

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
★ + ◆ ★ ◆ + ★
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
+ ◆ ★ ◆ +
DEPARTEMENT DE LETTRES MODERNES



**LA REPRESENTATION
DE DIEU DANS LES MYSTERES
DE LA PASSION AU XV^e SIECLE**
Eustache MARCADE - Arnoul GREBAN - Jean Michel

THESE
DE DOCTORAT DE TROISIEME CYCLE

PRESENTEE
PAR
Boubou SECK

SOUS LA DIRECTION DE
M. Claude BLUM,
Professeur titulaire à la Sorbonne, et à l'Université de Dakar

ANNEE UNIVERSITAIRE 1992-1993

REMERCIEMENTS

Je remercie Monsieur Claude BLUM qui a accepté de diriger ce travail jusqu'à son achèvement. C'est par un soutien constant, une grande disponibilité qu'il a suivi, orienté mes recherches et m'a prodigué conseils et précieuses indications.

A Madame Pascale BLUM, nous disons aussi merci pour ses encouragements et suggestions.

Je remercie Monsieur Jean Michel GLIKSON, pour ses conseils et surtout pour avoir lu ce travail et m'avoir fait des remarques très pertinentes.

Mes remerciements vont aussi à l'endroit de Monsieur Ousmane DIAKHATE, à Monsieur Madior DIOUF, à tous les professeurs du département de lettres modernes pour leurs encouragements et surtout pour la sympathie qu'ils ont eue à mon égard.

Je remercie tous les collègues, amis et parents qui n'ont cessé de m'apporter un soutien moral.

Que tous ceux qui m'ont aidé d'une façon ou d'une autre, trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

*

*

S O M M A I R E

INTRODUCTION.....6

CHAPITRE PREMIER : ARCHEOLOGIE RELIGIEUSE DU THEATRE MEDIEVAL

I	- Une société profondément religieuse.....	10
II	- L'acte théâtral, expression de la religiosité.....	13
III	- Le théâtre, lieu, autonome.....	24
IV	- Le Jeu de la Passion.....	41
V	- Les grandes passions.....	47

CHAPITRE II : LE SCHEMA NARRATIF DES MYSTERES

I	- Le discours historique.....	52
	A) La création et la chute.....	54
	B) Création et chute des hommes.....	63
II	- Le discours explicatif.....	83
	A) La situation initiale.....	86
	a) Les limbes des Patriarches.....	87
	b) Le feu éternel.....	88
	B) La descente en enfer.....	90
	C) La libération des morts.....	97
	D) Du passé au présent.....	99

CHAPITRE III : PRESENCE THEOLOGIQUE ET ROLE DRAMATIQUE DE DIEU

A) La fonction de Père.....	102
B) Dieu Juge	109

CHAPITRE IV : LA REPRESENTATION DU DIEU FAIT HOMME

A) Le titre de Fils de Dieu	129
B) Le Dieu craint.....	147
1) Hérode	147
2) Pilate	154
C) Dieu humilié.....	161
D) Passion et Intrigues diaboliques.....	203
1) Actes diaboliques et action du drame	210
2) Le diable, ressort dramatique chez Gréban.....	213
E) De la "Passio" à la "Compassio"	220
F) Le Dieu glorieux.....	246
1) La résurrection prophétisée.....	246
2) La résurrection nourriture de la foi	249
3) La théologie de la résurrection.....	269
CONCLUSION	276
BIBLIOGRAPHIE.....	278
INDEX DES PERSONNAGES	304
INDEX DES THEMES.....	307

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Certes on a beaucoup écrit sur les Mystères, sur l'art des poètes dramatiques, sur leur style et leur versification. Mais un fait central demeure : ce qui émeut les foules lorsqu'elles participent à un tel spectacle, c'est d'y rencontrer Dieu en personne, le voir en chair vivre, mourir, ressusciter.

En étudiant la représentation de Dieu dans le Mystère de la Passion de Jésus, nous avons inscrit notre projet dans une histoire critique qui va de l'étude que Petit de Julleville a consacrée aux Mystères en 1880, et qui demeure aujourd'hui une véritable source de documentation sur les œuvres et leur représentation, à la remarquable thèse de Jean Pierre BORDIER, sur le Message théâtral des Mystères de la Passion (XIII^e - XV^e siècles) soutenue en 1990, où l'auteur a suivi le cheminement de la relation des "Frères ennemis" dans les Mystères à partir d'un vaste corpus.

Le premier problème qui s'est posé à nous dans cette enquête est la place des Mystères de la Passion et du théâtre religieux dans la vie sociale de l'époque. C'est pourquoi l'archéologie religieuse du théâtre médiéval qui ouvre cette étude a pour but de faire mieux comprendre le rôle de l'Eglise dans la naissance du genre et son évolution jusqu'à l'avènement des Mystères. Il s'agit d'une sorte de bilan critique où nous avons essayé de montrer comment d'un mystère à un autre, les remanieurs étaient libres d'orienter la compilation de leurs textes en fonction du projet initial qu'ils se proposaient. Un noyau de base était donc dans chaque pièce l'élément qu'il

fallait amplifier à partir d'un tri opéré dans la longue chaîne d'événements que constitue l'histoire de l'humanité.

La représentation de Dieu s'appuie sur un discours qui s'organise autour de trois grands concepts réitératifs : péché - mort - résurrection, qui forment entre eux un récit invariant. Autrement dit, l'image de Dieu dans les Mystères ne peut se comprendre si on ne la situe pas par rapport à la liberté de l'homme qui a péché et dont le salaire est la mort, sans l'amour de Dieu qui a donné son Fils pour racheter le péché et vaincre la mort.

C'est pourquoi, nous avons été amenés à tracer un "portrait" de Dieu tel qu'il apparaît dans les Mystères. La paternité de Dieu authentifie le titre de Fils de Dieu. Deux images, celle de Père et celle de Fils, vont ainsi se renforcer mutuellement pendant tout le déroulement de la trame de l'histoire des hommes.

La représentation de Dieu en Jésus-Christ occupe la dernière partie de notre enquête. Elle s'organise autour de trois événements majeurs : la passion, la mort et la résurrection du Dieu fait homme. Du premier au dernier le chrétien passe de la douleur à la joie, du deuil à l'allégresse de la victoire sur la mort.

Le spectateur médiéval a alors parcouru le chemin qui mène de la Révélation biblique à l'Incarnation et fait de lui finalement un pécheur réconcilié avec son Dieu victorieux. Celui-là même qu'il a "vu" et cotoyé dans ce théâtre si particulier qui n'est autre que la mise en scène d'un "Mystère" de la religion chrétienne.

CHAPITRE I

CHAPITRE PREMIER : ARCHEOLOGIE RELIGIEUSE DU THEATRE MEDIEVAL

I - UNE SOCIETE PROFONDEMENT RELIGIEUSE

Une des caractéristiques de la civilisation médiévale occidentale consiste en ce que toutes les activités intellectuelles sont soumises à des principes de formation religieuse. C'est pourquoi la philosophie, la littérature et l'art de l'époque font aussi partie de l'histoire de l'Eglise. Le phénomène théâtral n'échappe naturellement pas à cette situation : d'une part son idéologie est celle de toute la société où se retrouvent les mêmes croyances et d'autre part, elle est un produit médiatisé par l'idéologie particulière des groupes sociaux qui organisent la représentation et y assistent.

Ce théâtre médiéval, c'est d'abord un texte. Son champ n'est pas celui du discours, mais du "jeu", terme générique qui englobe un grand nombre d'œuvres et prend le relais du latin "ludus" qui qualifiait déjà les drames liturgiques. Or le "jeu" est d'abord un espace, mais aussi le lieu de la création du monde, de l'élaboration des croyances, de l'invention des valeurs. D'où l'importance au Moyen Age des représentations dramatiques qui définissent la religion comme le tissu imaginaire qui relie un sujet à ses valeurs, à ses croyances.

Autrement dit, la religion est bien un véhicule commun, un langage compris par l'ensemble de la société, et qui sert de manière privilégiée à l'expression de cette société dans tous les domaines. Elle est aussi un référent global et un langage de ce monde, ce qui explique son emploi comme modèle et comme

médium par les divers groupes sociaux. La représentation théâtrale religieuse est l'expression de cette double valence.

Cependant si la religion en tant que telle est le langage d'une société, le théâtre est lui aussi une expression qui se formalise à la rencontre de différentes composantes qui, du texte joué à la représentation vue, forment une réalité spécifique, une structure expressive propre.

Ce théâtre né du culte fait de l'Eglise le principal foyer de la vie intellectuelle et morale parmi le peuple chrétien. C'est ainsi que la maison, cette misérable mesure où l'homme revenait le soir, était supplantée par l'église, vrai asile universel. Conduire l'homme au salut dans l'autre vie n'était pas sa seule charge, elle voulait dès ce monde régner sur ses facultés pour pouvoir embrasser l'homme tout entier. C'est pourquoi la sensibilité de l'homme sera sollicitée dans le culte pour atteindre ce but. La vie spirituelle médiévale sous l'aspect extérieur de la pratique reste fidèle à une longue tradition doctrinale et liturgique. Entre l'époque de Grégoire Le Grand et celle d'Innocent III, les offices liturgiques furent les principales manifestations de la piété. La messe en a toujours été le centre. Et c'est dès le VIII^e siècle qu'on vit se généraliser une liturgie complexe, celle de la messe solennelle qui devint partout la règle courante. La messe chantée par le chœur avait pour exécutants une communauté de moines dans les églises abbatiales. La messe célébrée face à l'assemblée qui prenait part à l'offertoire et aux processions, se faisait selon des formules de prière très particulières, très brèves et dogmatiques, mais toujours profondément émouvantes. Ces formules comprenaient un choix de versets des Psaumes et des passages de l'Écriture en relation avec la doctrine de la foi ou avec le mystère commémoré par la fête du jour. Jusqu'à la fin du XI^e siècle, trois livres constituaient les textes nécessaires à

la célébration de la messe : le sacramentaire qui contenait le Canon et une partie de l'ordinaire ; le lectionnaire, les leçons, les épîtres et les évangiles ; l'antiphonaire, les paroles de l'Introït et les autres parties chantées de la cérémonie. Peu à peu, on aboutit à la fusion des trois livres.

De nouvelles formes de la sensibilité religieuse et de la piété se manifestent avec force à partir du XI^e siècle. Dans le culte trinitaire, l'accent est mis sur le Père, et Dieu était autant Juge que Père, un Dieu terrible qui exige des comptes. Mais le Nouveau Testament était la principale source qui alimentait les âmes notamment à travers l'Évangile de saint Mathieu, très imagé, qui fournit le premier une série de représentations mentales aux fidèles. En même temps les Actes des Apôtres, jusque-là négligés, furent utilisés pour mettre en lumière la vie des premiers compagnons du Christ. C'est ainsi que progressivement, l'intérêt du chrétien se tourna vers le Christ et les Apôtres. Au centre de la piété, apparaît le Christ sauveur, le salut étant tout au long du Moyen Âge la seule préoccupation des cœurs.

Du XIII^e au XV^e siècles, la Passion du Christ devint l'objet privilégié de la vie spirituelle du Chrétien, mis en valeur par la prédication des Mendicants. Cette dévotion à l'humanité souffrante du Christ faisait appel à des éléments plus sensibles que juridiques et rationnels. La foi devient une imitation du Christ et de ses Apôtres dont la vie était plus facile à imiter que celle du divin maître.

Seulement si l'Évangile marque l'entrée en scène du Christ dans l'histoire, à partir des Actes, la divinité se manifeste aussi par le Saint Esprit, troisième personne de la Trinité qui attire la piété des fidèles et l'attention des théologiens. Simultanément, la dévotion aux douleurs de Marie

se généralisa et prit une place capitale dans le Mystère de la Rédemption.

En accompagnement à cette pratique, se développa peu à peu une importante littérature hagiographique qui racontait de façon imagée la vie et les miracles des Saints. A la fois naïfs et crédules, ces récits instruisirent religieusement le peuple qui y trouva aussi un aliment pour son immense appétit de merveilleux. C'est de ce vaste et complexe ensemble liturgique qu'est né, on le sait, le drame.

II - L'ACTE THEATRAL, EXPRESSION DE LA RELIGIOSITE

La filiation est connue et admise. Ce théâtre médiéval a ses origines premières dans le culte, d'où son aspect à la fois religieux et populaire. Quand il deviendra ce qu'on peut appeler "art", il n'en conservera pas moins de cette origine un certain nombre de traits qui font partie de sa définition : ampleur de la mise en scène simultanée dès le XII^e siècle, diversité et universalité de la matière dramatique, mélange des genres et des émotions auquel il faut ajouter la multiplication foisonnante de l'action et de son symbolisme, le réalisme concret de son langage. C'est un théâtre qui permet de percevoir, à travers la diversité de ses discours, une dialectique subtile où s'affrontent les doctrines et, derrière elles, les réalités de tous ordres : sociales, intellectuelles, spirituelles, sur lesquelles se construit l'histoire. Un rapprochement avec l'univers des cathédrales montre qu'il embrasse la Terre et le Ciel, l'homme et Dieu, ce monde-ci et l'autre tout en abolissant les frontières entre le naturel et le surnaturel, pour produire la communion dramatique des esprits et des mondes.

Le culte catholique, dès le VIII^e siècle, incluait des formes et des structures dramatiques inscrites dans les textes, dans le rite et dans le cérémonial religieux. D'abord au service d'une catéchèse en vue d'une dévotion plus accessible, le culte trouvait dans l'accentuation de son caractère dramatique un moyen précieux de conviction. L'exemple le plus frappant en est la forme dialoguée que prendra par la bouche des "récitants acteurs", la lecture des textes évangéliques relatifs à la Passion dans les offices de la Semaine Sainte. Ce dialogue en fait n'est encore qu'un moyen formel au service du culte mais il permettra le passage insensible au drame liturgique proprement dit. Ce drame qui s'intègre aux manifestations du culte tout en s'inscrivant dans une ordonnance plus vaste que lui-même, fait partie intégrante du plan de l'année liturgique.

Le drame liturgique n'est pas étranger à l'art. Certains historiens le considèrent comme une sorte d'opéra du futur, l'œuvre étant chantée. Il importe de souligner que sa conception diffère de celle de l'opéra autant que de la tragédie. Car dans les genres modernes, l'accent est mis sur l'invention littéraire, esthétique, alors que pour l'Eglise, le drame liturgique est l'une des formes que peuvent prendre les pompes religieuses⁽¹⁾. Pour entrer en contact avec les mystères sacrés, l'intuition dramatique se révéla donc très tôt l'une des voies les plus appropriées. Rappelons que dans la tradition grecque, c'est au cours des cérémonies célébrant le culte de Dionysos que se forma la tragédie. De la même manière, le théâtre français prit ses premières formes au sein des offices religieux, dans les élans passionnés de la foi, dans les implorations de l'affliction et de l'espérance où se mêle parfois

(1) PETIT DE JULLEVILLE, Le Théâtre en France, Histoire de la Littérature dramatique depuis les origines jusqu'à nos jours. PARIS, 1918, t. I, pp. 19.

le pathétique. Le goût du spectacle et l'évasion morale ont été déterminants pour le clergé qui va désormais faire revivre sous les yeux des fidèles, les épisodes fondamentaux de l'histoire sacrée.

Le trope, sorte de chant alterné qui paraphrase la Bible et allonge le service, est l'embryon du drame religieux. A l'époque, la coutume voulait que l'on distribuât le texte sacré en autant de voix que le récit comportait de personnages. Selon Gauthier⁽¹⁾, deux tropes anciens étaient chantés avant l'Introit, l'un à NOEL et l'autre à PAQUES :

"Quem quaeritis in praesepe, pastores dicite ?

[Que cherchez-vous dans la crèche, pasteurs ?]

Respondent : Salvatorem Christum Dominum

[Ils répondent : Le Sauveur, le Christ, le Seigneur,]

Quem quaeritis in Sepulcre, O Christicolie

[Qui cherchez-vous dans ce sépulcre, O chrétiennes]

Respondent : Jesum Nazarorum Crucifixum

[Elles répondent : Jésus de Nazareth, qui a été crucifié.]

De telles pratiques justifient l'hypothèse selon laquelle le drame liturgique serait issu des tropes par amplification. Dans son état primitif, le texte est connu en prose, avec des paroles scrupuleusement prises dans l'Écriture, dans la tradition canonique et dans l'office sacré. Ce n'est qu'après que la versification a empiété sur la prose qui cédera la place complètement à l'hexamètre et au pentamètre, premiers indices d'une phase nouvelle dans l'histoire du drame, et auxquels viendra s'ajouter l'introduction de la langue vulgaire.

(1) GAUTHIER, (L.) "Origines du théâtre moderne" in Le Monde, 16-17
Août 1972.

La dernière phase sera marquée par l'invasion des idées et des images profanes ou païennes dans ces sujets chrétiens.

A cet égard, on joua dès le X^e siècle et au jour de Noël le drame des Pasteurs issu du dialogue embryonnaire :

"Quem quaeritis in praesepe pastores dicte ?

Respondent : Salvatorem Christum Dominum.

Une des rédactions les plus anciennes est celle de Rouen⁽¹⁾ où déjà se dessinent les principes de la mise en scène : "Que la crèche soit disposée derrière l'autel et que l'image de Sainte Marie y soit placée. D'abord qu'un enfant devant le chœur, dans un lieu élevé figurant un ange, annonce la Nativité du Seigneur à cinq chanoines ou à leurs vicaires du second rang ; les pasteurs entrent par la grande porte du chœur, traversent le chœur par le milieu, vêtus de la tunique et de l'amict. Le verset que leur dit l'ange est celui de l'Evangile selon saint Luc (II, 10-12). Plusieurs enfants figurent les anges et entonnent la "Gloria". Les bergers s'avancent vers la crèche en chantant la prose : "*Pax in terris*".

Deux prêtres du premier rang vêtus de la dalmatique, représentent les sages femmes auprès de la crèche. Ils montrent l'enfant Jésus aux bergers qui l'adorent puis s'éloignent en chantant l'Alleluia.

Comme on le voit, ce premier drame est une extension des rites dont il adopte le ton, la langue, le style. Le texte est composé d'une mosaïque d'emprunts à la Vulgate et au rituel ; sa forme est sobre et serrée, sacerdotale et traditionnelle. Il est écrit en latin, langue sacrée et littéraire de l'époque, non langue morte, mais langue d'initié⁽²⁾.

(1) Bibliothèque de Rouen, n° 48 Y (XIV^e siècle) et n° 50 Y (XV^e siècle).

(2) De GOURMONT (R.), Le Latin mystique, Paris, 1892, (Introduction).

Du plain-chant, le texte utilise les formes : c'est un langage calme, posé, affranchi des secousses du pathétique. Quant à la musique, elle procède par plans dramatiques plutôt qu'elle ne se rapproche du tour parlé du dialogue. La copie en trompe l'œil des êtres et des choses se fait au détriment de la signification, seule réalité authentique à l'époque romane. Ici nous n'avons pas affaire à des spectateurs comme au théâtre mais à des fidèles qu'on veut émouvoir à propos de la place de la fête célébrée dans l'office canonial. Il s'agit de faire pénétrer les chrétiens dans la grande architecture du monde où l'éternel et le temporel sont unis. Beussant écrit justement : "Loin d'être un ornement de la liturgie, le drame fait bien partie de celle-ci et fixe l'attention sur les centres nerveux de la célébration et sans doute sur l'ordonnance même de l'édifice"(1).

C'est ainsi que d'une part l'usage des textes bibliques, des antiennes, des séquences, le ton du débit, l'ordonnance des épisodes et leur perspective, et d'autre part l'accord entre l'œuvre et le plan du lieu où elle est exécutée prennent tout leur sens. S'ils sont sacrés par le sujet, ces drames le sont aussi par leur nature même. Ils sont au premier chef un dialogue avec la Divinité, un acte d'adoration de la Providence d'où la qualité hiératique de cet art. Le hiératisme écrit Schwob consiste à dépouiller une forme de toute fantaisie individuelle pour lui conférer une réalité plus propre à la faire vivre en fonction d'un principe dont elle serait une sorte d'agent(2).

Le drame liturgique suppose l'alliance avec le Ciel et la Foi, alliance qui lui permet de renoncer à une stricte

(1) BEAUSSANT (P.), "La sculpture romane ou le Jeu de Pierre et de Foi" in Nouvelle Revue Française, nov 1960, pp. 833 et ss.

(2) SCHWOB, (R.), Le Portail royal, Paris, 1931, pp. 88.

chronologie, lorsque l'intérêt supérieur le pousse à faire transparaître l'être intérieur, c'est-à-dire à rendre visibles leur réalité historique et leur signification.

Dans l'admirable Massacre des saints Innocents⁽¹⁾ de Fleury sur Loire, les versets entonnés n'ont rien d'enfantin et sont empruntés à l'Introït du jour :

"O quam gloriosum est regnum in quo cum Christo gaudent omnes sancti amicti stolis albis ; sequuntur agnum quocumque ierit" (2).

