monde. Copernic (1573-1543) marque à l'échelle du cosmos une date décisive. Personne ne s'étonnera donc d'apprendre que son œuvre en astronomie, *De revolutionibus orbium coelestium libri Vi*, éditée pour la première fois à Nuremberg, en 1542-1543, dans une indifférence quasi totale, connaîtra une diffusion difficile et sera mise à l'index en 1616. Rheticus, mathématicien de Wittenberg, futur disciple, éditeur et biographe de Copernic, joua un rôle décisif dans la transmission de ses thèses. Or le Faust historique, docteur en Théologie à Wittenberg, se définit comme médecin, astronome et mathématicien. Il est le contemporain de Paracelse (1493-1541) qui a lui aussi violemment combattu la médecine officielle de l'époque et qu'on soupçonne d'être en contact avec le diable. Pour Luther (1483-1546), par exemple, la magie, reposant sur la curiosité de la raison, est de toute évidence une œuvre diabolique qui sape le savoir humain. Si le Moyen Âge attribuait une origine diabolique aux connaissances aristotéliciennes, à l'époque de Marlowe, ce sont donc plutôt les connaissances scientifiques de son temps qui se voient diabolisées. Étant donné que le diable agit personnellement du dehors, il faut s'offrir à lui de bon gré. Dans nos récits, des messagers douteux, des Juifs et des magiciens, servent d'intermédiaires aux sujets désireux d'entrer en relation avec le diable.

Revenons à notre point de départ, saint Augustin. L'une des qualités majeures de la philosophie grecque est indubitablement son intellectualité qui ne fut pas sans fasciner saint Augustin. La raison est à même d'élaborer des considérations d'ordre purement théorique qui ne restent cependant pas sans portée pratique. La présence de facteurs de l'existence non intelligibles rationnellement n'est certes pas niée, mais elle demeure sous le contrôle constant de la raison. Certains théologiens du Moyen Âge affirmeront plus tard que les énoncés théologiques peuvent, et même doivent, être fondés d'un point de vue philosophico-scientifique, afin de conférer à la théologie le statut de science. Saint Augustin fixe d'autres priorités. Il place les choses non explicables par la raison au-dessus de celles ressortissant à la rationalité. Les développements de Platon sur les idées l'amènent à réfléchir sur les

choses intellectuelles non accessibles par la raison.[23] Il prend ses distances vis-à-vis de l'intellectualité des Grecs, dès lors qu'il reconnaît l'impossibilité pour l'homme de résoudre de manière satisfaisante les problèmes existentiels sans l'aide de Dieu; la grâce divine et la providence retiennent ainsi toute son attention. Une rédemption ne peut être foncièrement envisageable sans la grâce. Les phénomènes surnaturels du mal existent, néanmoins ce ne sont pas les manifestations d'esprits inconnus, mais l'œuvre de démons et d'anges déchus, tels qu'ils sont décrits dans les Saintes Ecritures. Le monde du mal, concrètement, l'état romain et intellectuellement, les philosophes grecs, est un univers de démons.

Néanmoins, la question qui se pose est de savoir comment l'homme peut faire un mauvais usage de sa volonté, faculté qui lui fut donnée par Dieu. Saint Augustin nous dit qu'y répondre reviendrait à expliquer ce que signifie "voir l'obscurité et entendre le silence". Ce que l'on peut dire, c'est que dès la chute des anges, la volonté se détourna de Dieu, et le savoir fut troublé par l'ignorance. L'âme humaine, désormais bouleversée, ne fut plus habitée par l'ordre serein originel. On trouva ainsi réunis en l'être humain des éléments issus aussi bien de la cité céleste que de la cité terrestre, et seul le Jugement dernier serait à même de les séparer. Dans *Les Confessions,* saint Augustin décrit les deux cités d'un point de vue personnel. Dans sa jeunesse, son âme était aussi troublée et ses pensées confuses. Les manichéens auraient dû apporter une réponse satisfaisante à certaines questions fondamentales.