Dans le cortège, l'Agneau portant une croix précède les enfants qui chantent un texte inspiré de l'Apocalypse où l'image de l'Agneau figure Jésus ressuscité. Nous avons ici une vision céleste qui est en même temps un symbole. En considérant l'ordre chronologique dans lequel se déroule le drame, la scène du cortège a une valeur d'anticipation, une valeur prophétique. La succession des actions importe peu car la perspective est tout autre, c'est celle de l'éternité. Le drame échappe ainsi au temps, son mouvement se réfère à l'intemporel, c'est-à-dire sous la forme que lui impose d'habitude l'office.

En ce qui concerne les personnages, la conception reste la même. La fuite et le retour en Egypte nous présentent les membres de la sainte famille. Seul Joseph parle et son dialogue avec l'ange se réduit à l'indispensable :

"Interea Angelus super Prescipe apparens moneat Joseph fugere in Egyptum cum maria. Angelus dicat tribus vicibus Joseph.

(1) COHEN, (G.), Anthologie du drame liturgique en France au moyen âge, Paris, 1955, pp. 194-204.

(2) Antienne, deuxième vêpres de Toussaint, inspirée de Apocalypse., VII, 9 et XIV, 4 (n. du P. ROUGUET, op. cit. dans COHEN, (G.) Anthologie du drame liturgique en France au Moyen Age, Paris, 1955, pp. 194).

*Joseph, Joseph, Joseph, fili David ! Postea dicat haec
Colle puerum et matrem ejus, et vade in Egyptum, et
esto ibi usque dum dicam tibi. Freturum est enim ut Herodes
querat puerum ad perdendum eum.*

*Joseph abiens, non vidente Herode, cum. Maria portante
Puerum, dicens Egipte, noli flere (qua dominator tuus veniet
tibi, ante cujus conspectum movebuntur abyssi, liberare
populum suum de manu pontentum. Versus : Ecce dominator
Dominus cum virtute veniet " (1).*

La dernière réplique de Joseph empruntée au cinquième répons du troisième dimanche de l'Avent ne permet pas de connaître exactement ses sentiments. Quant au rôle d'Hérode, il est réduit au minimum. Il ordonnera le massacre des Innocents lors d'une brève apparition. Une tradition fait figurer aussi la lamentation de Rachel dans tous les drames liturgiques qui traitent du massacre des Innocents. Jérémie (XXXI, 15) fait état de ses lamentations. On sait que Rachel devint la mère de Joseph et mourut en mettant au monde Benjamin. Son tombeau qui, selon la tradition, se trouve à Béthleem fut témoin du massacre des Innocents. C'est donc une Rachel morte depuis longtemps qui intervient ici représentant les mères des saints Innocents et simultanément la mère des douleurs. Le rôle est aussi conforme au désir de trouver des harmonies entre les deux Testaments.

Rien n'est fait au hasard et tout a une valeur du point de vue de la foi. Dieu n'a pas besoin d'intervenir par la parole ou le geste : il est présent et c'est ce qui confère l'existence aux symboles et fait un tout du monde et de l'au-delà, du temps et de l'Eternité.

(1) YOUNG, (K), The Drama of the Medieval Church, Oxford, 1933, p. 11.

Forme imagée de la liturgie, le drame célèbre et loue au même titre que l'office et participe à sa valeur d'efficace. Il devient ainsi la représentation vivante de la pensée d'un art "théocentrique", théologique et mystique. Son personnage acquiert un air d'au-delà qui justifie le recueillement et la lenteur du geste et du plain-chant, la simplification du drame, le mystère propre à l'art sacré, le caractère hiératique des attitudes et jusqu'à une certaine immobilité sculpturale en même temps que sacrée⁽¹⁾. Qu'il s'agisse de l'architecte, du sculpteur, de l'ordonnateur de la liturgie, en somme de tous ceux qui célèbrent l'office, on sent une commune intention qui est celle de manifester, conformément à leur croyance, le caractère global de la création où tout se rejoint pour "montrer Dieu". Bien que faite de pièces rapportées, la composition du drame liturgique diffère de la technique des papiers collés de nos contemporains. Il ne s'agit pas ici de faire dire aux textes empruntés quelque chose d'étranger à leur signification primitive ou à leur nature, mais de les confirmer dans leur objet en les soumettant à un nouvel éclairage. L'ordre précédant le Divin est révélé par le dialogue entre la parole des interlocuteurs et celle d'une conscience et d'une louange hors de l'événement.

C'est un théâtre religieux qui se singularise par une fiction dramatique qui provient non pas d'une activité imaginative ou descriptive, mais du monde de l'histoire et du dogme que ni les auteurs et ni les spectateurs du Moyen Age ne mettent en question. Cette fiction dramatique qui a pour objet une vérité révélée pose le problème de statut, essentiel à la définition d'une convention dramatique médiévale et qui peut se résumer par les questions suivantes :

(1) Voir BEAUSSANT, (P.), op. cit., pp. 845-847.

Y a-t-il identité totale de la fiction et de cette vérité, ou différenciation des deux à l'intérieur et en fonction d'une théorie dramatique consciente ?

Cette théorie est-elle celle de "l'illusion théâtrale" ou bien s'agit-il d'une théorie propre au théâtre médiéval introduisant une convention non ambiguë des rapports entre dramatisation et vérité révélée ?

En vérité, il nous sera difficile de parler de technique dramatique en ce qui concerne le drame religieux qui n'a pas de conscience artistique explicite. La religion est le sang qui lui donne vie et son succès repose sur l'aptitude à éveiller et à libérer tout un ensemble contenu de savoir et de sentiment religieux. Ce théâtre ne visait consciemment aucun effet dramatique et sa réussite dépendait de la teneur de son message ou du caractère émouvant de quelque histoire qu'il aurait choisi de représenter. Des résultats sont atteints, mais des lacunes restent à combler.

La matière, c'est l'Histoire Sainte colorée d'une fiction dramatique. L'influence de la liturgie y transparait dans une évolution d'un texte à un autre. Cette constatation peut permettre d'établir une assimilation de nature à partir d'une identité de structure. Puisque le théâtre médiéval transpose la structure du rite religieux et qu'il joue dans la communauté un rôle sans commune mesure avec celui du théâtre profane ultérieur, on peut admettre qu'il constitue lui aussi un rite auquel participent d'un même élan acteurs et spectateurs.

Des rapports étroits entre la "scène" et la "salle" sont garantis par la technique même de l'écriture et le jeu des acteurs, ainsi que le parti pris de contemporanéité de ce

acteurs, ainsi que le parti pris de contemporanéité de ce théâtre. Il en résulte ainsi une théorie de la communion religieuse entre acteurs et spectateurs dans la célébration en commun du rite où l'adresse directe des personnages au public, la présence du public au contact immédiat de l'aire de jeu, l'identité de situation entre les personnages et le public impliqués ensemble dans l'aventure de la Rédemption, contribuent à une même actualisation des grands moments de leur histoire religieuse.

Cette théorie, même lorsqu'elle n'est pas avancée de façon explicite, est sous-jacente à beaucoup de discours sur le théâtre. Il n'est pas rare de voir les folkloristes qualifier ce drame de simple habillage chrétien de rites païens ancestraux⁽¹⁾ à cause de la persistance d'éléments païens antérieurs à la conversion et préservés dans les coutumes folkloriques. La communion subsiste et prospère, mais elle n'est plus chrétienne : elle réalise l'affleurement de l'inconscient populaire préservé. Quoiqu'il en soit, le résultat est le même, l'activité dramatique est assimilée à un rite. D'ailleurs le rite chrétien n'est souvent qu'une adaptation du rite païen.

Il est vrai qu'un examen attentif des cycles français révèle en eux plusieurs traces du rituel de l'Eglise catholique. De nombreuses cérémonies du culte sont transposées telles quelles et sont chantées dans les cycles de nombreux hymnes à l'occasion des événements même qu'ils servent à commémorer dans la liturgie. Mais gardons-nous de confondre cette transposition avec une assimilation car les rites de l'Eglise sont reproduits sur la scène du "pageant" par les acteurs et non pas exécutés par les seules personnes habilitées à leur donner une valeur réelle, c'est-à-dire les prêtres consacrés. Par conséquent,

(1) Voir GAUVIN, (C.), "Rites et Jeu dans le théâtre religieux anglais du Moyen Age" in Rev. Hist. Théâtre français, 1977, vol. 29, n° 2, note n°9, pp. 130.

même si la ferveur que nous prêtons aux spectateurs médiévaux avec quelque vraisemblance est susceptible d'entraîner de leur part une communion, celle-ci n'est en rien assimilable à celle que provoque le déroulement du culte dans l'église.

En poussant jusqu'à ses conséquences ultimes la théorie du théâtre rituel⁽¹⁾, on pourrait mettre en évidence son caractère invraisemblable. Le rite est composé à la fois du geste prescrit et de sa signification théologique. Dans la liturgie, le geste par sa valeur symbolique et mystique réalise, dans le présent de la cérémonie, un événement passé ou futur qui se trouve ainsi mystérieusement recréé ou anticipé. Le rite catholique par excellence est la messe dont on peut dire schématiquement qu'elle reconstitue le mystère de la Rédemption par la mort et la résurrection du Christ⁽²⁾. En ce sens, le théâtre est un rite, ce qui revient à poser qu'il recrée dans le présent ce qu'il représente. Quant au drame liturgique, c'est une œuvre qu'il convient de considérer en elle-même. Nous n'ignorons pas les germes du sens dramatique qu'on y rencontre et le besoin humain de spectacle. Dès que ce sens et ce besoin se manifesteront de façon prédominante, le sens esthétique fera valoir tous ses droits et le caractère sacré s'effacera. Alors seulement, on parlera de théâtre.

(1) Le dictionnaire Robert définit le rite comme :

1°) un ensemble de cérémonies du culte dans une communauté religieuse.

2°) une cérémonie ou un geste particulier prescrit par la liturgie d'une religion. Le Dictionnaire de Théologie Catholique, tome 7, col. 787 et 788, Paris, 1922, ne donne aucune définition de rite mais définit la liturgie comme le culte public et officiel que l'Eglise chrétienne rend à Dieu et précise qu'elle comprend des gestes, paroles, attitudes, actes et rites qui tous ont une portée théologique.

(2) O.B. HARDISON, (Jr.), dans son ouvrage intitulé Christian Rite and Christian Drama, Baltimore, 1965, analyse en détail la signification de la messe depuis Grégoire le Grand.

III - LE THEATRE, LIEU AUTONOME

Ces dramatisations liturgiques en latin ne pouvaient continuer à satisfaire le goût dramatique du peuple car elles s'adressaient à un public qu'elles voulaient toucher, charmer, un peuple qui ne savait que peu de latin. L'introduction de la langue vulgaire dans l'Eglise devint une nécessité et finit par transformer le drame. Le fond se surchargea d'ornements, de légendes tout en restant fidèle au texte biblique. Les libertés du drame amèneront le transfert de la scène sur le parvis. Dans les rôles d'acteurs, d'auteurs, le clergé fut alors relayé par des sociétés laïques et bourgeoises.

Avec le Jeu d'Adam ou Mystère d'Adam que le manuscrit de Tours désigne sous la rubrique "Ordo representationis Adae", les pièces de Jean Bodel et de Rutebeuf, le théâtre français s'est dégagé de l'influence ecclésiastique. Cependant dans les didascalies, le latin est toujours présent.

La Résurrection reste le fait essentiel de l'action qu'il s'agit de matérialiser et de dramatiser. Mais déjà l'auteur dramatique est préoccupé par une mise en scène appropriée comme en témoigne cette didascalie du Jeu d'Adam :

"Que le Paradis soit constitué sur un lieu assez élevé ; que des rideaux et des étoffes de soie l'entourent à telle hauteur que les personnages qui y seront puissent être vus au-dessus des épaules ; des fleurs odorantes et des ferrailages y seront entrelacés ; qu'il renferme divers arbres où pénètrent des fruits, afin que le lieu paraisse le plus agréable. Vienne alors le Sauveur enveloppé d'une dalmatique, et que devant lui soient placés Adam et Eve, Adam couvert d'une tunique rouge, Eve d'un vêtement de femme blanc. Qu'ils se retrouvent tous deux devant la Personne divine [Figura], Adam plus près, le

visage calme, Eve un peu plus humble, et qu'Adam soit bien instruit du moment où il doit répondre, afin qu'il ne soit ni trop prompt, ni trop tardif à le faire. Que non seulement lui, mais tous les personnages soient dressés à parler posément et à faire les gestes convenables à la chose dont ils parlent ; que dans les vers, ils n'ajoutent ni ne retranchent une syllabe, mais qu'ils les prononcent tous avec netteté, dans l'ordre de ce qui doit être dit. Quiconque aura nommé le Paradis, le regarde et le montre de la main" (1).

L'accent est mis sur la conception luxueuse de la scène et sur la mimique de l'action.

Quant au Jeu d'Adam proprement dit, c'est une pièce en trois tableaux qui s'ouvre par la tentation du diable. Ce sont d'abord les recommandations de "Figura" à ses créatures qui leur demande l'amour propre, à Eve la soumission à son mari, en laissant à chacun la liberté du bien et du mal. Alors surgit Diabolus qui engage avec Adam un dialogue sans succès car le premier homme reste fidèle à son suzerain. Ensuite c'est au tour d'Eve de subir les assauts du Diable qui tente de la séduire en accusant de stupidité son mari que défend faiblement celui-ci :

Diabolus
Jo vi Adam, mais trop est fols
Eva
Un poi est durs
Diabolus
Il serra mols
Eva
Il est mult francs

(1) COHEN, (G.), Le Théâtre en France au Moyen Age, t. 1, le théâtre religieux, Paris, 1928, pp. 25.

Diabolus

*Ainz est mult sers
Cure ne voelt prendre de soi,
Car la prenge sevals de toi
Tu es fieblette et tendre chose,
E es plus fresche que n'est rose ;
Tu es plus blanche que cristal
Que neif que Chiet sor glace en val ;
Mal culpe en fist li criator :
Tu es trop tendre e il trop dur ;
Mais neporquant tu es plus sage
Por ço fait bon traire a toi
Parler te val.*

Il est difficile à Eve de résister à ces paroles qui rappellent les déclarations d'amour du chevalier à la maitresse *dame* qu'il sert. Il lui est encore plus difficile de résister quand le Tentateur lui assure que le fruit défendu lui donnera la toute puissance :

*"A ton bel cors, à ta figure
Bien convendreit tel aventure,
Que tu fusses dame del mond.
Del souverain et del parfont.*

Malgré l'intervention d'Adam qui défend à sa femme de revoir le Diable, l'Ennemi reviendra sous la forme d'un serpent qui s'enroule autour du pommier mémorable et tend à Eve le fruit défendu. Son audace et la curiosité amèneront Eve à mordre la pomme :

*"Gusté en ai, Deus ! quel savor !
Une ne me tas tai d'ici dolçor !
D'ilel savor est ceste pome !
Adam
De quel ?*

Eva

*D'itel ne gusta home.
Or sunt mes oil tant clear veant,
Jo semble Deu le tuit puissant.
Quanque fu et quanque doit estre
Sai-je trestut, bien en sui maistre,
Manjue, Adam, ne fez de more,
Tu le prendras en mult bone ore" !*

Dans sa faiblesse, Adam imite Eve. Dieu paraît, interroge les coupables et tout en les confondant prononce la malédiction mais en leur promettant un rédempteur. Le texte biblique ne contient pas cette promesse formelle de miséricorde et de pardon qui est dans la vérité dramatique du poème dont le désespoir ne doit pas être le dernier mot. Sous la conduite des diables, les infortunés sont chassés du Paradis. Alors suit le meurtre de Caïn jaloux de la décision de Dieu qui a agréé les offrandes d'Abel. Pour mettre en relief l'épisode du fratricide, l'auteur n'a pas suivi l'Écriture qui situe la mort d'Adam et celle d'Eve après le meurtre de Caïn.

Enfin formant une conclusion logique avec les deux premiers tableaux, le défilé des prophètes du Christ constitue une sorte de troisième acte. Dans leurs paroles les prophètes doivent assurer le public que le Christ est le vrai Messie annoncé par les Pères de l'Ancien Testament et les sages de l'Antiquité.

Ce qu'il faut retenir, c'est que le Jeu d'Adam se signale à la fois par l'originalité et par la diversité de son message. Nous ne perdons pas de vue que l'un des objectifs évidents que s'est fixé le poète est d'amener le spectateur à réfléchir sur la Chute et la Rédemption, mais ce dessein orthodoxe n'exclut pas d'autres finalités beaucoup plus neuves. Le poète s'intéresse à tout ce qui concerne la femme. Il pose le problème dès le début, à travers les deux monologues successifs de Figura, qui

énoncent la "Loi de mariage" (Tel soit la loi de mariage V. 24) ou le "droit de mariage" c'est-à-dire sa législation spirituelle (V. 38 : Car ço est le droiz de mariage). Loi et droit⁽¹⁾ du mariage qui dominant ces discours peuvent conduire à penser que la voie du salut passe d'abord par le respect des valeurs conjugales, dont la première est l'amour réciproque :

"Tu aime lui e ele ame tei",

Un autre devoir, celui d'obéissance, conformément à une hiérarchie qui impose à la femme d'être soumise à son mari, et à l'époux d'être soumis à Dieu. Ceci apparaît aux vers suivants :

"Ne moi devez jamais mover guère..."

"Si serez ben ambedui de moi

Ele soit a tun comandement,

E vas ambedui a mon talent..."

"Tu la gouverne par raison..." (2).

Et au discours suivant adressé à Eve :

"Aim e honor to creator

E moi reconuis a signor

A moi servir met ton porpens,

Tut ta force et tot tun sens".

Eve a fort bien compris l'importance de cette soumission. Elle reconnaît Figura comme son seigneur et Adam comme son semblable et son supérieur.

"Toi conustrai a signor

Lui a paraille ea fortor"

(1) Cf Concile de Latran qui ratifiera l'évolution du mariage comme sacrement indissoluble.

(2) Nous avons ici un fondement paulinien. Voir Ep. aux Ephésiens V. 22-24 "Que les femmes (le) soient (soumises) à leurs maris, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'église, lui, le sauveur, le corps.

La loi est acceptée par Adam qui rend d'abord grâce à Dieu pour le don de la liberté, puis l'affirme :

"En toi servir metrai ma volonté

et conclut son discours :

"Ma volonté ne serrad ja si dure

Qu'a toi servir ne soit tote ma cure"

Or, le premier moment où Adam fait mauvais usage de cette liberté correspond à celui où, recevant le fruit qu'Eve lui tend, il déclare :

"Je t'en crerra, tu es ma per".

Autrement dit, en consentant à la faute, Adam accepte l'égalité absolue entre l'homme et la femme. L'établissement de cette égalité rompt un ordre naturel. Le péché originel ne réside-t-il pas au moins partiellement dans cette promotion condamnable de la femme ?

Il n'est pas de texte littéraire qui ne soit plus ou moins idéologique. Le Jeu d'Adam, tout en reflétant les structures mentales de son temps, milite à sa façon pour imposer des valeurs nouvelles.

On l'a vu, dans les dramatisations liturgiques, le texte fait partie intégrante de l'office. Tout autre est la situation du théâtre religieux des Miracles qui se définit par l'espace imaginaire où sont mis en scène les enjeux fondamentaux de la destinée humaine. Il est aussi le lieu de la création du monde de l'élaboration des croyances, de l'invention des valeurs.

Le cadre spatial des miracles est urbain et ses organisateurs et auteurs sont pour la plus grande part des membres de la communauté urbaine et non plus du clergé.

Bien plus, dès le XIII^e siècle, certains centres d'activité théâtrale sont entièrement dominés par la bourgeoisie.

Tel est le cas d'Arras avec Jean Bodel et son Jeu de Saint Nicolas. L'œuvre est une composition neuve jouée le jour de la Saint-nicolas. C'est ce que nous apprend le prologue :

*"Nous volommes parler anuit
De saint Nicolai le confés...
... Seigneur, trouvons en Pevie
Del saint dont anuit est la veille".*

Nous sommes à une époque où l'effet de surprise ne comptait pas. Même s'il se soumet à la tradition, l'auteur, tout en se détachant de la légende, cherche à toucher les spectateurs par un tableau des chrétiens aux prises avec les infidèles en Terre Sainte. A la description de la croisade succède la peinture des villes, celle des jeux et des querelles de cabaret.

L'action s'ouvre ainsi par l'avertissement du courrier Auberon qui annonce au Roi des Païens et à son Senechal l'invasion de l'empire par les chrétiens. Le Roi effrayé reproche à son idole Tervagant de l'avoir abandonné. Le souverain païen enjoint à son courrier Auberon de convoquer tous ses vassaux pour résister aux Croisés. L'action se transporte ensuite dans le camp des chrétiens que soulèvent une foi et un enthousiasme pathétiques. La formidable supériorité numérique de l'adversaire multiplie leur courage en proportion. La bataille s'engage et en elle se joue la perte ou le triomphe de la foi. Un jeune chrétien tient un langage qui rappelle "le grand cœur en petit corps" (1) :

(1) Nous avons une allusion qui se fonde de façon indirecte sur l'exemple biblique de David en face du géant Goliath

*"Seigneurs, si je suis jeune, ne m'ayez en dépit !
On a vëu souvent le grand cœur en petit corps".*

Le réconfort vient d'un ange qui descend du ciel et promet aux chevaliers chrétiens la couronne des élus. Un prud'homme échappe au massacre et prie devant une statue de bois de saint Nicolas. Il est fait prisonnier et conduit devant le roi païen ; celui-ci lui fait subir un interrogatoire qui l'amène à vanter les miracles du saint qu'il vénère. Le prisonnier apprend notamment au souverain avec quel soin le saint garde les trésors placés sous sa protection. Or, au cours d'une rapide expédition, trois voleurs s'emparent des richesses royales. C'est alors que le roi menace de mort le prud'homme qui l'a trompé. Saint Nicolas surgit miraculeusement et ordonne aux voleurs de restituer immédiatement le butin.

Le trésor retrouvé, le roi se convertit avec tous ses vassaux à l'exception d'un amiral irréductible. Le chrétien a la vie sauve et l'idole est brisée.

En somme le Jeu de saint Nicolas se présente comme un jeu de croisade mené dans le refus de toute tradition héroïque et chevaleresque. Le projet final de l'auteur c'est d'atteindre une visée dramatique qui subvertit la visée politique : l'œuvre ne reprend pas, ne magnifie pas, ne corrige pas, ne transpose pas l'aventure guerrière, elle récupère quelques morceaux épars du réel pour offrir aux hommes d'Arras dans le miroir de la fiction, la représentation de leur destinée⁽¹⁾. Le prologue présente un argument conforme à la tradition épique. Cependant Jean Bodel néglige le scénario annoncé pour représenter une invasion chrétienne en pays sarrasin. Selon

(1) REY-FLAUD, (H.), "Comme sur une autre scène ou le Moyen Age de l'imaginaire" in EUROPE, Paris, 1983, vol. 61, no 654, p. 96.

Rey-Flaud⁽¹⁾, le massacre des croisés est ici donné comme le prix du sang à payer et la société sarrasine, avec son roi, ses émirs, ses échevins, ses commerçants corrompus, ses tavernes et ses filous, comme la face de ténèbres de la société chrétienne. Le sarrasin n'est alors que l'inversion d'Arras et la conversion finale, le retour sur soi d'une ville emportée dans la nuit.

Le Jeu de saint Nicolas est un théâtre qui "relie" les hommes entre eux, les hommes au groupe, les hommes à la divinité. C'est le lieu de la religion qui s'affirme d'abord par les dieux païens incarnés par Tervagan qui sont comme une caricature de la divinité selon Jean Bodel. Le Dieu païen ne peut communiquer avec les hommes et s'adresse à eux par l'oracle ambigu du Roi. Cette divinité impuissante et indifférente aux prières des hommes n'a aucune influence sur leur destinée. Suivant les caprices du sort, ces dieux païens peuvent rire, pleurer, mais ne peuvent modifier ce sort. Le Dieu des chrétiens au contraire est Providence. Il dépêche aux hommes son représentant, le saint, qui est intégré à la cité par ses reliques conservées précisément dans l'abbaye ou dans l'église voisines⁽²⁾. Ce saint vassal de Dieu est aussi le seigneur tutélaire de la cité car il la protège, la cautionne ; il est l'intercesseur omniprésent et tout puissant de la divinité. Le Dieu de Jean Bodel est un Dieu accessible à l'intelligence. Dans l'effervescence qui précède la préparation de la quatrième croisade, l'injonction pressante du Tout-Puissant résonne à l'esprit des chevaliers arrageois : "Dieu le veut". Dans l'univers chrétien, Dieu et les hommes communiquent. Voilà pourquoi saint Nicolas est devenu le patron des étudiants, de ces

(1) REY-FLAUD, (H.), "Comme sur une autre scène ou le Moyen Age de l'imaginaire" in EUROPE, Paris, 1983, vol. 61, no 654, p. 96.

(2) En 1071, on avait rapporté à Bari les reliques de saint Nicolas.

hommes qui, à la suite d'Abélard, veulent comprendre le mystère de la foi.

Dans l'univers païen, le don ou l'offrande fonde l'unique rapport entre la divinité et les hommes. L'homme peut adresser une menace à Dieu en fondant la masse de métal précieux qui le représente. Le seul geste qui puisse toucher la divinité est le don de dix marcs d'or pour accroître les joies de ce Dieu qui ne sait que dévorer. Il en résulte ainsi des rapports qui excluent toute gratuité et toute grâce, se fondant sur l'échange, une sorte de commerce matériel que rien ne transcende au plan spirituel. Nous n'ignorons pas l'échange qui existe entre saint Nicolas et le prudhomme, seulement il est cautionné par la foi inébranlable du prudhomme dans la défaite et le malheur.

La religion proche des créatures a son écho dans l'intervention tonitruante de saint Nicolas et s'oppose à la religion de la transcendance. La foi des hommes du Moyen Age est attestée par le culte extraordinaire des saints jusque dans leur dépouille, les reliques, ce qui leur permet de ramener à leur niveau, d'ancrer dans leur terroir les objets de leur foi. Ces hommes ont besoin de voir, de sentir, de toucher, de posséder parfois les marques que Dieu a laissées dans la création. Dieu n'a-t-il pas choisi lui-même l'Incarnation dont les traces garantissent la foi des hommes du Moyen Age ? Leur besoin de voir et de toucher révèle un Dieu sensible aux sens, un Dieu à qui l'on peut parler et qui répond par un miracle inséré dans la chaîne des hommes grâce au saint. Ce saint a certes souffert, péché, puis finalement a été élu, mais il ne cessera de rester parmi les créatures pour attester la présence constante de Dieu dans la création. Il devient ainsi le lien indispensable entre Dieu et la communauté des croyants.

Le Miracle de Théophile est l'histoire d'un prêtre qui signe un pacte avec le diable pour obtenir la satisfaction de ses ambitions terrestres. Ses hésitations et son repentir sont traduits avec lyrisme:

*"Ha ! laz que porrai devenir ?
Bien me doit li cors dessendir
Quant il m'estuet a ce venir
Que ferai las !
Si je reni Saint Nicholas
Et Saint Jehan et Saint Thomas
Et Nostre Dame
Que fera ma chetive d'ame ?
Ele sera arse en la flame
D'enfer le vive*

et se terminent par un blasphème

"Dieu m'a frappé, je le frapperai".

L'engagement est scellé entre le Diable et sa victime en une scène de recommandations inverses de celles de Dieu :

*"Theophile, biaux douz amis,
Puisque tu t'es en mes mains mis,
Je te dirai que tu feras.
Ja mes povre homme n'ameras ;
Se povres hom surpris le prore
Torne l'oreille, va ta voie
S'aucuns en vers toi s'umelie
Respon orgueil et felonie
Se povres demande à ta porte,
Si garde qu'aumosne il n'en porte...
Lai les biens et si fai les maus.*

La puissance du démon se traduit par l'entrée en grâce de Théophile auprès de son évêque. En passant par une chapelle de Notre Dame, il s'adresse à la Mère de Dieu en ces termes qui rappellent la Ballade que Villon fit pour sa mère:

*"Sainte roïne bele,
Glorieuse pucele
Dame de grace plaine
Par qui tos biens revele,
Qu'au besoin vous apele
Delevrez est de paine,
Qu'a vous son cuer amaine
Ou perdurable raine
Avra joie novele ;
Aronsable fontaine
Et deletable et saine,
A ton Filz me rapele*

La réaction de Notre Dame émue ne se fera pas attendre. Elle engage une lutte contre Satan à qui elle arrache de force le sinistre document, et le remet entre les mains de l'intéressé pour qu'il l'apporte à l'évêque qui en fait une lecture édifiante pour le peuple. La pièce se clôt par un *"Te Deum landamus"* qui sert de louange à Dieu.

Hormis l'absence d'enchaînement dramatique, nous avons le traditionnel découpage de l'action en tableaux où l'élévation du sentiment et la puissance harmonieuse de l'expression compensent le manque de mouvement. L'aventure très répandue au Moyen Age rappelle celle, ultérieure, de Faust qui vendit son âme au diable. Comme on le voit, la période qui s'étend sensiblement du dernier quart du XII^e siècle à la fin du XIII^e siècle est marquée par un développement important de l'art dramatique. Dès le XIV^e siècle, les miracles s'épanouissent et sont à la charge des confréries ou puits, associations

philanthropiques et littéraires (le mot puy désignait à l'origine l'estrade sur laquelle se groupaient les déclamateurs). Bon nombre de ces confréries étaient patronées par la Vierge Mère à la glorification de laquelle étaient vouées les représentations par personnages. Les miracles de la Sainte Vierge qui s'appuyaient sur les Évangiles authentiques ou apocryphes, la littérature épique, lyrique ou courtoisie, la légende ou le folklore, se rattachent à des poèmes anciens rimés du XIII^e siècle par le trouvère Gautier de Coincy⁽¹⁾. Dans le manuscrit Cangé de la Bibliothèque Nationale, quarante et un de ces miracles de Notre Dame par personnages sont conservés.

Ce sont des drames qui mettent en scène des personnages variés, dans des situations les plus diverses et les plus extraordinaires. Dans leur moment de repentir, ces personnages adressent toujours une prière à la Vierge miséricordieuse qui intervient miraculeusement pour les délivrer de leur misérable destin. D'un miracle à l'autre, le rôle de la Sainte Vierge est marqué soit par une présence prépondérante où Marie tient tous les fils de l'intrigue, soit par son insignifiance dans la trame de l'action où l'intervention miraculeuse purement conventionnelle se superpose à une solution profane capable de démêler le drame par sa seule logique interne.

Ainsi le miracle qui s'ajoute sans nécessité dans Robert le Diable et Amille ou la Marquise de la Gandine devient un ressort dramatique dans l'Enfant donné au Diable, Saint Laurent, Saint Guillaume du Désert ou Saint Jean le Paulu (le Velu). Dans Une femme que Nostre Dame garda d'être

(1) Les Miracles de la sainte Vierge, traduits et mis en vers par GAUTIER DE COINCY, Paris, 1837.

brûlée(1), que nous analysons ci-dessous, on note la coexistence de deux éléments, sacré et profane, comme ressorts dramatiques, peignant les mœurs de la bourgeoisie.

Le Miracle d'une femme que Nostre Dame garda d'être brûlée est l'histoire d'un bourgeois, Guillaume, maire de Chivry, mari de Guibour qui a donné sa fille à un jeune homme Aubin. Des calomnies courent sur le compte de Guibour selon lesquelles elle éprouverait une tendresse coupable pour son gendre. L'infortunée, épouvantée par l'horrible nouvelle, soudoie deux moissonneurs pour qu'ils tuent Aubin. La scène qui suit dépeint la joie du maire de retour des champs :

Le PERE

*J'ai fain, si me vueil desjuner
Delivrez-vous, alez au vin,
Et vous, fille, tandis, Aubin
Alez querre, si dinerons
Demain, ce pens, dousterons
Si me vueil de gens pourveoir
Ne vueil pas longuement seoir
Au mains pour ore.*

La MERE

*Marie, Aubin se gist encore
Dedans son lit*

Le PERE

*Il a bien pris a son délit
Le cras de ceste matinée*

(1) Manuscrit Cangé, tome 1, folio 30 r^o, v^o 51, cycommence un miracle de "Nostre Dame comment elle garda une femme d'être arse", Ed°, Théâtre français au Moyen Age, pp. M. M. MOMMERQUE et F. MICHEL, pp. 327-364.

*Va le appeler, va posenée
Di qu'il se liève*

La FILLE

*Aubin, Aubin, s'il ne vous grieve
Veuillez me c'est jour ou non dire
Dormirez-vous hui mais, bian sure ?
E gar ! il ne me respont point ;
Approucher le vueil par tel point
Que je saray, vueille on ne vueille
De certain s'il dort ou s'il veille ;
Or sus sire ! sus sans séjour !
Dormurez vous cy toute jour ?
Qu'est ce ci, Diex ! Ha, mère, mère !
Voz ci nouvelle trop amere
Je doi bien plaindre et plourer fort
... Je suis perdue !"*

Les lamentations de la jeune fille attirent l'attention des voisins dont l'un déclare :

*"Or e je vous vueil demander,
Si grant dueil faire que vous vault ?
Certes, nieut. Je scé bien qu'il fault
Que nature en ce cas s'acquitte
Mais aiez douleur plus petite,
Si ferez bien".*

Cette évocation des détails vulgaires est pour l'auteur une manière de mettre en relief les traits de mœurs populaires de l'époque.

L'enterrement du cadavre est interrompu par le magistrat qu'étonne cette mort subite. Quand on découvre le

corps, on constate qu'Aubin est mort étranglé. L'arrestation de toute la famille oblige Guibour à révéler son crime :

*"Sire, sire, touz francs et quittes
Delivrez ces II inocens ;
Mey justicez, je m'i assens
Ne me peut le cuer assentir
Que plus leur voie mal sentir,
Sachiez, sire, qu'enceste affaire
N'ont coulpes ; j'ay fait le fait faire
Moy seulement".*

Le père et la fille libérés se rendent en pèlerinage pour demander à Dieu d'épargner le supplice à la coupable.

Au second acte, Guibour, près du bûcher, prie Notre Dame avec ferveur :

*Doulce mère Dieu, souvenir
Vous veuille de cette chestine ;
Car je ne croy pas que je vive
Longuement, pour ce, doulce Dame
Vous pri qu'aiez merci de m'ame
Qu'y qu'aie pecheresse esté.
Ha Dame, par vostre bonté
Confortez-moi".*

On réclame la mort de Guibour et déjà le sergent crie sur la place :

"Que nul chef de famille ne se dispense de venir assister à l'exécution sous peine de payer une amende !".

Quand le cortège funèbre s'ébranle, Guibour obtient l'autorisation d'adresser à Notre Dame une ultime prière où elle demande à être sauvée non du bûcher mais de l'enfer. L'ordre est donné par le bailli :

"Au feu ! au feu ! sanz plus attendre"

Au même instant Jésus intervient auprès de sa mère pour lui demander d'aller défendre la malheureuse qui l'implore "tant piteusement". Notre Dame s'approche et reconforte la condamnée. Deux bûchers successifs se consomment sans brûler la coupable qu'on ramène en triomphe à l'église où elle remercie Dieu de ce miracle. Pendant ce temps le bailli confus, tombe à genoux et la supplie de ne pas le maudire. De retour chez elle, la criminelle devient une sainte avec une charité sans bornes, abandonnant du même coup les biens terrestres ; comme en témoignaient ses pleurs à l'occasion de la prière à l'église. C'est à ce moment que Jésus et son cortège lui apparaissent, et, pour la consoler, lui font ouïr une messe servie par les deux saints Vincent et Laurent tandis que l'ange Gabriel lui donne un cierge. La messe terminée, les personnages divins sont remplacés par deux religieuses qui viennent annoncer à Guibour qu'elles lui sont envoyées par Dieu pour lui enjoindre de les suivre dans leur couvent. Elle obéit avec joie et la pièce se termine.

Ce qui est admirable dans cette pièce, au-delà même de cette foi totale qui concevait si aisément l'absolution d'une criminelle pourvu qu'elle se rachetât par la profondeur de sa piété, c'est la progression dramatique habilement ménagée qui tient en haleine le spectateur. L'action y est rapide, ponctuée par un ton qui s'élève depuis la familiarité du début jusqu'aux angoisses du procès et au mysticisme majestueux de la fin.

IV - LE JEU DE LA PASSION

Avec le développement des thèmes bibliques, on arrive finalement à relier l'Incarnation et la Résurrection, et à souder, en de vastes compositions cycliques, la naissance et la mort de Jésus. Le mystère devient ainsi une représentation de la vie et de la Passion du Sauveur et atteint son plein épanouissement au XV^e siècle. La découverte et la publication du fragment de Leyde⁽¹⁾ par Runnals ont permis de mettre la lumière sur le jeu de la Passion français. C'est vers la deuxième moitié du XIII^e siècle, où les formes linguistiques imposèrent des pièces brèves, qu'ont été représentés et conservés ces jeux. Le fragment de Leyde est une relique dont les deux cent trente sept vers racontent les derniers moments de la vie du Christ depuis le partage des vêtements jusqu'au coup de lance. Ce texte qui ne dépend d'aucune source narrative ou dramatique connue, contient des didascalies précises en latin⁽²⁾ qui orientent les spectateurs comme dans ces exemples :

"Tunc Christus debet modicum gustare et non libere et debet stringere dentes per amaritudinez". (frag. de Leyde, vers 156-157).

"Tunc inclinēt caput suum versus dexteram partem et claudat oculos suos et fiat tonitrum, et velum templi cadat deorsum". (frag. de Leyde, V. 167-168).

Pas de meneur de jeu ou de lecteur qui raconte l'histoire. C'est une représentation théâtrale où des acteurs jouent et disent leur rôle avec une technique voisine de celle

(1) RUNNALS, (G.A), "The French Play Fragment of the University of Leiden" in *Romania*, 105, 1987, pp. 88-110.

(2) A la fin du XV^e siècle, *la Passion de Sémur* contenait des didascalies latines. Cf. JODOGNE, O.), "Le Théâtre médiéval et sa transmission par le livre" in *Research Studies*, 32, 1964, pp. 67-75.

des miracles du XIII^e siècle, époque à laquelle la Passion du Christ commence à être représentée.

Aux XIV^e et XV^e siècles, la Bourgogne s'affirma comme le lieu de la tradition de la représentation de la Passion du Christ. Ceci est attesté par le texte conservé dans le manuscrit Palatinus Latinus 1969 de la Bibliothèque du Vatican. On s'accorde à le dater des environs de 1300. Les quelques deux mille vers fournissent un spectacle qui retrace les événements de la Semaine Sainte. Trois autres textes s'apparentent au Palatinus dont deux constituent la Passion d'Autun, titre donné provisoirement par Emile Roy en 1902⁽¹⁾ et conservé trente ans plus tard par l'édition de Grace Frank⁽²⁾. Vers 1470 ou 1471, Philippe Biard et Antoine Roman copient respectivement Biard et Roman, deux textes identiques en de nombreux passages, mais présentant aussi des divergences importantes ; Roman est beaucoup plus court que Biard mais il n'a pas été copié sur lui. Du XIV^e siècle, Joseph Bédier⁽³⁾ édite le fragment de Sion dont les quatre vingt sept vers racontent les événements de la descente du Christ aux enfers et de la Résurrection. Il contient en outre un épilogue de Jésus s'adressant aux spectateurs.

Les textes de cette période subirent de nombreux remaniements, les innovations provenant de textes narratifs extraits de la littérature de dévotion ou forgées de toutes pièces par un remanieur. Les mystères furent d'abord une création collective. Chaque auteur reprenait le texte de son

(1) ROY, (E.), Les mystères de la Passion en France du XIV^e siècle au XVI^e siècle, Paris, 1903,1904.

(2) La Passion d'Autun, Paris, 1934.

(3) "Fragment d'un ancien mystère", in Romania, 24, 1895, pp. 86-94, remp. p. G. FRANK dans les notes de son édition d'Autun, pp. 161-162 et 164-165 ; daté par BÉDIER (J.), du début du XIV^e siècle.

prédécesseur en le modifiant. Dans le Palatinus, la diablerie de la descente aux limbes et le boniment de l'Epicier sont la marque de l'intervention d'un remanieur. Comme d'ailleurs le prologue et l'épilogue de la Passion de Biard qui sont des rajouts à l'état primitif. Ce qui caractérise cette longue tradition, c'est que seules les œuvres conservées par une institution qui se recommandait de la signature d'un illustre auteur ont survécu aux représentations. Seul le hasard peut sauver les paroles d'un jeu en le faisant entrer dans le répertoire de la récitation de jongleur. Courtois d'Arras en est un exemple, conservé par quatre manuscrits, mais cette abondance est probablement due au fait que, grâce en particulier aux éléments narratifs, il est sorti du domaine théâtral. Ce n'est plus un jeu ; dans le manuscrit d'Autun il s'intitule Li Lais de Courtois et dans aucun des manuscrits on ne trouve une quelconque indication scénique, ou même le nom des interlocuteurs ; mieux, rien ne vient graphiquement signaler le dialogue (1).

Disons pour simplifier que la consignation des pièces de théâtre dans les manuscrits s'est faite selon le modèle des livres liturgiques avec des didascalies latines connues dans le Jeu d'Adam et selon le modèle des manuscrits littéraires avec ou sans brèves didascalies indicatives en français. Le Jeu de saint Nicolas, Le Miracle de Théophile obéissent à ce second modèle, de même que la Passion du Palatinus.