> Demain je trouverai; la vérité m'apparaîtra clairement et je ne la laisserai pas échapper. Voici que Faustus va venir; il m'expliquera tout. O grands hommes de l'Académie! Nous ne pouvons donc saisir aucune certitude pour la conduite de notre vie! (*op.cit.*, Livre VI, chapitre XI, p. 241).

Mais il fut déçu: "Je trouvai un homme ignorant des arts libéraux, sauf de la grammaire, et encore n'en avait-il qu'une connaissance banale." (*op. cit.,* Livre V, chapitre VI, p. 177).

Certaines constellations historiques semblent ainsi encourager l'émergence de nouvelles adaptations de la légende de

23 Saint Augustin, *Les Confessions,* éd. J. Trabucco, 2 vol., Paris, Garnier, 1960, vol. 1, livre IV, chapitre XV, pp. 149-155.

Théophile ou de Faust. Nous voulons désormais dépasser ce rapport hypothétique au temps en fonction des développements énoncés ci-dessus. La foi chrétienne a une idée claire de l'homme et de ses compétences. Nous trouvons d'un côté les aptitudes qui lui reviennent par nature, et de l'autre celles qui lui sont accessibles par la grâce. Une question fondamentale préoccupe la théologie de manière récurrente depuis les écrits de saint Paul, à savoir: qu'est-ce que l'homme peut accomplir seul, et que peut-il réaliser avec l'octroi de la grâce? La querelle entre saint Augustin (défenseur de la grâce imméritée)[24] et Pélage (réduisant le rôle de la grâce et insistant sur

24 Dans la partie introductive de son ouvrage *De civitate Dei*, saint Augustin développe les différences existant entre une conception du monde païenne et chrétienne (les premiers cinq livres décrivent le rôle central joué par Dieu dans le monde, les cinq livres suivants rejettent les tentatives d'explications païennes à ce propos). À ses yeux, le monde d'alors se situe au carrefour du péché originel et du Jugement dernier, l'homme s'étant détourné de l'amour désintéressé de Dieu, pour se tourner vers l'amour de soi. Ainsi le monde réel est-il corrompu, et les croyants chrétiens étrangers à celui-ci. Le mal réside dans les âmes humaines saisies par la rationalité et dans celles des anges déchus. Par ailleurs, le mal n'a pas d'existence propre comme les manichéens l'affirment, il correspond davantage à l'absence du bien. Selon saint Augustin, l'âme est tripartite: elle existe, elle sait et elle aime. L'amour acquiert une portée particulière: il est une qualité de la volonté. Le mal découle du fait que l'être humain utilise de manière erronée sa volonté dans le rapport à l'amour. Le bien vient de Dieu, en revanche le mal est une donnée dont la cause est un acte humain. Dans les *Confessions*, saint Augustin raconte comment avec l'âge, il avait pris conscience de la présence d'une force puissante dans les hautes sphères de son âme, qui faisait apparaître ses actes volontaires comme secondaires et qui l'avait mené au savoir et à la sainteté. Cette force de la grâce n'est pas intelligible par la raison; seuls ceux qui l'ont ressentie savent de quoi il s'agit. Aucune tentative rationnelle ne peut cerner la nature de la foi chrétienne qui échappe à tout contrôle systématique. La vie d'un chrétien est sans cesse face à un dilemme; d'une part, il doit croire en la grâce suprême de Dieu, sans laquelle rien de bien ne peut advenir, et de l'autre, il observe que dans la vie courante tout semble dépendre du libre arbitre. Dès lors que nous sommes à tout instant capables d'agir selon le libre arbitre, nous sommes aussi, aux yeux de saint Augustin, entièrement responsables de nos actes qui mènent au péché. Chaque être humain est libre de se plier à la volonté divine ou de pécher. Mais il est vrai que l'homme ne peut être sauvé ni par la raison, ni par ses actes et ses efforts, seule la grâce divine (imméritée) le peut.

le rôle du libre arbitre)[25] s'est poursuivie à travers plusieurs époques. Un des points essentiels et constitutifs de nos deux pièces de théâtre réside, selon nous, dans l'appréhension de la place à accorder respectivement à la grâce et au libre arbitre. Nous sommes en présence de deux traitements très différents. Qui plus est, les deux protagonistes agissent au nom de leur croyance commune en l'immortalité de l'âme.