Dans presque toutes les œuvres théâtrales de l'époque, on note l'irritant problème des passages narratifs qui a retenu les critiques(2). En réalité, l'imitation des didascalies d'un texte

(1) ROUSSE, (M.), "Propositions sur le théâtre profane avant la farce" in TRETEAUX, 1978, pp. 13-14.

(2) SCHLUMACHER, (FR.), "Les éléments narratifs de la Passion d'Autun" in Romania, 37, 1908, pp. 571-593. NOOMEN, (W.), "Passages narratifs

de base ou d'un exemplaire de régisseur par un copiste n'ôte pas aux vers leur caractère représentatif. Dans la Passion de Biard l'importance de la narration remet en cause la destination de la pièce. L'opposition entre le "nous" dont le Prologueur désigne ses confrères et le "je" qu'il réserve à son propre rôle met en doute l'hypothèse d'un jongleur tenant les rôles et disant les passages narratifs. Les conclusions de Frank⁽¹⁾ permettent d'affirmer que les passages narratifs ont été ajoutés et incorporés au texte au prix de quelques ajustements. Philippe Biard a dû rassembler plusieurs ouvrages d'édification relatifs en particulier à la vie et à la mort du Christ, les Expositiones evangelicae suivies d'une Vengeance nostre Seigneur, pour bien ajuster son texte et en soigner la destination. De la même manière, le copiste du Miracle de Théophile de RUTEBEUF a présenté rapidement certains nouveaux venus dans l'action en signalant des déplacements mais pas tous, indiquant des gestes et le ton de certaines répliques ou glissant un mot d'explication. Libre et non couvert par l'autorité d'un RUTEBEUF, le copiste pouvait s'écarter du dialogue théâtral et en défaire souvent les couplets.

Le remanieur devient ainsi cet homme à tout faire du théâtre médiéval dont le rôle doit être ramené à ses justes proportions. Quant au lecteur, il brille par son absence dans les Passions parlées, en général dans le théâtre parlé. Mais il est bien attesté dans les jeux mimés où le prédicateur seul parle. Dans le manuscrit de Biard édité par Frank, le morceau :

*"Or escoutés comme se complain
Le filz de Dieu en la croix estant
Et parle a tout le monde et dit :*

dans les drames médiévaux français : essai d'interprétation" in Revue Belge de Philologie et d'histoire, 36, 1958, pp. 761-785.

(1) FRANK, G.), The Medieval French Drama, Oxford, 1964, pp. 129-130.

*Toy qui passe par devant moy,
Regarde cy areste toy..."*

(Biard, V 2057-2061)

qui se place après l'épilogue et avant l'explicit ne pouvait figurer dans la pièce à l'endroit où il est tiré. En effet, le Christ, après sa résurrection suivie d'une exhortation aux spectateurs ne peut remonter sur la croix pour les exhorter à nouveau. On peut supposer là qu'il y a une erreur de classement de la part de Biard.

La Passion de Semur consacre la première journée à l'Ancien Testament, depuis la création, en passant par la procession des prophètes, jusqu'au début du Nouveau Testament. La seconde journée développe la vie publique, la Passion et la Résurrection. Selon Runnals, cet ensemble n'a pas non plus été rédigé en une fois ; on peut y distinguer plusieurs couches successives (1). Le noyau primitif remonte au début du XIVe siècle ou plus tôt. Runnals soutient aussi que la Passion de Semur se rattache à la famille du Palatinus à cause des nombreuses correspondances qu'on peut déceler entre les deux textes :

*"Bien sé, quant ce me vorrai faire,
Tant est prendon et debonaire..."*

(Palatinus, V. 93-94)

*Bien scay, quant ce me verra
Tant est piteux et debonaire..."*

(Semur, V. 4913-14)

Il en afferroit a me rente

(1) RUNNALS, (G.A.), "The Evolution of a Passion Play : La Passion de Semur in Le Moyen Français (à paraître) cité par BORDIER (J.P.), Recherches sur le message théâtral des Mystères de la Passion Française, (XIII^e-XV^e siècles), Paris, 1990, pp. 13.

De trois cenx demers les trente

(Palatinus, V. 107-108)

Au moins ce j'eusse ma rante

De 111 C. demers vint on trancte

(Semur, V. 4913-14)

Ce que l'on peut retenir, c'est que les pièces bourguignonnes ont toutes la même origine. Dès le XIV^e siècle, la tradition se sépara en deux branches principales : d'un côté le spectacle court qu'impose le maintien du cadre étroit de la Semaine Sainte, de l'autre le grossissement progressif de la matière par la constitution d'une pièce cyclique en deux journées. Le spectacle court était l'apanage d'une confrérie non spécialisée dans le théâtre, le mystère en deux journées, celui d'une ville entière. En 1440, fut copié le manuscrit 1131 de la Bibliothèque Sainte Geneviève de Paris.

On y retrouve la Nativité, le Geu des trois Rois et la Résurrection, premier ensemble qui remonte à la première moitié du XIV^e siècle. La Vie Monseigneur saint Fiacre (XIV^e siècle) et la Passion (milieu du siècle) sont isolées ; un autre ensemble de pièces hagiographiques se trouvent à la fin du manuscrit.

Œuvre considérable avec quatre mille cinq vers, la Passion n'ajoute à la Semaine Sainte que la Résurrection de Lazare et le complot des Juifs. Avec l'amplification se dessine le cadre originel des Passions et le spectacle s'étend sur plusieurs journées. Les épisodes deviennent de plus en plus nombreux remontant vers la vie publique et l'enfance du Christ, puis vers l'Ancien Testament et les origines, descendant jusqu'à la Pentecôte, voire jusqu'à l'Assomption.

V - LES GRANDES PASSIONS

En donnant son nom à un mystère de la Passion, Eustache Marcadé fait franchir au genre le seuil décisif de son histoire. C'est un universitaire, official d'un grand monastère partisan des Valois dans les années les plus difficiles de la guerre de cent ans. Ses œuvres se situent entre le début et le milieu du XV^e. On suppose que la Passion et la Vengeance ont été créées à Arras, dans une ville du Nord où on avait l'habitude de jouer la Passion de la Vengeance⁽¹⁾, d'où son titre de la Passion d'Arras. Dans ses innovations, Marcadé amplifie la matière pour faire éclater le spectacle en quatre journées, mobilisant ainsi les efforts et les talents de toute une ville. Cette Passion développe toute la vie de Jésus, depuis sa conception jusqu'à l'Ascension et même la Pentecôte. L'Incarnation précède l'histoire de la Rédemption qui commence à se réaliser visiblement par l'Annonciation. La mise en scène des attributs divins commence l'action, montrant ainsi que l'auteur ne perd pas de vue que son sujet est bien la Rédemption de l'humanité. L'affrontement entre Miséricorde et Justice est tellement violent que seules l'Incarnation et la mort du fils de Dieu apparaissent comme les moyens de concilier les exigences antagonistes et nécessaires de la nature divine. La réapparition des Vertus à la fin de la pièce sanctionne la mission accomplie du Fils. Lucifer joue dans l'action un rôle prépondérant, cherchant toujours à provoquer les hommes et faire obstacle à la Rédemption.

L'innovation de Marcadé, c'est aussi d'évacuer toutes les paroles et les gestes du Christ rapportés dans les Evangiles et qui n'entrent pas dans le cadre d'un conflit entre Jésus et les Juifs. Trois miracles sélectionnés y retiennent l'attention sans

(1) PETIT DE JULLEVILLE, (L.), op. cit., pp. 12-14 ; 117-119.

doute parce qu'ils sont longuement relatés par l'Évangile de saint Jean. Ce sont la guérison du paralytique de la piscine de Bezatha, celle de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare. Quant aux Juifs, ils décident et préparent progressivement la mise à mort de Jésus, et la Passion est ainsi rattachée à la vie publique par un lien dramatique serré et clairement perceptible.

En adaptant la même structure d'ensemble, Arnoul Gréban rédige une Passion vers 1450 jouée à Paris⁽¹⁾. Elle a le même cadre théologique, la même extension de la matière ; seulement à la différence de Marcadé, Gréban fait remonter son mystère précédé d'un prologue aux origines du monde, depuis la création jusqu'à la mort d'Adam et d'Eve, événements que Marcadé avait évoqués sans les représenter. C'est en soignant le traitement du temps et de l'espace tout en corrigeant un certain nombre d'incohérences et de négligences que Gréban fait valoir son métier de dramaturge.

Pendant un siècle, cette Passion servira de point de départ à des fatistes. Jean Michel auteur de la Passion jouée à Angers en 1486 sera son remanieur le plus célèbre⁽²⁾. Dans ses modifications, Jean Michel supprime tout ce qui précède la vie publique de Jésus. Par contre, il amplifie la prédication et les miracles de Jésus. Il développe la biographie des personnages secondaires comme Lazare, Marie Madeleine, Judas. Dans les épisodes du Vendredi saint, il reprend Gréban sans changement notable. Le nombre des manuscrits de la première et de la deuxième édition nous permet de mesurer le succès de

(1) JODOGNE, (O.), Le Mystère de la Passion d'Arnoul Gréban, Bruxelles, t. 1, 1965, T. 2, 1983.

(2) MICHEL, (J.), Le Mystère de la Passion. (Angers 1486) édi. par JOGONE (O.), Gembloux, 1959.

Gréban et de Jean Michel ; Marcadé bénéficiera de la même audience.

La Passion de Troyes jouée pour la première fois en 1485 a pour noyau central le texte de Gréban auquel on avait ajouté quelques emprunts du Mystère du Vieil Testament. Les corrections et les additions apportées justifient la liberté des remanieurs.

Par conséquent, si l'on passe d'un mystère à un autre, on remarque qu'à côté de la base empruntée à un auteur s'opère une série de manipulations laissées à la liberté du fatiste. Frank écrivait à propos du Palatinus :

"On a demandé un mystère de la Passion, peut-être au XIII^e siècle. Quelque clerc chargé de le composer s'est mis à l'œuvre. Il a feuilleté sa bible, des drames liturgiques, des complaintes de Marie, quelques pages des théologiens, surtout la Passion rimée des jongleurs. Il a adapté à son propre objet ces différents éléments et voici l'archetype de notre jeu achevé. Les successeurs de ce clerc, ceux, par exemple qui ont façonné le Mystère du Palatinus et la Passion d'Autun, ont suivi un procédé semblable ; seulement ils avaient sous la main l'œuvre dramatique de leur prédécesseur. A leur tour, ils ont transposé des scènes, modifié des vers, éliminé et embelli" (1).

Selon Gustave Cohen, le plagiat⁽²⁾ est manifeste d'un mystère à un autre. Sans doute, la matière est commune, étant fournie par la Passion des Jongleurs, sorte de Vulgate, synthétisant les Evangiles synoptiques, celui de saint Jean et les innombrables apocryphes, tels l'Evangile de Nicodème, celui

(1) Edition du Palatinus, pp. VI-VII.

(2) COHEN, (G.), Le Livre de conduite du régisseur et le compte des dépenses pour le Mystère de la Passion jouée à Monsen 1501, Paris, 1925, pp. XXXI.

de Joseph d'Arimatee, les Enfances Jésus, etc. Mais l'emprunt se fait surtout au prédécesseur dont on désire dépasser le succès.

Néanmoins, les auteurs ont pu opérer des choix, même dans la représentation des personnages et des épisodes. Ce qui fait que bien des personnages, des anecdotes comiques et des miracles du Nouveau Testament ont été abandonnés, faisant prévaloir ainsi l'efficacité spectaculaire chez certains auteurs⁽¹⁾. Selon Cornagliotti, des critères d'une esthétique vériste président alors au choix ⁽²⁾.

Cette volonté de ne retenir que des épisodes spectaculaires n'est pas toujours satisfaite car souvent les auteurs en laissent de côté d'autres, mêmes canoniques, mais aussi vivants, aussi plaisants.

Si la recherche des sources fait du texte son champ d'investigation, il en va autrement pour l'organisation matérielle où le dialogue compte moins que les didascalies et les œuvres, moins que les traces qu'elles ont laissées dans leur environnement. Les travaux de Rey-Flaud ont permis de s'interroger sur la signification de ces spectacles. Dans le Cercle Magique on lit :

"Avant d'abandonner à leur nuit fatistes et entrepreneurs de la fin du Moyen Age, nous voudrions, écrit Rey-Flaud

(1) Voir MUIR, (R.), "Apocryphal writings about the Mystery Plays", pp. 79-83, in MULLER (G.R.), Le Théâtre au Moyen âge, 2^e coll. de la S.I.T.M., Alençon, 11-14 Juillet 1577, Montréal, 1981, p. 82.

(2) CORNAGLIOTTI, (A.), "Apocryphes et Mystères" in op. cit., pp. 67-78. (Le miracle du semeur ne figure pas dans les Passions françaises).

évoquer le rôle fondamental joué par ces hommes au sein d'une société qui n'est plus guère elle-même que théâtre" (1).

Dans cette communion où acteurs et spectateurs se confondent par leur action et leur émotion, les mystères tentent de fonder l'ordre idéal de la société. Vers la fin du XV^e siècle, les Mystères connaissent leur apogée mais leur intérêt artistique demeure relatif même dans leur fonction d'instruire le pauvre peuple ou d'émouvoir les simples gens ignorants. L'ampleur des objectifs que se proposaient les auteurs les obligeait à dire le vrai, à entreprendre de vastes synthèses qui témoignent de leur naïveté et de leur témérité, d'autant plus qu'on ne peut réduire si facilement à des proportions scéniques l'énigme du monde, les hautes spéculations de la théologie ou les grands faits de l'histoire.

Cette vogue des Mystères aura tendance à décliner vers la fin du XVI^e siècle et le 17 novembre 1548, un arrêt du Parlement de Paris interdit aux confrères les représentations de la Passion, leur permettant toutefois de jouer "tous les autres mystères profanes". Peut-être que le Parlement avait vu dans l'envahissement des mystères par les éléments profanes, le mélange du sacré et du bouffon, un danger pour le respect dû au culte.

(1) REY-FLAUD, (H.), Le cercle magique. Essai sur le théâtre en rond à la fin du moyen âge, Paris, 1973.

*Elle est juste, porte la, porte
classus au limbe, et la metez*

BELZEBUTH

*D'icy ne partirez jamés,
meschant ame, je le suppose :
La porte du ciel vous est close
et a tout le lignage humain*

(Gréban, V. 1214-1229).

puis celle des premiers parents :

LUCIFER

*Sailliez hors, diables, sailliez hors,
Ordre progenie enfumee*

aussi rouge comme un charbon

(Gréban, V. 1642-1651).

Froussez de vostre ordre narine

Grand mercy a moy, Domine :

J'en ay esté l'embassadeur"

(Gréban, V. 1698-1717)

C'est le triumphe de Lucifer

"tout le monde est a moy donné"

Gréban, V. 1715)

La création sert le dessein théologique anthropocentrique du mystère. Ce qui explique la disproportion des trois parties. La première contient deux fautes et deux châtements, ceux des anges et ceux des hommes. Lucifer n'a pas droit à un traitement séparé. Il est responsable du châtement originel et entre sa chute et celle d'Adam, il y a le même rapport de causalité qu'entre la chute d'Adam et l'œuvre du Christ.

A) LA CREATION ET LA CHUTE

Le récit de la création suit la théologie médiévale. La Bible ne fait pas attention à des présences angéliques dans son récit de la Chute. Le chérubin qui garde le Paradis terrestre (Gn 3-24) ne fait pas partie des créatures (Gn 1). Pourtant l'Apocalypse nous fait part d'une expulsion des anges du ciel :

"Et factum est proelium magnum in caelo ; Michael et angeli eius prohabantur cum dracone, et draco pugnabat et angeli eius ; et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in caelo. Et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem, et projectus est in terram et angeli ejus cum illo misi sunt" (Ap. 12. 7-9).

Ce "premier serpent" tentateur de la première créature humaine pouvait être identifié à Lucifer selon un passage d'Isaïe :

*"Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, fili aurorae ?
Deiectus es in terram, qui deicebas gentes, qui dicebas in corde tuo"*

*"In caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solum meum, sedebo in monte conventus in lateribus aquilonis ; ascendam super altitudinem nubicum, similis ero Altissimo".
Verum tamen ad infernum detractuses, in profundum laci". (Is 14. 13-14).*

La fusion de ces deux textes peut autoriser la construction d'un récit qui évoque la révolte orgueilleuse d'un ange nommé Lucifer et de ses imitateurs qui, chassés du ciel, deviendront les démons. Il fallait supposer une création des

anges avant l'homme. C'est ce que le IV^{ème} Concile du Latran affirme dogmatiquement contre les doctrines manichéennes :

"Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus... qui sua omnipotenti virtute simul ab spiritualem et corporalem, angelicam scilicet et mundanam, ae deinde humanam quasi communem ex corpore et spiritu constitutam. Diabolus enim et alli daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit"(1).

Chez Gréban, l'énumération des diverses créatures est reléguée au second plan. Seul l'acte de création est évoqué en lui-même. Dieu seul existe et il parle seul pendant soixante dix vers :

"Pour louer nostre majesté

a qui devez obeysance" (2)

Pendant vingt vers encore, tout se passe selon son dessein :

"Honneur, puissance et reverance

*O haulte et souveraine essence,
vrayment louer vous devons " (3)*

Au vers 261 *"Tout beneuré, tout glorieux"*(4) Dieu contemple sa propre perfection, autrement dit il manifeste sa gloire

(1) Sur la source des récits de la révolte du châtement de Lucifer, voir DURSTOOR, (P.E.), "Legends of Lucifer in Early English and in Milton" ; in *Anglia*, 54, 1954, pp. 213-268.

(2) GREBAN, (A.), Mystère de la Passion, publié d'après le manuscrit de Paris..., par Gaston PARIS et Gaston RAYNAUD, Paris, 1878.

(3) *Ibid.*, vers 320-337.

(4) *Ibid.* , vers 261.

bien elle l'atteint en louant le Créateur. Quand le Dieu trinitaire parle :

*"nous, uny en vraye trinité,
trin en égale éternité" (1).*

Cela suppose que la Trinité en tant que telle est la cause de toutes choses, mais ce qui n'exclut pas la distinction des trois personnes à l'intérieur de l'acte créateur :

"Dieu le Père a produit la créature par son Verbe qui est le Fils, et par son Amour qui est l'Esprit Saint".

Ainsi attribue-t-on le nom de créateur au Père, comme à celui qui ne tient pas d'un autre le pouvoir créateur. Du Fils, on dit que tout a été fait par lui en tant qu'il a même pouvoir, mais reçu d'un autre... Quant à l'Esprit Saint, qui tient ce pouvoir des deux autres Personnes, on lui attribue de gouverner et de vivifier comme Seigneur, ce que le Père a créé par le Fils⁽²⁾.

On peut cependant noter une certaine distorsion entre le langage du dramaturge et la pensée du théologien mise en relief par les vers suivants :

*"Affin que la relacion
de createur a creature
soit realement en nature" (3)*

Selon saint Thomas ⁽⁴⁾, la création pose quelque chose dans l'être créé mais seulement selon la relation... Aussi faut-il que dans la créature la création ne soit pas autre chose qu'une relation au Créateur en tant qu'il est le principe de son être.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 255-256.

(2) Saint Thomas d'AQUIN, *op. cit.*, la qu. 45 S6, Resp. et. ad. 2m.

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 264-266

(4) Saint Thomas d'AQUIN, *op. cit.* qu. 45 S3.

intrinsèque qui exclut que la création comble un vide chez le Créateur. Dieu ne crée pas pour lui-même :

*"Pour louer notre majesté
et departir notre bonté...*

voulons faire creacion," (1).

Sa majesté est une autre manifestation de sa liberté de création, hommage qui revient à la divinité mais qui ne lui ajoute rien et ne lui est d'aucune utilité :

"Il y a bien des êtres, écrit Thomas d'Aquin qui agissent et pâtissent en même temps ; ce sont les agents imparfaits, car il leur convient d'acquérir quelque chose en agissant. Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est un pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté" (2).

"Il n'agit pas pour son avantage, mais seulement en vue de sa bonté" (3) .

Le vers 250 de Gréban et l'expression de saint Thomas s'inspirent de l'adage scolastique "*bonani diffusivium est sui*" dont les deux principales applications sont la Création et l'Incarnation. Le bien de la Créature explique la Création. Ce

(1) GREBAN, (A.), Mystère de la Passion, publié d'après le manuscrit de Paris..., par Gaston PARIS et Gaston RAYNAUD, Paris, 1878.

(2) Saint Thomas d'AQUIN, Summa Theologica, traduction parue aux éditions du Cerf, 4 vol., 1984-86, Ia, q. 44, ch. 4.