Théophile reconnaît toutefois, après quelques errances intellectuelles, le sens profond de la grâce et de la rédemption s'y rattachant: il s'oriente en fonction de sa croyance en la vie après la mort et agit en conséquence, ce qui correspond à une compréhension téléologique de l'action. Rutebeuf nous présente ainsi une application de la vision du monde augustinienne. Dans un premier temps, Théophile est désespéré de ne pas se voir octroyer la grâce: l'évêque l'a renvoyé sans préambule. C'est en vain qu'il priait, rapporte-t-il à Salatin:

> THEOPHILES *parole*
> [...]
> S'en sui plus dolenz, Salatin,
> Quar en françois ne en latin
> Ne finai onques de proier. (vv. 51-53)[26]

De toute évidence, il prie mal:[27] non en vue de la rédemption, mais afin de recouvrer son ancienne charge. Il a négligé le fait

25 Pélage, un moine austère, vécut à la fin du IVe siècle à Rome. Il attribue une grande force à la libre volonté de l'homme, capable de distinguer le bien du mal, sans l'aide de Dieu, pourvu qu'il fasse preuve d'ascétisme. Pélage rejette l'idée du péché originel marquant l'homme d'une tache indélébile. L'homme a reçu à sa naissance les moyens de sortir seul de sa condition, d'échapper au vice, d'atteindre la perfection. En cela, la doctrine pélagienne s'oppose à la doctrine augustinienne de la grâce divine. C'est dans un commentaire aux épîtres de saint Paul que Pélage développe ses idées. En outre, il reproche à saint Augustin d'accorder la même importance au mal qu'à Dieu. Le pélagisme fut condamné par les conciles de Carthage (412 et 416) et de Milève (416). Éric Rebillard, "Exégèse et orthodoxie: Augustin et Pélage sur la grâce", in *L'esegesi dei Padri latini: dalle origini a Gregorio Magno,* Rome, Institutum Patristicum Augustianium, 2000 (Studia Ephemeridis Augustianum, 68), pp. 219-223.

26 "Je suis d'autant plus triste, Salatin, / qu'en français comme en latin / j'ai toujours prié sans relâche."

27 Selon saint Augustin, le pécheur qui prie dans l'obscurité et dans l'ignorance prie mal. Les requêtes qu'il adresse à Dieu regardent les choses

que l'on puisse servir Dieu en tous lieux. Théophile se perçoit soudain comme un individu isolé et ne trouve d'auditeur compréhensif qu'en la personne de Salatin et du diable. Il oublie qu'il n'est pas le seul à être envahi par le doute; n'est-il pas un membre de la communauté chrétienne? À l'affliction de Théophile s'ajoute l'idée que le diable s'intéresse davantage que Dieu aux problèmes humains. Compte tenu des liens historiques évoqués ci-dessus, le diable ne peut être mis en relation qu'avec le savoir antique, très probablement en contradiction avec la vision chrétienne du monde. Il pourrait s'agir d'un savoir orienté vers des données plus générales d'ordre cosmique. D'ailleurs, ce savoir n'est acquis qu'en vue d'en imposer aux autres (autrement dit, être réintégré dans ses fonctions antérieures) et non en vue de la rédemption chrétienne. Théophile se repent (tardivement) de s'être consacré aux choses de la vie terrestre. Rien de surprenant, car l'être humain, en tant que créature de Dieu, ne peut être en parfait désaccord avec la grâce divine. Le miracle relève davantage du fait qu'en dépit de ses manquements, la grâce lui soit octroyée. Mais comme le dit un axiome téléologique: "Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam".[28]

Faust, en revanche, donne la priorité absolue au libre arbitre, visant davantage une connaissance qui s'acquiert au cours de la vie terrestre. Il croit pouvoir agir de manière autonome, en fixant lui-même les règles et les principes de son action, et ainsi se sauver seul. Nous assistons ainsi à un véritable changement de perspective allant de la grâce à la prééminence du libre arbitre. L'attitude intellectuelle de Faust est aux antipodes de l'esprit luthérien de la réformation qui débute par cette question: "Wie finde ich einen gnädigen Gott?"[29] Faust n'est

choses qu'il désire, alors qu'il devrait implorer la rédemption et la grâce de Dieu. Le chrétien avisé n'a besoin ni d'impératifs, ni de subjonctifs. Ce que Dieu a promis, il le donne.

28 Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia/IIae qu. 112 art. 3. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999.

29 La question de savoir si l'obtention du salut relève d'une décision préalable de la libre volonté ou n'est que l'effet de la grâce divine est encore actuelle à l'époque de Luther. Théoriquement, c'est la doctrine augustinienne de la grâce divine qui s'est imposée au sein de l'Eglise, concrètement, c'est le "semi-pélagisme" qui règne. Luther comprend la

pas condamnable en raison de son aspiration à plus de savoir que celui prévu par le plan divin, mais pour son mépris du rachat des péchés de l'homme par le sacrifice de Jésus-Christ, sacrifice traduit par ces mots "Tout est accompli". Cette doctrine de la forme objective de la grâce, qui doit encore être acceptée subjectivement, constitue le point culminant de toute la théologie chrétienne. D'ailleurs Faust signe le pacte avec le diable en reprenant les mots du Christ: "Consummatum est – the byll is ended" (Act II, sc. i, v. 74). Le don de la vie fut accordé à Faust et par là la présence d'une force positive agissant aux côtés d'une force négative (personnifiées par la présence du "bon ange" et du "mauvais ange"), toutefois celui-ci, usant de son libre arbitre, se tourne volontairement vers le mal. Dans son refus, Faust reste jusqu'au bout fidèle à lui-même.

Nous aurions ainsi affaire à deux traitements, ancrés dans leur époque, de deux versions différentes des deux légendes se fondant toutefois sur des actions similaires. Ces dernières, formulées dans un langage approprié aux exigences de leur temps, renvoient au rapport momentané existant entre la théologie et la science. Le point central de la réflexion porte sur le problème fondamental de la grâce et du libre arbitre. Comme nous l'avons vu, nos deux auteurs proposent une approche très différente de la question, indépendamment des analogies frappantes du récit.

On peut néanmoins se demander si l'état actuel de la philosophie, des sciences naturelles et de la théologie est véritablement au centre des préoccupations de Rutebeuf et de Marlowe. Ne seraient-ce pas davantage les conséquences du

grâce au sens augustinien; Dieu n'octroie pas à l'homme une grâce que ce dernier posséderait (et qu'il pourrait, en cas de perte, obtenir de nouveau par le seul acte de la volonté). Dieu libère davantage le pécheur du dehors. Dans un premier temps, Luther souffrit de ne pouvoir mieux maîtriser ses instincts et ses passions qui le poussaient au péché. Ses efforts naturels n'apportèrent pas les résultats désirés, ce qui ne le surprit guère puisque la nature de l'être humain s'avère "totaliter corrupta". Puis vint l'inspiration: "justus ex fide vivit". Luther s'oppose entre autres à la pratique autorisée, voire prônée par l'Eglise, des lettres d'indulgence permettant d'obtenir la rémission de la peine temporelle, et par là d'assurer le salut de l'âme par un acte volontaire. Faust est un partisan fidèle de la libre volonté.