(3) Ibid., cad. Im. Cf. GILSON, (E.), La Philosophie au moyen âge. Paris, 1922, éd. en 1976, pp. 533-534 : "L'acte pur d'exister ne manque de rien si le monde n'existe pas, et ne s'accroît pas si le monde existe. L'existence des créatures est donc radicalement contingente par rapport à Dieu, et c'est ce que l'on exprime en disant que, si elle produit, la création est un acte libre".

Même s'il y a une rationalité et une réalité dans cette relation, on ne peut parler de réciprocité car seules les créatures sont ordonnées à Dieu.

"Elles sont référées à lui réellement, mais en Dieu, il n'y a pas une relation réelle avec les créatures mais seulement une relation construite par la raison, en tant que les créatures sont référées à lui" (1).

On peut ainsi penser à une interversion des mots "créateur" et "créature" au vers 265 de Gréban qui retrouve la pensée scolastique.

*"Et en nous seul, selon raison,
par celle subtile achoison,
nous produirons nouvelles choses
dont les ydees sont en clouses
reluisans eternellement
en nostre seul entendement" (2)*

Dans son œuvre de création, Dieu procède par ordre. La Genèse enseigne : "Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre". Dieu crée donc d'abord le ciel qui englobe, dans la forme parfaite de la sphère, tout ce qui est appelé à exister :

*"Et pour commencer nostre ouvrage,
creons le ciel en haut estage
d'une forme ronde esperique
affin qu'il conserve et implique
dedans soy tous les aultres corps" (3)*

(1) Saint Thomas d'AQUIN, *op. cit.*, qu. 13 S7, Resp. Cf. Gilson (E.), *op. cit.*, p. 534 : "Ainsi, la création vient se situer infiniment au-dessous du Créateur si loin qu'il n'y a pas de relation réelle entre Dieu et les choses mais seulement entre les Choses et Dieu".

(2) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 267-272.

(3) *Ibid.*, vers 273-277.

Il crée ainsi la terre, mais entre le ciel et la terre se disposent d'autres créatures. Gréban en mentionnant la création de la terre en dernier lieu après le feu, l'air et l'eau, disposés en sphères, ne suit pas la cosmologie médiévale :

*"Après creons quatre elemens,
qui seront les commencemens

ou toute amenité redonde" (1)*

Il en résulte une économie de la représentation scénique que le Prologue avoue :

*"si la monstrons par mos exprés ;

en verrez la chose sensible" (2)*

Ici l'auteur distingue le ciel créé avant le "premier jour" de la Genèse, du firmament nommé ciel (V. 285-288) établi le deuxième jour.

Alors apparaissent les Anges, créés en trois hiérarchies de trois ordres :

*"Et ou plus beau de nostre monde
creons angles en trois parties
et en faisons trois jherarchies :
en la premiere sont y dones
Cherubin, seraphins et trones ;
en la seconde établissons
les hautes dominacions,
potestés et principaultés;
en la tierce virtuaultés
archanges et après les anges
pour sempiternelles louanges*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 279-299.

(2) *Ibid.*, vers 242-248.

de nostre service obtenu" (1)

Ce sont des créatures intelligentes, ils sont le plus beau de notre monde qui lui-même est :

"ce beau lieu célestin" (2)

Pour leur parler Dieu emploie le "je" qui laisse apparaître la singularité divine devant la pluralité des créatures "nous". Deux mots : "louange" et "service" seront à l'origine de la séparation des Anges en bons et mauvais. Séraphins et Chérubins les deux ordres prééminents, Michel, Gabriel et Raphaël, les trois Archanges bibliques louent Dieu. En se reconnaissant comme créature, ils se reconnaissent serviteurs et débiteurs :

*"Car tout le bien que nous avons
vient de vous, créateur et père" (3)*

Quant à Lucifer, la vertu d'obédience lui faisant défaut, il se sait créé, donc inférieur, mais ne veut pas tenir compte de sa position dépendante. Il préfère jouir de la perfection de sa nature et refuse d'être serviteur

*"de qui qu'el me soit descendue,
de moy seul la tiens et tiendray
grace ne mercy n'en rendray
trop grandement m'abesseroye
serviteur me repputeroye
ou je suis maistre et gouverneur" (4).*

Nous avons là l'illustration de la définition théologique de l'orgueil qui sera le premier péché de l'ange. Cette révolte

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 300-311.

(2) *Ibid.*, vers 298.

(3) *Ibid.*, vers 338-339

(4) *Ibid.*, vers 344-349

de Lucifer qui refuse de se soumettre à son Dieu ne signifie pas se faire Dieu par égalité mais par similitude. *"L'ange a désiré ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il pourrait parvenir par ses forces naturelles, et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu (...). L'ange a désiré également une certaine principauté sur les créatures, en quoi il a voulu d'une façon perverse s'assimiler à Dieu"* (1). Cela se lit aussi dans le texte de Gréban :

*"La voudray regner,
valoir, gouverner,
triomphe mener,
drois et loys donner
en e beau realme-----
ce me serait blasme
De moy de fonder
pour son los fonder
quant à demander
de honneur habonder
son pareil me clame"* (2)

L'homme fera les frais de cet orgueil luciférien qui s'explique plus par un désir de révolte orienté vers Dieu que par une agressivité contre les créatures qui n'existent pas encore. Les autres anges révoltés ne sont pas contraints de suivre Lucifer, mais de leur propre mouvement lui rapportent la louange et le service qui ne sont dus qu'à Dieu :

SATAN

*"Vous estes bien digne d'honneur,
Lucifer, nostre principal*

BELZEBUTH

(1) Cf. Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia, qu. 63. S3

(2) GREBAN, (A.), *op.cit.*, vers 375-394.

Nous ne voulons estre asservis

à aultre, quelque grand qu'il semble (1)

Lucifer se suffit à lui-même et renonce à la grâce surnaturelle qui seule permet la "Conversion de Charité", le mouvement d'amour pur de Dieu qui mérite la béatitude, la vision directe de Dieu tel qu'il est⁽²⁾. Les docteurs se posent la question de savoir quand Lucifer et les siens sont devenus mauvais ? Pour certains défendant la thèse manichéenne, le chef des anges aurait été mauvais dès sa création. Pour d'autres théologiens, entre la création de Lucifer et son péché s'est écoulé un bref laps de temps⁽³⁾.

Chez Gréban, l'explication est autre. Après leur création ce sont les anges fidèles qui prennent la parole avant la rébellion de Lucifer contre Dieu. Par une "grâce spéciale" qui empêche l'imitation de la faute par d'autres, Dieu accorde aux bons anges la stabilité dans le bien :

*"Puisqu'ils sont de gloire desmis
par leur offence et leur malice
affin que jamès à tel vice*

que jamais ne pourrez pecher" (4)

Les anges déchus après leur précipitation dans l'abîme se repentent:

LUCIFER

"Je m'en repens, je m'en repens

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 350-361.

(2) Saint Thomas, *op. cit.*, q : 62 S2 et S4 ad. 2m

(3) RUSSEL, (J.B.), Lucifer, *The Devil in the Middle Ages*, London, 1984, pp. 175

(4) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 433-462.

d'avoir brassé tel appareil"

SATAN

Et nous d'avoir creu ton conseil" (1)

Entre le dramaturge et le théologien la discordance est plus nette à propos des anges fidèles qu'à propos des diables. Gréban opte pour une opinion non thomiste dans le premier cas comme la plupart des scolastiques. Dans le second, la différence est purement verbale. Contrairement au mouvement salutaire de l'esprit qui rejette le péché et se tourne vers la miséricorde divine, le repentir des démons est le prototype de celui des damnés, en particulier de Judas. Ce n'est pas non plus un repentir au sens théologique du terme, c'est le repentir stérile, celui du désespoir :

*"Harau, j'enrage, je me pens
je forcene de dueil et d'ire" ; (2)*

Puisque la faute de Lucifer ne peut être réparée par aucune satisfaction, il est logique que Lucifer donne l'exemple du péché irrémissible. Ici se préparent les développements de Miséricorde en faveur de l'homme.

B) CREATION ET CHUTE DES HOMMES

C'est donc en toute liberté que Dieu crée l'homme car, selon Gréban, Dieu pourrait en rester là pour l'éternité. Il en résulterait certes une imperfection du monde (La révolte et son châtement, l'enfer) qui ne serait pas imputable au Créateur, dont la justice serait sauve. Contre beaucoup de prédicateurs et de vulgarisateurs attachés aux idées anciennes, Gréban rejette la pensée que Dieu aurait dû créer l'homme pour combler le

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 423-425.

(2) *Ibid.*, v. 427-428.

vide laissé au Paradis par la chute des êtres initialement destinés à l'occuper.

Par conséquent après le châtement des anges et la confirmation des fidèles dans le bien, Dieu continue son dessein créateur comme si de rien n'était :

*"or est temps que nous achevons
notre operacion grant erre" (1).*

L'insubordination de Lucifer n'a aucune incidence sur la conduite de Dieu. Ce n'est pas le Paradis qui a horreur du vide, c'est la terre qui se trouve dans l'état que décrit la Genèse et qui attend d'être remplie :

*Terra autem erat inanis et vacua
(Gn., 1-2)
"mes celle terre est vuide et vaine" (2).*

La création de l'homme complète la perfection de la terre :

*"Or est la terre préparée

Reste ung seul poinct a nostre faict

par lumière d'entendement (3).*

Dieu crée donc Adam qui reçoit son nom du créateur

"Adam sera ton propre nom" (4).

Adam et sa femme sont placés au paradis terrestre où ils dominent les bêtes et jouissent des fruits :

"Croyez donc et multipliez

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 467-468.

(2) Ibid., vers 471.

(3) Ibid., vers 538-549.

(4) Ibid., vers 561.

*tant que terre ait replecion
d'humaine generacion.
Dessus les poissons dominez,
oyseaulx et bestes gouvernez
et prenez vostre soustenance
de tous fruis a vostre plaisance (1)*

à l'exception du fruit de l'arbre qui fait connaître le bien et le mal :

*"Ung seul deffendre te sera

Garde t'en, si feras que sage".
"hors mis celluy que voiez croistre

a vostre dueil irréparable (2)*

Comme l'avaient fait les bons anges, Adam et Eve se soumettent à leur créateur. Que l'homme soit destiné à prendre la place des démons n'était donc pas une idée de Dieu parce qu'il y avait place auprès de lui pour tout le monde. Ceci n'était pas la cause de la création d'Adam et Lucifer en prend ombrage. Après l'orgueil, Lucifer commet un autre péché que les médiévaux rangeaient sous le chef d'envie :

"Le premier péché de l'ange ne peut être qu'un péché d'orgueil. Mais par voie de conséquence, il a pu y avoir chez lui un péché d'envie. Le même motif, en effet, qui pousse à désirer quelque chose, lui fait aussi repousser tout ce qui s'y oppose. Or l'envieux se désole du bien d'autrui parce qu'il y voit un obstacle à son propre bien ; c'est ce qui arrive à l'ange mauvais qui, désirant une excellence singulière, voit cette excellence lui échapper du fait de l'excellence d'un autre. C'est pourquoi, après son péché d'orgueil, l'ange éprouve le péché d'envie

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 617-623.

(2) *Ibid.*, vers 581-588 ; V. 624-628.

parce qu'il se désole du bien de l'homme ; il en veut même à l'excellence divine, car Dieu utilise ce bien à sa gloire et contrarie ainsi la volonté du diable" (1).

Les théologiens mettent au centre de l'envie le plaisir que procure le malheur d'autrui. Selon saint Thomas c'est la tristesse qu'inspire le bien d'autrui considéré comme un mal personnel parce qu'il a pour résultat de diminuer notre gloire et notre réussite propres (2).

Guillaume de Lorris, dans le Roman de la Rose, l'analyse parmi les figures peintes sur le mur du verger :

*"Nule rien ne li puet tant plaire
Com fait maus et mesaventure..
ele est trop lie en son corage
quant el voit aucun grant lignage
decheoir on aler a honte ;
et quant aucun honor monte
par son sens et par sa proesce,
c'est la chose qui plus la bleice
car sachiez que mout li convient
estr iriée quant bien avient" (3)*

Moteur de l'action dans la Passion de Gréban, le concept d'"envie" y prend aussi une acception restreinte où le mythe couvre l'enseignement de la théologie et de la morale.

A l'origine du malheur de l'homme, se trouve l'envie de Lucifer conformément au verset constamment allégué à ce propos : "*Invidia autem Diaboli mors intravit in orbem terrarum* (Sg 2-24). Lucifer a appris la création de l'homme et tout se passe

(1) Saint Thomas, Somme théologique, Ia, qu 63 S2, Resp.

(2) Ibid., IIa

(3) Le Roman de la Rose, Paris, 1970, t.1, vers 240-241 ; 245-257.

comme s'il avait entendu Dieu lui enjoindre de tendre son regard vers le ciel. Il en conclut que les "sièges" du Paradis laissés vides par les anges déchus seront occupés par les nouvelles créatures :

*"Ce hault truiphant de lassus
a nostre grant honte et diffame
a voulu creer homme et femme
doues de si haulx privileges
qu'ilz seront pour remplir les sieges
dont nostre tourbe est for banye" (1).*

Lucifer ne dit pas que Dieu veut remplir les sièges vides en créant l'homme, mais que sa chute ayant eu lieu, l'homme est destiné à les occuper. Gréban sauve la liberté créatrice de Dieu et illustre l'envie du Diable. A présent, l'envie, citée pour la première fois, servira à alimenter tout au long de la pièce les forces du mal. Cette envie à l'état pur chez Lucifer est la manifestation de son hostilité à l'égard de l'homme et ne lui rapporte que l'avantage paradoxal de se croire irremplaçable là où il était. Telle est la raison de la tentation d'Eve. Discréditer l'homme devant Dieu, l'engager à désobéir à son Créateur comme les mauvais anges lui ont désobéi, voilà le souhait de Lucifer et de sa suite. Tout en suivant le récit de la Genèse pour le déroulement des événements, Gréban n'oublie pas de souligner avec soin tout au long de l'épisode ce qui peut être allégué à la décharge de l'homme.

Satan dans ses manœuvres, se déguise en serpent, s'embusque dans l'ombre pour épier sa proie :

*EVE, toute seule
Voicy de beaulx arbres mongoye
et de fruis assés en choisir.*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 661-666

*Je prens les voir grant plaisir ;
mes celuy par especial
de science de bien et de mal
me plaist moult. Et si j'en menjoye ?
Las, que dis-je ? Je n'oseroye :
Dieu le nous deffend par ses dictz" (1)*

Gréban est le premier à recourir au monologue pour marquer l'hésitation, la tentation et la résistance. Il y a certes une fragilité féminine qui perce à travers ce discours, la femme étant plus exposée aux appétits sensuels. L'homme et la femme peuvent pécher par gourmandise :

EVE

*"Car le fruit est plaisant à l'ueil
et cuide qu'il soit bon aussy" (2) ;*

par désobéissance :

ADAM

*Ha ! seur, il y a grant dangier
Vous en pourrez estre reprise" (3)*

et par désir de savoir :

SATHAN

*"tantost comme deux dieux serez
sachant bien et mal proprement
Mengiez, mengiez, hardiement
si seront voz raisons ouvertes" (4).*

Aux vers 2523-2529 de Greban, Justice le rappellera mais sa sœur Miséricorde distingue l'orgueil humain de l'orgueil primordial du diable :

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 685-692.

(2) *Ibid.*, vers 723-724.

(3) *Ibid.*, vers 731-732.

(4) *Ibid.*, vers 715-718.

*"L'un a prins orgueil de povoir
l'autre bobant de trop savoir" (1).*

Ici désir de savoir et désir de ressembler à Dieu se recourent mais il est difficile de saisir le sens que Gréban donnait à "connaissance du bien et du mal". Pour saint Thomas, le premier homme (...) voulait, par la vertu de sa propre nature, se fixer à lui même ce qu'il était bon et ce qu'il était mauvais de se faire ; ou bien encore, prévoir par lui-même ce qui allait arriver de bon ou de mauvais"(2). Le sentiment de désobéissance se fait plus net à travers l'expression "par lui-même" :

"Désirer par la ressemblance avec Dieu quant à la science, sans plus, n'est pas un péché. Mais désirer cette ressemblance de manière désordonnée, c'est-à-dire en dépassant la mesure est un péché. Commentant ce passage du Psaume (71-19) "Dieu, qui sera semblable à toi ?, saint Augustin dit : Celui qui veut être Dieu par lui-même a un désir pervers d'être semblable à Dieu ; comme le diable, qui refusa de lui être soumis, et comme l'homme qui refusa, comme serviteur, d'observer les commandements(3).

Gréban et saint Thomas trouvent à l'homme une excuse tirée de saint Augustin : *"Le péché de l'homme fut diminué en ce qu'il consentit au péché par cette espèce de bienveillance amicale qui fait que très souvent on offense Dieu pour ne pas se faire d'un ami un ennemi ; mais la sentence divine montre bien qu'il n'aurait pas dû le faire" (4).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 2161-2162.

(2) Saint Thomas, *op. cit.*, IIa, IIae, qu. 163 S3 Resp.

(3) *Ibid.*, ad. Em, citant Augustin, *Enarrationes in Psalmos* (Ps 70) 19 PL 36-896.

(4) *Ibid.* S4, Resp., citant Augustin, *De Genesi ad letteram* XI, 42 (PL 34-8).

Pour avoir obéi à sa femme et désobéi à Dieu, Adam a donc péché :

*Adam, pour ce qu'obey as
a ta femme et mengié du fruit
Contre ce que t'a voye instruit (1)*

Malgré la controverse que peuvent soulever toutes ces questions délicates, le texte dramatique est largement conforme aux affirmations du théologien.

Dans son imitation du diable, Adam se trouve pris dans un processus de répétition même si la différence ontologique entre l'ange et l'homme est profonde. La Rédemption est précisément l'acte divin qui mettra fin à cette répétition.

Nous avons une histoire où les acteurs sont punis et la punition varie selon la faute et la nature :

*"Mauvais serpent et misérable

te faudra retourner enfin" (2).*

D'abord le serpent est maudit et sera le plus misérable des animaux. Quant à la femme et à l'homme, leur rôle de pécheurs leur vaut une punition. A l'image des premiers anges pécheurs, Adam se lamente. Son remords n'a rien de commun avec la rage de Lucifer. C'est pourquoi, après la chute et l'expulsion du Paradis, il peut établir un commerce avec Dieu par le biais de l'acte sacrificiel. Pour les sacrificateurs que sont Abel et Caïn, les biens acquis sont la manifestation de la bienveillance divine. Abel en respectant la loi renouvelle l'allégeance d'Adam et son repentir après la chute :

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 797-799.

(2) *Ibid.*, vers 777-812.

*"Dieu, mon créateur, je te donne
et présente d'entente pure
cest agneau masle sans soullure,
comme ton povre serviteur,
en toy priant, vray createur,
que ce present en son degré
te plaise recevoir en son gré
et ne vueilles regarder l'offre
mais le vouloir de ciel qui l'ouffre" (1).*

En offrant une gerbe au feu plutôt qu'à Dieu, Caïn fait preuve d'avarice (V. 999).

*"Il me fault mes jebes trier
et une des mendres eslire
pour présenter a nostre sire,
car peine perdue seroit
qui des meilleures choisiroit
puisqu'au feu ardi les convient
ad ce faire tant a point vient
La meschante comme la bonne (2).*

Dans leur conception du travail, les deux frères s'opposent. Caïn est envahi par le souci d'accumuler comme le montrent les vers qui décrivent Adam (988-993) où les mots : "veult", "diligence", "labourer", "essoine", "assembler", "foison", marquent le même désir. A Abel, l'idéal de suffisance est un signe du bon serviteur qui croit à son Seigneur. La valeur et la signification du sacrifice font que l'accueil défavorable qui en découle déclenche chez Caïn le processus de l'envie :

"Or sui-je tenu pour mauvais,

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 1040-1048.

(2) *Ibid.*, vers 1032-1039.

pour octroyer son bon désir" (1).

Se voyant repoussé et son frère bien accueilli, Caïn se tourne contre ce dernier et le tue. Par là il s'identifie à Lucifer et au principe de l'envie qui ne tolère pas l'autre. Il n'y a pas de place pour deux. Tout cadet a tort d'exister, tout cadet est suspect de visées hégémoniques. Devant Abel, Caïn craint éventuellement une sujétion impliquant ainsi son désir de le dominer. Lucifer souhaitait aussi régner sur les créatures moins brillantes que lui, créées peut-être après lui. Le privilège qu'il voyait en l'homme était celui dont il voulait user lui-même. Il appartient à Eve, victime directe du diable, de désigner l'identité profonde des deux agresseurs :

*O Envye et faulce rancune,
horrible serpent monstrueux,
par toy fusmes bannis tous deux
du beau paradis de délices !
Envye, pire de tous les vices,
par toy sommes serfz a mourir
et, qui pris est, au résidu,
par toy est nostre enfant perdu" (2).*

Une révolte fait suite à l'agression contre le frère. D'abord une révolte contre Dieu à qui Caïn refuse d'être le serviteur lors du sacrifice. Cependant Dieu le Père n'oublie pas de lui rappeler son libre arbitre et la nécessaire domination de la raison sur la part inférieure de l'homme. Pour Caïn, le vouloir l'emporte sur la raison, entraînant ainsi un renversement de l'ordre institué par Dieu dans la nature humaine. Le péché d'orgueil se manifeste par le refus d'obéissance :

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 1092-1099.

(2) *Ibid.*, vers 1268-1273.

*"Je n'ay raison n'entendement
qui de ce me porte deffense,
soit pour merite ou pour offense
Que je n'en face a mon vouloir ;
mon cueur ne se puet plus douloir
qu'il fait d'estre en ceste misere" (1).*

Après le crime, c'est la désespérance. Caïn, non damné mais condamné à travailler comme son frère, répond par le péché de désespoir :

*"Je congnois mon iniquité
plus grande estre, quant la recorde,
que ne soit ta miséricorde" (2).*

Ce désespoir le pousse au suicide que le signe de Dieu empêche de trouver :

*"J'ay voulu des foiz plus de mille
moy occire par disespoir,
et, bien brief, le feray, espoir,
se Dieu ne m'abrege mon cours" (3).*

Voilà ce qui sanctionne ses dernières paroles⁽⁴⁾. L'épisode du meurtre d'Abel met à nu une panoplie de vices : révolte inspirée par l'orgueil, envie contre un cadet, violence et désespoir poussés jusqu'à l'autodestruction. Le plus important

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 1126-1131.

(2) *Ibid.*, vers 1184-1186.

(3) *Ibid.*, vers 1432-1435.

(4) La mort de Caïn tué accidentellement par un de ses descendants, Lameth (cf. EMERSON, (O.F.), "Legends of Caïn especially in old and Middle English" in *PMLA*, 21, 1906, pp. 831-929 et RUTH MELLINKOFF, *The mark of Caïn*, Berkeley, 1981) est écartée par Greban. Selon Gn 4 13-4, Caïn ne désire nullement la mort, il redoute d'être tué dans son errance, loin de la protection divine ; il trouve trop grande sa peine, non sa faute : "*Maïor est poena mea quam nit portem cam... omnis igitur qui invenerit me, occidet me*". C'est pourquoi Dieu impose pour le protéger, la fameuse marque de Caïn.

de tous est l'envie qui fait avancer l'action en tournant le pécheur contre une victime qui peut être un cadet. L'envie sera le péché imputé aux Juifs et la cause immédiate de la mort du Christ. Cependant cet épisode n'intervient pas dans la marche de l'action. Caïn va en enfer et Abel aux limbes. Exceptée cette typologie dans le parallèle entre Abel et le Christ, Caïn et Judas, aucune autre préfiguration de l'Ancien Testament n'est représentée. L'exégèse traditionnelle ne manque pas pourtant de cadets préférés par Dieu. Mais le Dieu de Gréban n'a pas de préférence pour Abel au détriment de Caïn qui a l'initiative de l'action. Dieu ne fait que lui répondre. Selon Bordier⁽¹⁾, ce n'est pas Abel qui est le type allégorique du Christ, c'est Caïn qui est le prototype mythique des grands adversaires de Dieu et des grands réprouvés, le premier et le plus complet imitateur humain de Lucifer.

Au XV^e siècle, d'un mystère à l'autre, des variations apparaissent dans la dramatisation de la Genèse.

Les textes conservés montrent que Gréban a été le premier à inclure dans le Jeu de la Passion l'épisode de la création et de la chute. Auparavant seules quelques explications étaient fournies quand l'occasion le permettait. Ce n'est qu'après qu'un choix s'opère entre le retour en arrière pour les pièces en une journée et le développement inaugural rendu possible par l'amplification de la matière et l'allongement du spectacle.

Dans les premières Passions, la Descente aux limbes est le moment le plus propice pour évoquer la Chute, surtout quand l'action commence un Vendredi saint.

(1) BORDIER, (J.P.), Recherches sur le message théâtral des Mystères de la Passion français, Paris, 1990, t3, pp. 656.

Les auteurs vont s'inspirer de l'Evangelium Nicodemi pour faire parler en premier lieu Adam, ceci en rappel du premier pécheur et de la première victime. La réconciliation de l'humanité avec sa création, la fin de l'ère de l'exil se justifiaient par l'action de grâces et le retour au Paradis. Le débat entre Enfer et Sathanas enrichit la Descente aux limbes dans le Palatinus dont la deuxième partie reste sobre. Il n'est jamais question du péché originel. On ne nous fournit aucune explication sur la préhistoire de la Rédemption mais l'accent est mis sur le triomphe du Christ.

Pour les remanieurs, il fallait combler ce manque. C'est ainsi que dans la Passion d'Autun, le péché d'Adam est mentionné à deux reprises mais toute la variation sur la Chute est expédiée en dix vers. Le récit du serpent est absent. Ici le diable n'est pas perçu comme un tentateur et la Rédemption se joue entre Dieu et l'homme. De la même manière, la Passion Sainte Geneviève suit l'Evangelium Nicodemi, ce qui explique l'évocation des divers aspects de la Chute, la confession d'Adam et d'Eve, de leur péché à leur libération ; Satan, en s'acharnant contre Jésus, perd sa victoire.

Le premier à introduire le discours sur les origines dans le drame de la Rédemption fut Eustache Marcadé. La dramatisation des origines qui fait corps avec le drame de la Rédemption constitue une scène d'exposition où la force des détails apporte un éclairage sur le pourquoi de la Rédemption. Malgré l'aspect anachronique dû au caractère rétrospectif de l'événement, aucune altération n'est notée dans les rapports entre l'humanité et ses origines.

Chez Marcadé, l'orgueil de Lucifer qui a cherché à se faire semblable à Dieu, accapare l'événement. Ce péché sert de prétexte à l'auteur d'Arras qui profite de plusieurs occasions

pour poser à nouveau le problème. Ce sont le procès de Paradis et la Descente aux limbes (1).

La création de l'homme implique la multiplication de "l'humain lignage" qui doit remplir les sièges vides du Paradis. D'ailleurs saint Michel l'affirme :

*"Je te prie amoureusement
S'il se puet faire bonnement
Que cette place soit remplie
De toute l'humaine lignie
Que tu créas pour remparer
Ce que vorent desemparer
Lucifer et tous ses complices
Qui sont plains de dampnables vices" (2).*

De la même manière que chez Gréban, Satan attaque ici dans le texte les hommes pour les tenter :

SATAN

*"Las ! que nous seriesmes quets
S'uns homs entroit en Paradis
Qui est de si ordre matiere
Comme du limon de la terre
Et nous qui fusmes tous crée*

Par ung pechiet tout seulement" (3).

C'est ainsi que la tentation et ses conséquences sont résumées par Miséricorde et la promesse de Dieu à Adam est rappelée par Sapience "*Me penitet fecisse hominem*" (4).

(1) RICHARD, (J.M.), Le Mystère de la Passion. Texte du Manuscrit d'Arras, Arras 1891, rééd. Gen. 1976, V.158-68 ; 14132-14138.

(2) Ibid., V. 773-780.

(3) Ibid., V. 14139-14146.

(4) Gn. 6-6.

De même, Seth évoque la promesse de la libération probable d'Adam :

*"il me dit que vers vous venisse
Hastivement et vous deisse
Que de este osle n'ariez point
Et ne seriez gary ne oing,
Que ne fust acomply le temps
De VM et VC ans,
Qu'après ce temps vous oinderait
Et garirait et enumerrait
Vous et toute vostre sequelle
En paradis" (1).*

En posant dans son Procès de Paradis la Rédemption comme un problème dont les éléments remontent aux origines du monde, Marcadé n'a pas manqué de souligner les détails qui expliquent le prolongement du Mystère jusqu'à la Pentecôte. A la place de l'expression de "humaine nature" de Gréban, Marcadé emploie "humain lignage". La multiplication des hommes, la génération vont constituer les thèmes fondateurs du Procès comme l'indique Miséricorde :

*"Pour quoy vould donc Dieu ne cousent
Genre humain tout multiplier
S'il faut que perdurablement
En exil les doie laisser ?
Que porra mais le derrenier
Qui en ce monde sera né
Du meffait que fist le premier
Homme qui oncques fut fournie ?
L'homme a fructiffiet sur terre
Et tant d'horrs en sont descendus
Que ce serait douleur amere
S'a tousjours estaient perdus" (2).*

(1) Ici on ne note aucune allusion à la mort du Christ.

(2) RICHARD, (J.M.), Le Mystère de la Passion, Texte du man. d'Arras, Arras 1891 ; rééd. Gen. 1976, V. 112-119 ; V. 124-127.

Il y a là une remise en question de la transmission du péché originel dans laquelle Miséricorde essaie d'atténuer la faute de l'homme. On ne cherche plus la dépendance des hommes de leur origine, mais du lieu de leur origine. Pour Justice, l'expulsion du paradis met un arrêt à l'histoire de l'homme qui a perdu le lieu et la condition qui déterminent la création :

*"Or doncques puisqu'il est ainsi
Que l'homme a tant desobey
Vers celui qui est perdurable
Je dy qu'il doit paine durable,
Perpetuelle et infime
Avoir en toute sa lignie
Sans aucune redempcion" (1).*

Néanmoins, elle se souvient de la rébellion des premiers anges qui fait corps désormais avec la faute et l'aliénation de l'homme :

*"Il est pareil a Lucifer,
Car il se vout si eslever
Qu'il se cuidoit estre semblable
A son createur perdurable,
Pourquoy je conclus et puis dire
Sans qu'on y doive contredire
Que l'homme sera en infer
A toujours comme Lucifer" (2).*

L'identité des péchés confère au discours de Justice un aspect mythique. Il y a eu refus de la part de l'homme d'une vie heureuse malgré la reconnaissance d'une dette. Voilà ce qui le prive de son droit à l'existence, existence sauvée du reste

(1) RICHARD, (J.M.), *Le Mystère de la Passion*, *op. cit.* v. 139-145.

(2) *Ibid.* vers 799-800.

par la génération. Quant à Miséricorde, la Création et la Chute lui servent de prétexte pour rétablir l'homme dans son lieu et sa condition d'origine. Pour ce faire, une distinction entre la faute de l'homme et celle de Lucifer doit être opérée. Si l'homme a péché c'est parce qu'il a été tenté par le diable qui, lui, continue d'adhérer à sa rébellion. L'homme s'est ensuite repenti et a regretté son déni. Il retrouve ainsi sa vraie origine. Le grand ouvrage de Dieu tient par la multiplication des hommes qui s'explique par le nombre des Anges réprouvés.

*"Ainçois serait en no dammage
Grant superfluité d'ouvrage" .*

L'autre aspect de la condition humaine est la mort, mais elle n'est pas présente dans ces discours. Pourtant cette mort naturelle est inévitable et garantit l'avenir de l'humanité. Néanmoins, Miséricorde, amour de Dieu auprès des hommes, va triompher en rétablissant le droit pour les hommes de vivre encore. Ainsi, l'homme libéré de la chute du diable devient une créature de remplacement.

A partir de la première moitié du XV^e siècle, se répandit la vogue de jouer la Genèse au début du Mystère. Chez Gréban, l'isolement du texte par rapport à la première journée ne gêne en rien sa cohérence assurée par une ferme texture. Le récit de l'Ancien Testament dévoile d'une part des fautes et des punitions ; des prophéties de la Rédemption d'autre part. Deux agressions sont aussi nommées : celle de Lucifer contre Adam et celle de Caïn contre Abel. Elles sont toutes deux provoquées par le péché d'envie. Il est même possible de voir dans l'Incarnation du Fils, un renouvellement de la création. L'ordre originel sert de miroir à la religion nouvelle. Certes les spectateurs vivent dans une sorte d'économie assurée par la naissance, la vie et la mort du Christ, mais cette fondation est perçue comme un retour à l'ordre originel.

La descente aux limbes mettra un terme à la répétition continuelle de la révolte et le jour du Jugement dernier marquera la fin de l'erreur des Juifs qui connaîtront le même sort que Judas. Jean Michel, dans sa Passion, se dispense de représenter par personnages l'histoire des origines, mais n'a pas manqué de bâtir un préambule à partir de données indispensables à l'éclairage du sujet. C'est ainsi que la création des anges, leur rébellion et la confirmation des fidèles dans leur grâce sont contenues dans le prologue. C'est un rappel instantané pour que la pureté des âmes autorise la jouissance de la "science infuse" :

*"en leur tres cler entendement
pour entendre subitement
sans discours scientifique" (1).*

Ici l'accent est mis sur le mérite, ce qui entraîne une proportion entre les fautes et les châtements. Michel lie la Création de l'homme à la chute des Anges :

*"Et, pour ce qu'ainsi dejectés
furent destrosnes glorieux,
Dieu voulut reparer en mieux
ceste ruyne si estrange.
Et, pour en faire aucun eschange
ne voulut pas de neuf creer
d'autres anges, mais vould former
de terre limoneuse et scene,
dedens le champ de Damacene,
le premier homme, puis le mectre
en ung beau paradis terrestre.
Et voulut, s'i n'estait coupable
de vil péché, qu'i fust capable
de la haulte gloire eternelle*

(1) Jean Michel, Le Mystère de la Passion, Gembloux, 1959, V. 303-305.

*que jadis par coulpe mortelle
avoient les faulx anges perdue" (1)*

Choix du reste théologique qui écarte Jean Michel de Gréban mais confère à la Passion une originalité sur le problème de l'Incarnation. Il semble affirmer (2) sans ambages que Dieu se serait fait homme sans le péché d'Adam :

*"Le faulx ange, par sa science
prevoyant que nature humaine
lassus en la gloire haultaine
estait appelée en son lieu
et aussi que le filz de Dieu
voulait estre vray homme faict
que, par astuce cauteleuse
et par sa malice envyeuse
ceduysit la premiere femme,
la femme l'omme, l'homme l'ame" (3).*

La première création déchue, l'ange rebelle est responsable de la chute de l'homme en plus de toutes les souffrances que le Dieu fait homme devra endurer. Voilà ce qui

(1) MICHEL, (J.), Le Mystère de la Passion, op. cit., vers 488-503.

(2) La chute du premier homme a entraîné l'assomption de la nature humaine possible et mortelle. L'Incarnation justifie la nature éternelle de Dieu. Quant à la Passion, elle répond à sa volonté de sauver l'homme déchu. Déjà BONNEFOY (J.) dans son article intitulé "La question hypothétique "Utrum si Adam non peccasset..." au XIIIe siècle" in REVISTA ESPANOLA, DE TEOLOGIA 14, 1954, pp. 327-368, traitait la même idée. C'est par sa Passion que le Christ a effacé le péché originel et tous les péchés personnels (voir Jean MICHEL v. 19963-70). Le Fils devient ainsi rédempteur et réparateur. La liberté de Dieu dans sa volonté de sauver l'humanité est mise en relief par l'effacement du Procès de Paradis, montrant que Dieu avait le choix entre sa potentia ordinata et sa potentia absoluta pour sauver l'homme autrement.

(3) MICHEL, (J.), op. cit., vers 510-520.

justifie le caractère expiatoire de la mort du Christ ici bas. Le prologue de Jean Michel n'apporte rien de nouveau. La situation est la même que dans les autres Mystères. La Rédemption, signe de la miséricorde divine envers l'homme est une forme de satisfaction que seul un homme fait Dieu peut offrir. Ainsi naît l'espoir des hommes lié à cette exigence de Justice qui veut que Jésus obéisse à son Père :

*"et pour cet amour de justice
Je vueil selon l'escript mourir" (1).*

Comme ses devanciers, Jean Michel est conscient de la représentation des origines qui déterminent le destin de Jésus. L'agression du diable contre Adam sert d'embrayeur aux détails les plus choquants et fait de l'envie un crime familial.

Par conséquent, la représentation des origines a son fondement dans le Mystère de la Passion comme nous l'indique le prologue de la première journée :

*"Mes la creacion du monde
est ung mistere en quoy se fonde
tout ce qui deppend en après" (2).*

(1) MICHEL, (J.), op. cit., vers 16523-16524.

(2) GREBAN, (A.), op. cit. v. 239-241.

II - LE DISCOURS EXPLICATIF

La personnalité de Jésus ne fait plus de doute au centre des Mystères de la Passion. Pourtant il est possible, au début d'une lecture, de se demander ce qu'il y fait. La définition de son œuvre au cours de sa vie terrestre ne peut se résumer en une énumération d'épisodes représentés. Les Mystères montrent l'œuvre et l'accompagnent d'un discours.

Ainsi le prologue va poser un problème que l'Incarnation, la Passion, la Résurrection et l'Ascension doivent résoudre. Autrement dit, devant l'histoire du Sauveur, plusieurs questions peuvent être posées ; chacune des suivantes sera ouverte par celle qui la précède et tentera de résoudre les problèmes rencontrés en chemin. Dans quel but Jésus a-t-il souffert la Passion ? Quelle était la situation initiale des hommes ? Par quels actes et paroles a-t-il apporté des changements ? Quelle situation nouvelle a-t-il créée après son départ du monde terrestre ? Alors, en représentant par personnages l'histoire du Christ, les Mystères se fondent sur une cohérence narrative et dessinent des relations qui appellent les épisodes et les font tenir ensemble.

Dans la plupart des Mystères de la Passion, les prologues racontent des événements non représentés. Ils s'inscrivent ainsi dans la tradition littéraire de l'époque qui veut que le prologue soit un entracte entre le jeu théâtral et le savoir religieux. C'est une occasion pour le récitant d'informer le public sur le pourquoi et le comment de la représentation tout en lui prescrivant l'attitude convenable à l'égard du jeu dans le moment présent et de la chose jouée dans le temps à venir ⁽¹⁾.

(1) CARNAHAN, (D.H.), The Prologue in old french and provençal mystery, N.Y., 1905 et DAHAN, (G.), "Notes sur les prologues des

Dans la Passion de Gréban, l'incipit "*Veni ad liberandum nos, Dominus Deus virtutum*" véhicule un message de prière des Patriarches aux Limbes. En se conformant avec fidélité au projet prophétique, les faits et gestes de Jésus se situent dans la perspective de la condition humaine. Etant la Parole de Dieu qui, en parlant donne l'existence à toutes choses, il est le créateur de la Genèse et la présence secrète dans l'histoire de l'Ancien Testament. Son incarnation le met en contact avec le monde physique où il accomplit sa victoire sur la croix.

Par le dévoilement de l'objet du spectacle :

*"Verbum caro factum est
Dieu tout puissant, filz eternal
regnant en regne supernel
homme fait par amour fervente
a prins corps passible et mortel

faire demonstrence évidente
de ses faits dignes de mémoire "(1)*

le mystère de la Passion place l'homme au centre de l'univers.

La manifestation théâtrale tout en célébrant l'œuvre de Jésus, retrouve les marques du sermon par son prologue dont la forme est fixe. Le prêcheur adopte la technique du prédicateur médiéval. Sermon prononcé par un "Je" qui définit le rôle du récitant par rapport aux spectateurs :

"Je dis encore a mon propos

dramas religieux (XIe-XIIIe s.)", in ROMANIA 97, 1976, pp. 306-326. Dans cet article, l'auteur mentionne à propos de l'Ordo Joseph de Laon : "L'histoire est connue. On en rappelle les moments essentiels, qui s'opposent et s'éclairent. De plus les faits ne sont pas rappelés à l'état brut, mais avec une interprétation (p. 315).

(1) MICHEL, (J.), Le mystère de la Passion (Angers 1486), édité par O. JODOGNE, Gembloux, 1959, vers 1 à 13.

par le theme de mon sermon" (1).

Cet hymne s'inclut dans les destinataires du message par un "nous" qui est celui du peuple de Jésus :

*"Ouvrez vos yeulx et regardez
devotes gens qui attendez
a oyr chose salutare" (2).*

Par les verbes "ouvrez" et "regardez" le texte sollicite la vue et l'ouïe dans un raisonnement exhortatif. Tout en insistant sur la perspective sotériologique de l'œuvre du héros, la première phase du prologue marque la primauté de Jésus sur les structures universelles. Ensuite il célèbre et explique le comment de la mission christique. L'enjeu de l'action se trouve dans la performance du prologue qui évoque la portée des faits en incluant la Passion et la mort du Christ dans une histoire qui commence avec le premier homme et se prolonge jusqu'au temps de la représentation.

En servant de préambule à la Passion, le prologue exerce une fonction notable sur l'organisation du contexte entier, rapprochant et articulant ainsi des événements dispersés. Mis en relief par sa position inaugurale, il projette comme un miroir un aspect de sa performance sur le reste du texte.

Pourtant ce rôle de miroir par rapport à l'ensemble du texte que les mystères s'essayent à exploiter, Jean Michel se le refuse. Dans sa Passion, il ne dit mot de son spectacle, passant sous silence les péripéties d'un drame dont la source sera les légendes connues. L'auteur agit en vrai homme de théâtre faisant ainsi preuve d'originalité. Cela n'empêche pas qu'il

(1) GREBAN, (A.), Le mystère de la Passion, GENEVE, v. 136-137.