diabolique, présent dans ces sciences, sur la personnalité et l'activité du poète? Les deux auteurs confèrent finalement une dimension dramatique à une problématique qui relève davantage du ressort des théologiens. Un poète pourrait s'interroger pour savoir si, poussé par son insatisfaction, sa soif d'indépendance intellectuelle, ou sa recherche de l'absolu, il n'a pas déjà consulté le diable par l'entremise d'un messager diabolique versé dans les sciences. Par ailleurs, si l'on tient compte du pouvoir magique et sensuel de la poésie, il peut être amené à se demander s'il n'est pas lui-même un séducteur diabolique. Dans la mesure où il est constamment préoccupé par les problèmes humains, il se trouve inévitablement dans la zone conflictuelle du bien et du mal, entre ciel et terre, au carrefour des considérations chrétiennes et profanes, entre la grâce et le libre arbitre. Au demeurant, il en est de même pour nous, c'est la raison pour laquelle ces réflexions acquièrent une portée humaine générale. Que l'on songe ici au vieillard de Marlowe qui offre à Faust une possibilité de se repentir, lui signalant par là qu'il peut être encore sauvé. Faust préfère cependant une autre forme d'immortalité, celle qui serait due à un baiser de la belle Hélène. Il se refuse à croire que celle-ci n'existe pas réellement, qu'elle n'est que le fruit de l'imagination poétique d'un poète déjà maudit. Ne renverrait-il pas ici aux dangers qui guettent tout poète?

L'écrivain peut être amené à résoudre les contradictions manifestes en lui en un ordre esthétique et également agréable à Dieu. Il est tenu par conséquent de vaincre ses pensées, aussi repoussantes, sombres et inquiétantes soient-elles. Il doit se libérer du fardeau de ses combats intérieurs. La construction d'un tel ordre, esthétiquement tangible sur le plan de l'œuvre, correspondrait à une victoire métaphorique sur le diable qui se serait déjà insinué en lui. En guise de conclusion, citons Gide pour lequel "Toute œuvre d'art est un lieu de contact [...], un anneau de mariage du ciel et de l'enfer."[30] La question qui se pose est de savoir lequel des poètes appartient à la catégorie des élus et lequel appartient à la catégorie des réprouvés.

30 André Gide, *Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1981, p. 163.

Abstract

Zwei Epochen, das Mittelalter und die Renaissance, zwei Autoren, Rutebeuf (1250-1285) und Christopher Marlowe (1588-1593), zwei Legenden, die eine über Theophilius und die andere über Dr. Faustus – und in beiden: ein Pakt des Protagonisten mit dem Teufel. Beim näheren Hinsehen entpuppen sich die beiden Legenden als Modelle der selben Problematik: der Mensch im Spannungsfeld zwischen christlicher Dogmatik und wissenschaftlichem Denken, zwischen Prädestination und freiem Willen, zwischen Gnade und Verdammnis. Eine besondere Eigenschaft dieser Modelle scheint zu sein, dass sie eine zeitlose Problematik mit Geschehnissen der jeweiligen Epoche verbinden. Zumindest erlauben die Texte eine derartige Interpretation. Die Theophilus-Legende erscheint in der Folge während rund 700 Jahren in den verschiedensten Ländern und unterschiedlichsten Varianten. Im 16. Jahrhundert verarbeitet dann Christopher Marlowe eine neue, in einigen wichtigen Punkten mit der Theophilus-Legende übereinstimmende Legende. Seine Doktor-Faustus-Legende verdrängt die Theophilus-Legende vollständig und erscheint in den nächsten 400 Jahren ebenfalls in den verschiedensten Varianten. Warum verarbeiten aber so zahlreiche Dichter diese Stoffe mit einer derartigen Beharrlichkeit? Womöglich deshalb, weil sie selber sowohl von der zeitlosen als auch von der zeitbezogenen Problematik, als Mensch und als Dichter, betroffen sind. Und als Betroffene müssen sich zu Wort melden. Der innere bzw. äussere Teufel muss gewissermassen metaphorisch bezwungen werden.