(2) GREBAN, (A.), op. cit., vers 223-225.

prend toujours la précaution de rappeler les faits passés après chaque journée sans le secours d'un prologue. C'est une scène d'exposition où les apôtres conversent en rappelant les "grands faits de Jésus". Jean Michel se passe ainsi d'un prédicateur. Néanmoins son message est destiné à un public qui se distingue par son silence. Là aussi il ne manque pas d'imagination comme en témoigne cette didascalie qui précède la scène d'exposition entre les apôtres :

"Et commencent les apostres faisant une récapitulation des faits de Jésus traités en la première journée. Neantmoins la fille de Ghananéé pourra commencer la journée en parlant comme une demoniacle jusques ad ce bonne silence fust faicte".

De la sorte, Jean Michel se débarrasse progressivement du fardeau que représente le prologue traditionnel. Il propose plusieurs procédés au fur et à mesure que l'on s'achemine vers la fin du drame. Ainsi il s'abstient d'analyser dès le début les péripéties de l'action mais réussit à capter l'attention des spectateurs par d'autres moyens, à les préparer au Mystère.

A) LA SITUATION INITIALE

La mort de Jésus est une occasion pour lui de retirer des limbes les âmes destinées à être sauvées, d'Adam et d'Eve à Jean- Baptiste. Jésus reparaît dans le monde physique lors de la Résurrection et retourne dans le ciel avec l'Ascension. Dans les Mystères de la Passion, la perspective est partout la même dans la mesure où l'on cherche à dissiper toute ambiguïté sur les prérogatives du diable qui n'exerce de pouvoir sur les morts que par délégation de Dieu.

Dans l'imaginaire médiéval, le lieu traditionnel de l'inconnu était la mort. C'est un autre espace de vie qui se

confond avec la vie propre du Seigneur où ceux qui étaient endormis avaient besoin que Jésus descende les relever. C'est aussi un lieu où demeurent les patriarches après leur mort, en somme tous ceux qui ont précédé la Passion du Christ et sa descente en enfer. Le séjour des saints de l'ancienne alliance se justifie par le péché originel. L'homme destiné au Paradis a transgressé la loi divine. Il sera précipité en enfer et la voie du Paradis se fermera aux justes.

Greban recourt à une prolepse, l'épisode de Lazare, où une élévation prélude à celle de Jésus. Mais s'il est possible au Fils de Dieu de faire revenir à la vie Lazare, cela ne change en rien la condition mortelle des hommes. C'est seulement la preuve que Dieu est libre de renverser leur destin jusque-là inéluctable.

Le récit de Lazare est un tableau sombre de la situation des prisonniers du diable. Il suit une description des lieux de l'enfer qui permet de faire la distinction entre les limbes des Pères et le feu éternel.

a) Les limbes des Patriarches

On y accède par le tombeau. Les pécheurs y séjournent mais leur état n'est pas définitif. Les limbes sont habités par les puissances démoniaques. A plusieurs reprises, les mystères ont souligné cet état de fait : c'est la réjouissance que manifestent les diables quand ils reçoivent ou conduisent les âmes en enfer :

*"Laissez les moy la, ils sont bien ;
ilz y ont, je croy, beau poser.
Diables, ne vueillez reposer,
randissez-moy, grans et petis
Courez moy tous nos appatis*

tout le monde est à moy donné" (1).

La représentation imaginaire des limbes en fait un espace souterrain qui évoque l'obscurité. Il est différent du feu éternel et du feu qui purifie et se confond avec Dieu. Les limbes ont donc un caractère purificateur.

b) Le feu éternel

Il a été préparé par Dieu pour les diables et les anges, mais l'homme n'est pas exclu. De même que ceux qui bénéficient de la lumière divine deviennent semblables aux anges eux-mêmes, ceux qui sont damnés sont perdus et s'assimilent aux diables. Lazare en parlant de "*l'éternel souffre de feu qui jamies n'est estaint" (2)*, ne pose-t-il pas la problématique de la pluralité des feux que les deux Testaments ont essayé de résoudre. Ce feu éternel peut être Dieu lui-même et par conséquent s'oppose à notre feu matériel et visible qui s'éteint. Il est allumé par le pécheur qui le nourrit de ses péchés. Sa fonction est d'anéantir le diable de même que les personnes damnées assimilées à lui.

Ce feu éternel soulève aussi un problème de temps et de durée. Pour les justes l'éternité peut avoir une durée longue certes, mais a une fin. Quoi qu'il en soit, les mystères n'hésitent pas à montrer par la bonté de Dieu que le Christ réussira un jour à rassembler toute la création raisonnable.

Cette représentation du monde infernal par les fatistes a une portée théologique. Elle signifie que Dieu est soucieux du bien commun, aussi comme un juge juste, il n'épargne pas

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 1710-1715.

(2) *Id.*, *op. cit.*, vers 15838-15839

l'individu coupable pour sauver l'ensemble, il agit comme le médecin qui sacrifie un membre pour sauver le corps. Par l'effet dissuasif que peut avoir dans l'intérêt du bien commun, le feu éternel se justifie par la crainte du châtement. Ainsi les châtements divins revêtent un caractère miséricordieux et visent à amender et à convertir celui qui en est frappé.

Par le récit de Lazare, le spectateur a une vision assez nette du monde infernal. Seulement ce discours peut paraître anachronique car au moment où Lazare parle, Jésus n'a pas encore institué le sacrement de Pénitence. La Rédemption est décrétée mais pas encore accomplie ⁽¹⁾.

Les justes séjournent aux limbes différents de l'enfer où Adam mourant souhaite être sauvé pour échapper au pouvoir diabolique. Pourtant Justice demande la condamnation éternelle de l'homme en enfer. Seulement dans la discussion qui oppose Cerbère et Satan revendiquant l'âme du bon larron, l'intervention de saint Michel lève le voile non pas entre limbes et enfer, mais aussi entre anges et démons. L'âme du Bon Larron est ramenée au Paradis par saint Michel qui annonce en même temps la situation précaire des saints dans les limbes :

*"Car le fils de Dieu de lassus
A este en croix estendus
Pour racheter l'humain linage
qui dedans le limbe en servage
Ont esté en captivité
Tantost en seront hors jetes
Et mis en consolation*

(1) Voir Le GOFF, J., La Naissance du Purgatoire, Paris, 1981. L'auteur résume l'analyse de Bonaventure ainsi : avant le Christ l'enfer comprenait deux étages... Depuis le Christ il y a quatre lieux : le Paradis, l'Enfer, les Limbes et le Purgatoire. On a l'impression que le purgatoire est une conséquence de l'Incarnation, liée à la rémission des péchés instaurée par la venue du Christ.

*Il aront pleine vision
de la gloire qui est lassus" (1).*

Marcadé n'ignore pas les différences entre le limbe des Patriarches et l'enfer. Même si la peinture des souffrances est faite de manière réaliste frôlant parfois la sévérité, le sort des prisonniers au limbe est conçu comme une privation de la lumière divine. C'est le cas aussi des bébés mort-nés qui ne bénéficient d'aucune vision béatifique. Exclus de la vie, de la justice et du péché personnel, de la souffrance et de la joie, ils sont ceux dont on ne peut rien dire que de négatif et de fait le mystère ne dit plus rien d'eux (2).

B) LA DESCENTE EN ENFER

La descente du Christ en enfer pour la libération des patriarches tient une place importante dans la conception que se fait le Mystère de la Rédemption. Elle va jouer ainsi un rôle dans la phase mercantile où Jésus donne en gage son âme pour racheter les hommes devenus par le péché les prisonniers du diable. Elle sera aussi très décisive dans l'action guerrière qui conduit à la victoire du Christ sur les puissances diaboliques. Mais pour les spectateurs du XV^e siècle les moins avertis, il serait peut-être intéressant de savoir lequel des trois éléments de l'humanité du Christ est allé en enfer. De toutes les façons ce n'est pas le corps qui est enseveli ni l'esprit étroitement lié au Père divin où il est retourné et attend la Résurrection. Par conséquent ce ne peut être que l'âme du Christ unie au Verbe dès sa création. Cette descente des enfers suivie de la libération

(1) RICHARD, Jules Maris, *op. cit.*, 17616-17624.

(2) Nous avons ici la position de S. Bonaventure dans son Comm. sur les Sentences, IV, 44, 1, mais non celle de Thomas d'Aquin qui croit à une possibilité que la peine subie par ces enfants personnellement innocents ne soit pas éternelle, mais seulement une dilatatio gloriae.

des morts est l'occasion pour le Christ de s'octroyer les titres de Vainqueur, de Maître, pour sauver, comme le ferait un médecin auprès de ses malades. Tous les Patriarches et les prophètes l'attendent pour qu'il leur ouvre les portes du Paradis.

L'exposé du Catéchisme de Trente⁽¹⁾ révèle que la formule "Descendit ad inferos" constitue la première partie du cinquième article du Symbole. "Sepultus est - descendit ad inferos - resurrexit" est l'ordre de l'exposé. Ce symbole situe donc la Descente aux enfers avant la Résurrection car c'est pendant les trois jours que le Christ repose dans le sépulcre, que son âme séparée de son corps, descend aux limbes pour porter la Bonne Nouvelle aux justes qui attendent la Rédemption⁽²⁾. Dans l'apocryphe de Nicodème dont il existe deux versions en latin, on distingue les Acta Pilati et la Descente proprement dite⁽³⁾. Aux chapitres I à XVI des Acta Pilati sont développés le procès de Jésus, la passion, l'ensevelissement dans le sépulcre neuf, la résurrection, l'ascension, l'emprisonnement et la libération miraculeuse de Joseph d'Arimatee.

Artificiellement rattachée aux Acta Pilati de date plus récente, la Descente raconte dans ses chapitres XVII et XXVII, la résurrection des deux fils du grand prêtre Siméon, Carinus et Laieius qui consignent eux-mêmes, à l'intention d'Anne, de Caïphe, de Joseph d'Arimatee, de Canabel et de Nicodème, le récit de leur délivrance.

(1) QUILLET, (H.), D. Th. C. IV, 565-619.

(2) Dans l'épître de Saint Paul aux Ephésiens et la première épître de Pierre la même idée est développée. "Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit. C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé, lorsque temporisant la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'arche".

(3) Cf éditions BONACCORSI, (G.), Ivangeli apocrifi, Florence, 1948 - SANTOS OTERO, (A. de), Los evagelos apocrifos, Madrid, 1956.

L'ordonnance qui consiste à situer la Descente aux enfers après la Résurrection sans être canonique est attestée dans plusieurs Mystères du XIV^e et du XV^e siècle⁽¹⁾. A l'époque de la rédaction de la Passion de Gréban, et en dépit de l'ignorance sur la mise en scène, le texte a su imposer une séparation entre l'enfer proprement dit et les limbes des Patriarches situés à l'étage supérieur au siège de Lucifer. Au début, les Pères pouvaient se faire voir et se faire entendre depuis leur prison pour les prières du début de la première journée. Plus complexe était la disposition de l'enfer. Les victimes sont englouties par Lucifer dont la gueule est décrite de manière à ressembler à la gueule d'enfer :

LUCIFER

*Or le me baillez a sentir,
Je le vueil acop engloutir
et du trahitre larronceau
ne voudray faire qu'un morceau
puisque je le tiens de ma pate.*

ASTAROTH

*Veez la merveilleuse gargate
Comment il l'a tost devoré*

PERGALUS

*C'est my gouffre desmesuré
ou il n'a rêve ni mesure;
ce samble une vieille mesure,
tout a grans machoires et lees" (2)*

Dans la deuxième moitié du XV^e siècle, la distinction entre les limbes des Pères et le lieu des tourments est

(1) Dans la Passion d'Autun (XIV^e s.) fol 175, V. 2085 sq ; Jésus sort du tombeau et promet à son père d'aller sans tarder délivrer ses amis. Voir aussi Mystères inédits du XV^e s., éd Jubinal, Paris, 1873, pp. 338.

(2) GREBAN, (A.), op. cit., V. 22089-22099.

nettement précisée. A partir de Marcadé, le Précurseur est annoncé aux prisonniers des limbes. D'abord par Jean-Baptiste au moment de sa mort :

*"Il me fault faire ce message
Aux peres de l'ancienne Loy
Que jettez seront de servage
Par Jhesus le souverain roy" (1)*

Chez Gréban, Jean reçoit l'ordre de Dieu d'aller prêcher aux morts ce qu'il a préché aux vivants.

*"Or est la decolacion
du benoit Baptiste parfaicte ;
or est finé le saint prophète,
et si fault que sa gloire attende
et la bas au limbe descende
jusqu'au temps de misericorde ;
et raison assés s'y concorde :
car ainsi qu'il fut precurseur
de mon filz et vray denonceur
au monde a tous mes loyaulx serfs,
aussi sera il aux enffers
dont plusieurs demeurent liesse
de la nouvelle de noblesse
qu'aux prophètes annoncera" (2).*

Le même passage est repris par Jean Michel :

*"Par l'ordre de ma justice
L'ame necte de mortel vice
aux limbes ira denoncer
ce que ay, faict par lui prononcer :
c'est que mon benoist filz Jhesus*

(1) MARCADE, (E.), *op. cit.*, V. 7280-7283

(2) GREBAN, (A.), *op. cit.*, V. 12193-12206.

*est de trosne celeste yssus
et d'une vierge nette et pure,
en forme d'humaine nature
né sur terre pour satisfaire
du péche que l'omme vout faire.
Desquelz adnoncemens ouys
les peres en bas detenus" (1).*

Malgré l'absence de scène vétéro-testamentaire, de plainte des Pères, de Descente aux enfers, Jean Michel a réussi par cette allusion à intégrer la libération des morts dans l'œuvre de Jésus.

Calquée sur le schéma fixé par *l'Evangelium Nicodemi*, elle a lieu entre la mort de Jésus et la Résurrection. C'est une formule conforme à celle du Concile de Latran, "*passus et sepultus descendit ad inferos*" (2). En liturgie, les méditations sur la Descente aux enfers suivent le même schéma.

Dans l'organisation de sa Descente aux enfers, Marcadé développe longuement le rappel des diverses prophéties, depuis la légende de Seth jusqu'à *l'Ecce Agnus Dei*. L'auteur d'Arras suit de près la source apocryphe où les Patriarches rencontrent le bon larron au Paradis terrestre. Là, l'élus retrouve Enoch et Elie, deux hommes qui ne sont pas morts et préparent l'ultime combat de la foi contre l'Antéchrist.

Pour mieux lier la Rédemption à la mort, Gréban situe sa Descente aux enfers après la mort de Jésus. Le Christ subit ainsi la mort naturelle commune à tous les hommes et permet à son âme une fois séparée du corps de descendre en enfer. Hormis la rapidité de l'action qui se passe sans combat ni résistance, ce

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, V. 7714-7726.

(2) Cf BORDIER, (J.P.), *op. cit.*, t. 1, pp. 157.

qui retient l'attention, c'est la harangue de Jésus aux diables qui se confondent en comédie :

*"Helas, hélas, hélas, hélas,
voicy ung terrible chastoy" (1).*

Du vers 26213 au 26337, les Patriarches, depuis Adam jusqu'à Jérémie rendent grâce à Jésus. Ces Patriarches ne seront pas conduits au paradis terrestre par Gréban qui attend l'Ascension comme marque de leur entrée au ciel. Néanmoins, ils seront conduits ailleurs comme le souligne l'Esprit Jhésus :

*"Je vous memray en aultre place
ou tout vostre soulas prendrez
et en ce lieu tous m'attendrez
jusqu'à ce qu'au ciel monteray" (2).*

Ils seront rejoints ensuite par le bon larron

*"Icy emporte Saint Michel le bon larron
au lieu ou les prophetes sont,....." (3).*

Entre sa sortie du limbe et sa résurrection, le lieu où se tient Jésus devient un mystère pour tout le monde. Même le diable s'interroge sur ce lieu :

*"Nenni, mais voicy ou je vien :
depuis que l'esprit de Jesus
nous a desrobes sus et jus,
reservé le peuple dampne,
en quel lieu s'est-il destourné ?
ou se tient il ne en quel place ?" (4).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, V. 26281-26282.

(2) *Ibid.*, vers 26287-26290.

(3) *Ibid.*, vers 26617-26618.

(4) *Ibid.*, vers 28948-28953.

Jean Michel tout en remaniant Gréban, ne représente pas la descente aux enfers. Seulement l'épisode est prévu après la mort du Christ annoncée à Lucifer par Satan :

*"Veez a l'ame Jesus qui vient
pour nous despouiller cent contre ung"*

Nous avons là une allusion précise à un épisode classique qui n'est pas représenté, mais marque la volonté de Jean Michel d'exposer l'œuvre de Jésus dans l'histoire collective de l'humanité. L'événement consacre un triomphe définitif sur le diable, où la Toute Puissance divine est mise en exergue. Miracle suprême, la Descente aux enfers semble être le garant de tous les autres miracles. Cette délivrance des Justes de l'enfer devient le gage de toutes les délivrances. Tout se passe comme si le centre de gravité du Christianisme avait momentanément basculé ; voici toute l'économie du salut ordonné à ce mystère où se résume la Rédemption. Cet ultime miracle qui ébranle les forces du mal permet à Jésus d'instituer l'exorcisme :

*"trop es encore eulse esrogine
et sans fin seras subjugué
a ceste crois puissante et digne
a ce hault et terrible signe
dont a present me vos saisy
par la croix seras dessaisy
de toute la force et vertu
dont trespas esté revestu
et frustre de tous tes faulx las" (1).*

Ces images de lutte, de délivrance et de miracle ultime ne doivent pas nous faire oublier que le salut a eu lieu sur la croix et non dans le monde souterrain. Contre ce corps crucifié,

(1) GREBAN, (A.), op. cit., V. 26272-26280

aucun espoir n'était accordé au diable. Lorsque Jésus accepte de mourir sur la croix, sa victoire qui consacre la libération des morts ne faisait plus de doute.

C) LA LIBERATION DES MORTS

En effet, la descente en enfer constitue un élément moteur de l'action de la Passion en raison même du nombre de passages qui le commentent. L'Évangile de Nicodème sert de base à l'organisation matérielle de sa représentation. Pourtant son absence dans les quatre évangiles canoniques n'a pas empêché qu'on lui assignera dans le Concile de Trente une vérité de foi établie sur le plan théologique. Selon certaines théories grecques établies à partir de l'œuvre d'Origène, Jésus s'était rendu au séjour des morts pour annoncer la libération prochaine aux païens et libérer ceux qui alors croient en lui ou qui sur terre avaient espéré le salut et s'étaient tournés sans le savoir vers le Sauveur ⁽¹⁾.

Dans l'iconographie occidentale, cette libération des morts se fait en quatre phases. D'abord les prisonniers sont enfermés dans un lieu où le public ne les voit pas. Après avoir brisé les barreaux, Jésus les fait sortir. Ils arrivent ainsi au Paradis en traversant la scène. A la place des victimes, Jésus met le maître du diable gardé par son serviteur.

Théologiquement, dans les rapports entre l'homme et le diable, ce dernier a usé d'un abus de pouvoir. Selon J. RIVIERE : *"Le démon a reçu de Dieu le pouvoir de mettre à mort les hommes à cause de leurs péchés. Mais en s'attaquant à Jésus*

(1) QUILLET, (H.), dans son étude intitulée "Descente de Jésus aux enfers" in VACANT, (A.), MANCENOT, (Z.) et AMANNE, Dictionnaire de Théologie catholique, Paris, T. IV, 1, 1920, col. 597-598, présente le dossier patristique de cette opinion.

Christ qui était innocent, il a gravement outrepassé ses droits constitutionnels ; c'est donc en toute justice que Dieu, pour cet abus de pouvoir le dépouille de ses captifs" (1).

Dans les mystères, cette libération est d'abord annoncée par Jésus dès sa mort.

*"Il me faut faire ce message
Aux pères de l'ancienne Loy
que jetez seront de servage
par Jhesus le souverain roy"*

*"Par l'ordre de ma justice

les peres en bas detenus" (2).*

Chez Jean Michel la Rédemption est liée à la crucifixion de l'humanité du Christ mourant. En ce sens la mort de Jésus devient naturelle comme chez Gréban et se confond avec celle des hommes. Chez Michel, le renoncement à la représentation de la Descente des enfers ne cause aucun préjudice à l'action dramatique.

Ce que les Mystères n'ont pas éclairé, c'est le lieu où Jésus se tient, entre sa sortie des limbes et sa résurrection. Mais si les dramaturges ne sont pas unanimes sur les lieux et le temps, tout le monde s'accorde sur la signification de l'épisode de la Descente aux enfers qui dévoile que le péché d'Adam n'est plus retenu contre l'humanité.

(1) RIVIERE, (J.), Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique, Paris 1905, p. 396.

(2) RICHARD, (J.M.), op. cit., V. 7280-7283.

D) DU PASSE AU PRESENT

En aval une mort infligée, reçue en fonction de l'adversaire et décrite comme l'a fait le prologue, devient une opération qui met en jeu le franchissement d'un espace temps et son abolition qui dépasse l'horizon de l'homme. Cette mise à mort historique qui permet la désagrégation du péché pour "guérir" doit être le bénéfice des spectateurs, en somme de toute la communauté chrétienne. Mais comment bénéficier de cette bonne mort ?

La mort historique du Fils de Dieu a libéré l'humanité du pouvoir diabolique, ouvrant ainsi les portes du Paradis à l'humain lignage. Les premiers à fouler le sol du Paradis sont donc Adam et ses parents. A ses compagnons contemporains de la représentation, Jésus doit indiquer les voies et moyens pour obtenir la grâce divine. Dès lors, se confondent le rachat et l'enseignement, les deux aspects de la mission christique.

Ce bénéfice de la "bonne mort" de Jésus pour les vivants passe d'abord par :

- La Pénitence. Son principe repose sur une double nécessité qui est la reconnaissance de son péché et la foi en la grâce de Jésus. Dans certains mystères, la scène de la Consécration est le lieu commun de l'Eucharistie :

*"Cils qui mon corps ne mangera
Et mon sang boire ne
N'ara point de vie éternelle"*

*A tous voudray departir
mon corps sacramentement
et faire le saint sacrement
qui a vostre salut voudra*

et au peuple qu'après vendra" (1).

Le premier à avoir bénéficié de cette "bonne mort" est le personnage du bon larron. Avant lui, les disciples de Jésus sont les premiers à imiter certains faits et gestes du Sauveur. Ils se doivent de vivre en paix, et de se pardonner leurs fautes.

Qu'il s'agisse de Marie Madeleine, du Bon Larron, de Longin ou de saint Pierre, tous sont unanimes sur la valeur de la pénitence pour la rémission des péchés qui conduit au ciel. Au début, par le reniement de Jésus qui se manifeste par les souffrances qu'on lui inflige, on pèche. A la fin, une confession de foi ponctuée d'un repentir ouvre au pécheur les voies de la grâce divine. Mais il ne suffit pas de prendre connaissance de ses fautes, il faut aussi savoir les prévenir. Deux sacrements, l'Eucharistie et le Sacerdoce permettent de repérer dans les Mystères la présence de la vie religieuse. Ces deux sacrements furent institués lors de la dernière Cène et prennent leur origine sur le récit "*Hoc est corpus meum*", *hic est calix sanguinei mei*". Ce récit, dans sa transcription au théâtre, va subir de nombreuses inflexions.

Par l'Eucharistie et le Sacerdoce, on se préserve du diable et la nouvelle loi est consacrée ouvrant ainsi aux fidèles les portes du salut.

En somme, les vivants voient leur salut au pied de la croix et il ne s'achève qu'à la fin des temps. Satan est enchaîné et le temps de l'Eglise commence marquant le triomphe de la nouvelle loi.

A l'arrière plan de ce schéma narratif qui organise la structure des Mystères, se dessine en toile de fond l'intronisation du Fils

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.*, v. 8282-8284 ; GREBAN, (A.), *op. cit.* v. 18101-18105

par le Père. La quête du Christ peut être perçue comme un cycle, parce que, qu'elle qu'ait pu être son importance pour l'homme, elle n'a pas entraîné de changement dans la nature divine elle-même. Le héros est au centre de l'histoire qui est en train de se faire pour lui.

CHAPITRE III

CHAPITRE III : PRESENCE THEOLOGIQUE ET ROLE DRAMATIQUE DE DIEU

La représentation de Dieu dans les Mystères de la Passion est l'occasion pour les fatistes de donner accès à un Mystère qui n'est autre que la Révélation de Dieu lui-même. Lieu de divertissement et en même temps lieu théologique, ces dramaturgies médiévales ont choisi de présenter une image qui veut, sous la figure de l'homme, de Jésus, exprimer sa divinité de propre Fils de Dieu.

A) LA FONCTION DE PERE

La première image que se font les Mystères de Dieu est celle d'un Père. Cela revient à privilégier et à évoquer l'idée de salut. C'est parce que Dieu est avant tout Père, qu'il est venu réellement parmi les chrétiens qui auront l'occasion de s'approcher de lui et de découvrir ses vérités essentielles.

Cette fonction de Père dans les Mystères implique celle d'un Créateur et de son acte. Les Passions à plusieurs journées inaugurent leur spectacle par une sorte de préface dont le thème est la Création. Cette dramatisation de la Genèse met en scène le Dieu Père, Créateur et Maître du monde. Au tribunal de Dieu et en présence des filles allégoriques, la fonction de Juge fait surface pour décider du destin de l'homme. La séquence inaugurale qui met en scène le personnage de Dieu le Père est la Création.

Après l'intervention divine, l'état de la Création révèle trois détails : la terre vague et vide, l'abîme, recouvert par les ténèbres, les eaux survolées par l'Esprit de Dieu. On peut les interpréter comme la marque d'une imperfection, de désordre,

d'inachèvement. Ces détails sont signes annonciateurs d'une intervention organisatrice.

Et pour commencer nostre ouvrage

et dessus la terre loger" (1).

Ces vers préfigurent d'abord la création des cieux et de la terre. Cette séquence initiale autorise l'hypothèse d'un état stable où l'on retrouve la marque de Dieu. Ceci témoigne de la dépendance dans laquelle est maintenu l'univers créé parce que consécutif à l'acte créateur. Il s'ensuit une chaîne d'opérations où le Dieu créateur déploie une activité complexe marquée par une concentration croissante des activités.

A partir du vers 467 "Or est temps que nous achevons..."(2) Dieu inventorie lui-même les mystères de son ouvrage dans un parcours discursif. L'interprétation thématique est inaugurée par le jaillissement de la lumière sur ordre de Dieu :

"Sois donc lumière divisée" (3).

Etant au terme, la création de l'homme est déjà à l'origine et c'est l'orientation vers elle qui garantit la cohérence du parcours. Toutes les opérations préliminaires sont nécessaires au regard de cette fin et compréhensibles par rapport à elle.

Il arrive que le poème créateur se fissure pour laisser s'ancrer la séquence qui interpelle les fautes et leurs châtements.

C'est ainsi que nous avons après le premier acte qui soumet le chaos à la volonté divine, la punition des Anges rebelles. La paternité de Dieu est manifeste quand il châtie. De même après la création du premier homme qui marque un terme à l'œuvre divine, une nouvelle transgression de la loi

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, V. 273 - V. 292

(2) *Ibid.*, *op. cit.*, V. 467

(3) *Ibid.*, *op. cit.*, V. 478

soulève la colère du Père qui punit sa créature. Rien ne devrait venir troubler la stabilité mise en place. Seulement, Dieu aime toujours son œuvre et ne peut la haïr car il lui demeure présent par son Esprit incorruptible. Il punit donc les fautes afin que les coupables se repentent et croient en lui. L'action de Dieu dans l'histoire ne contredit pas son attitude de créateur.

L'entrée en scène du couple met un terme à l'activité créatrice de Dieu :

*"Reste ung seul point a nostre fait :
faisons un homme bel et sage,
a nostre semblance et ymage..." (1).*

C'est au regard de cette création que toutes les opérations préliminaires sont nécessaires et intelligibles par rapport à elle⁽²⁾. Aménagement végétal et peuplement animal sont deux sous-séquences inaugurées chacune par une transformation dans le champ de la lumière, dont l'alternance des deux signes règle la marche du temps comme en témoignent ces vers :

*"Après creons au firmament
deux laminaires noblement,
et sont l'un grand et l'autre mendre
pour mieux discerner et comprendre
comment jour de la nuit differe :
le soleil par lumiere clere
au jour esclairier servira,
et la lune de nuyt luyra*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, V. 543-545

(2) Voir CALLOUD, (J.), "Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3", in *La Création dans l'Orient Ancien in Congrès de l'A.C.E.E.B.*, Lille, 1985, Paris, 1987 pp. 483 et sv. L'auteur y découpe le parcours créateur en trois phases : la phase de quiétude ou la caractérisation de l'état de la création après l'intervention du créateur, la phase d'action ou les chaînes d'interventions actives et de production de réalités nouvelles et la phase de repos qui n'a rien à voir avec la phase de quiétude. Cette phase définit le rôle de Dieu à la fois figuratif et thématique.

*habondamment accompagnie
d'estoilles agrant compaignie ;
Or puisque chascune enluminé,
etant nostre quart jour terminé" (1)*

En appelant à l'existence la lumière, le Créateur semble rappeler son intention qu'est la création pour la vie. La volonté d'imprimer à son œuvre le mouvement et les lois qui rendront possible la marche autonome du monde est perceptible dans la création des deux luminaires après l'existence de la lumière et l'instauration du couple après la formation d'Adam. Ces deux événements autoriseront d'ailleurs le retrait du créateur et orienteront de l'origine vers un terme. Seulement le péché originel introduit la mort physique commune, mais les âmes sans tache auront une récompense et connaîtront l'immortalité.

"Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité et il l'a fait image de sa propre spécificité, mais par l'envie du diable, la mort est entrée dans le monde" (2).

Ces vers expliquent l'erreur des impies axée sur la méconnaissance de la récompense que Dieu a accordée aux justes par-delà la mort. Il y a une révélation des intentions premières du Créateur : *"Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité"*. Aucune forme de mort n'était présente. Tout l'homme, son corps et son âme, était destiné à l'incorruptibilité. En revanche, cet état de l'homme était subordonné à une condition : l'interdiction de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

Néanmoins le projet initial reste toujours valable, même après le péché. La mort, cette intruse, c'est le diable qui l'a

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 504-515.

(2) Sg, 2, 23-24 - Cf. Gn 1, 26-27

introduite dans le monde, mort physique certes parce que l'homme a désobéi, mais surtout spirituelle car les justes promis à une vie en compagnie de Dieu connaissent eux aussi la seule mort physique.

La création par la Sagesse s'affirme aussi dans l'acte créateur de Dieu. En effet, par son rôle actif, la Sagesse est présentée comme l'épouse conseillère, celle qui choisit et réalise les projets de Dieu qu'elle a elle-même conseillés (1).

Dans les vers :

*"qui sont seigneur et outrepasse
de toute creature basse
qui se meurt souz le firmament" (2).*

se précisent la mission ou la vocation de l'homme qui fut l'intention première de Dieu (3). C'est par la Sagesse que Dieu a formé l'homme pour régner et dominer sur les créatures venues de lui à l'existence:

*"Dessus les poissons dominez
oyseaulx et bestes gouvernez" (4).*

Dans sa volonté de punir le coupable par l'instrument même de son péché, Dieu révèle sa pédagogie en attendant le retour du pécheur. Cette patience de Dieu face au pécheur explique son amour pour sa créature :

(1) GILBERT, (M.), La relecture de GN 1-3 dans le livre de la Sagesse, in op. cit., pp. 228 et sv.

(2) GREBAN, (A.), op. cit., v. 546-548

(3) Cf Gn 1, 26-28 : "Dieu vit que cela était bon. Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme.... femme. Dieu les bénit..... se meut sur la terre".

(4) GREBAN, (A.), op. cit., v. 620-621

"Ce que Dieu aime, c'est ce qu'il a fait, ce qu'il a formé, ce qu'il a voulu, ce qui lui appartient par conséquent, et même ce qu'il a appelé pour subsister" (1).

En fait, le premier homme a failli à sa vocation. Après la faute, la Sagesse délivre l'homme et lui permet de réaliser son projet de maître du monde. La Sagesse sauve donc l'homme converti des conséquences du péché.

Mais entre cette Sagesse divine et celle des hommes, il y a une nette différence. La sagesse de l'homme est folie aux yeux de Dieu et ce qui peut être fou chez Dieu est plus sage que les hommes (2). Cette Sagesse de Dieu, c'est le salut sur la croix :

"Ce n'est pas pour baptiser que Christ m'a envoyé, c'est pour annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage afin que la croix du Christ ne soit pas rendue vaine. Car la prédication de la croix est une folie pour les hommes" (3).

C'est en toute liberté que Dieu a entrepris son projet de salut, objet principal de la Sagesse révélée par l'Esprit aux élus mais cachée aux puissances hostiles. Au projet initial du Créateur contrecarré par la faute, répond la création nouvelle. Dans l'action créatrice, il est possible de noter la collaboration apportée par la Sagesse même de Dieu. Toujours est-il que dans cette mouvance de la création, une note d'espérance est perceptible car le mal ne peut triompher du plan créateur de Dieu où la vie l'emporte toujours sur la mort pour les justes.

(1) GILBERT, (M.), *op. cit.*, pp. 335

(2) BOUYER, (L.), *La Bible et l'évangile*, Paris, 1953, pp. 178.

(3) *Corinthiens*, 1, 17 et sv.

Cette représentation de Dieu le Père dans les Mystères pose un problème d'adoption (1). En effet, le mouvement qui anime toute la parole de Dieu aboutit dans le Nouveau Testament. Il s'exprime par un élan divin vers l'homme, par une initiative gratuite, créatrice et récréatrice de l'homme, par la seule générosité de la puissance divine, qui ne font que traduire la miséricorde de Dieu. Ce qui oblige à établir un rapport de parenté entre Dieu et Jésus. Admettre que Jésus est fils de Dieu nous amène à accepter sa divinité, que cette personne qui a parlé, qui a vécu, qui est morte et ressuscitée au centre de notre histoire doit être considérée comme étant Dieu(2). Autrement dit Jésus possède dans ce monde créé toute la plénitude de la divinité, divinité qu'il tient d'un Autre qui demeure, lui, invisible et inaccessible.

Dans la relation où il se découvre avec son Père invisible, Jésus se révèle comme le seul Dieu qui puisse se donner sans la moindre déception. La notion même de sa filiation maintient, au cœur de l'immanence la plus parfaite, une échappée vers l'absolue transcendance (3). En se révélant aux Chrétiens, Jésus révèle le Père. Cette révélation de la paternité divine constitue le don de la Passion. La paternité est désormais étendue à l'homme et constitue le privilège du juste qui la possède en tant qu'élu de Dieu. Dans le Mystère, chaque page de la vie publique révèle la conscience filiale de Jésus, l'assurance que Dieu est son Père dans le sens le plus intime.

*C'est cy mon filz, le benuré Cristus
qui me bien plest : mal plaisance est en loy" (4).*

(1) BOUYER, (L.), *op. cit.*, pp. 211.

(2) *Id. op. cit.*, pp. 211.

(3) BOUYER, (L.), *op. cit.* pp. 212.

(4) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 10417-10418.

Ces considérations forment le tissu de "l'aérolithe johannique" des synoptiques. En effet Jésus y parle de son Père en des termes transparents :

"Je te rends grâces, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et que tu les as révélées aux enfants : Oui Père, car tel est ton bon plaisir. Toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler..." (1).

Le mystère de la paternité de Dieu et de la filiation de Jésus se dévoile, de la paternité de Dieu découverte dans la filiation de Jésus.

Premier acte d'une Providence qui ne se dément jamais, la Création englobe l'espace et utilise le temps. Elle se fait une histoire et l'histoire de chaque homme reste dans la main de Dieu le Père. Dans cette œuvre Dieu est le principal figurant et oblige le saisissement de la puissance et de la bonté d'un Dieu créateur et maître du monde. Ceci permet de poser la relation qui existe entre la dramaturgie de la création et celle du salut, la deuxième s'articulant sur la première.

B) DIEU JUGE

L'intronisation du Fils par le Père a eu lieu au tribunal céleste où Dieu s'est érigé en Juge devant ses filles. Il en résulte un procès que les dramaturges médiévaux ont emprunté pour mieux éclairer certaines difficultés et comprendre la fonction de Juge de Dieu. Le Procès de Paradis associé étroitement à la Rédemption, à la création et à la chute de l'homme, aura une fonction déterminante dans la marche de l'action. Cette

(1) S. Matthieu, 11, 25-27 ; cf. S. Luc, 10, 21-22.

personnification des attributs divins fut l'apanage des psalmistes dont les premiers travaux constituent le point de départ d'une riche tradition ⁽¹⁾ comme l'attestent ces versets :

*"J'annonce la justice dans la grande assemblée ;
Voici, je ne ferme pas mes lèvres,
Eternel, tu le sais !
Je ne retiens pas dans mon cœur ta justice,
Je publie ta vérité et ton salut,
Je ne cache pas ta bonté et ta fidélité
Dans la grande assemblée.
Toi, Eternel ! tu ne me refuseras pas tes compassions ;
Ta bonté et ta fidélité me garderont toujours
Car des maux sans nombre m'entourent".*

(Ps. XL, 10-13)

A partir du XII^e siècle, des théologiens comme Hugues de Saint-Victor et saint Bernard (1^{er} sermon sur l'Annonciation) firent de Vérité, Justice, Paix et Miséricorde les quatre filles de Dieu et soulignèrent leur contestation au cours d'un procès où est en cause, devant Dieu, le salut de l'homme pécheur. Dans le récit du Midrash Rabbah, on lit qu'au moment de la création de l'homme, deux anges, Bonté et Justice l'approuvèrent, tandis que deux autres, Vérité et Paix le désapprouvèrent ⁽²⁾.

(1) Voir TRAVER, (H.), The Four Daughters of God. A Study of the Versions of this Allegory with Especial Reference of those in latin, French an English, 1907. (Bryn Mawr Coll. Monographs, t. 6) et "The Four Daughters of God : a miroir of changing doctrine" in P.M.L.A., mars, 1925, pp. 44-92.

(2) Midrash RABBAH, traduit en Anglais par Rabbi Dr. H. FREEMAN et M. SIMON, Londres, 1961, pp. 58. La version française est de MARUANI (B.), Lagrasse, t. 1, 1987.

Vers 1800, une autre tradition nous fait part de la réconciliation entre Justice satisfaite de la punition des méchants et Miséricorde satisfaite du salut des justes⁽¹⁾. Ainsi le thème devint un succès dès la première moitié du XII^e siècle, exploité surtout par Bernard de Clairvaux⁽²⁾ dont le premier sermon associe étroitement le Procès des Vertus à l'Incarnation et à la Rédemption, mais aussi à la Création et à la Chute de l'homme.

Depuis le péché originel où l'homme séduit par le diable a transgressé la loi de Dieu, les humains sont accablés par Justice et Vérité tandis que Miséricorde et Paix interviennent en leur faveur. Après un long silence le Père introduit un débat auquel participent ses quatre vertus qui s'expriment avec vicacité. Faute de solution, le Fils est appelé pour juger en raison de sa sagesse. Il écrit sur le sol :

*"Haec dicit : "Perii, si Adam non morietur" et haec dicit :
"Perii, nisi misericordiam consequatur" Fiat mors bona et
thabet utraque quod petit" (3).*

L'incompréhension des vertus oblige le fils à s'expliquer :

"Pretiosa potest fieri mors sanctorum" (4).

(1) SAJAVARA, Kari, The Middle English Translation of Robert Crosse Lesté's Château d'Amour, Helsinki, 1967, pp. 75. Il est fort improbable que les chrétiens aient emprunté à ces deux commentaires l'idée d'encadrer par deux scènes allégoriques l'histoire du salut du monde. La représentation de cette réconciliation se fonde sur le Psaume LXXXV-11-12 où Miséricorde et la Vérité se sont rencontrées, la Justice et la Paix se sont embrassées.

(2) Cf. Hugues de Saint-Victor, "Adnotationes in quosdam Psalmos David" et pour saint Bernard in MIGNE, (J.P.), Patrologiae Latinae Cursus Completus, 177, pp. 623-625.

(3) Cité par Bordier (J.P.), op.cit., note n° 37, pp. 170

(4) Cf. Ps. 115.15

Il est question ici d'une bonne mort consentie par quelqu'un qui n'aurait rien à devoir à la mort au préalable. Aucun homme entre le ciel et la terre ne peut subir cette bonne mort, ni aucun ange comme l'indique le prologue de Gréban :

*"Quant a ce discort subvenir
remede ne pooit venir
sinon de Dieu tant seulement
Homme n'y pooit advenir,
pechié l'en avait fait banir
et forclore totalement ;
l'angle n'y pooit bonnement
pour le vice qu'aucunement
infiny se voulait tenir," (1)*

Paix désigne alors le roi qui déclare :

*"Paenilet me fecisse hominem. Poena, inquit,
me terret, mihi incumbit sustinere
poenam, poenitentram agere pro homine
quem creavi".*

L'annonce est faite à Marie par Gabriel

"Ecce rex tuus venit" (2)

La fin du débat est marquée par une réconciliation des vertus selon une formule du psaume⁽³⁾.

En mettant en jeu une action et non un personnage ou un cadre, l'allégorie se distingue du simple symbole ou de la personnification. L'action devient ainsi la première condition pour réaliser ce code, l'actant ou le cadre symbolique se prêtant eux-mêmes à une action spécifique. A la fois dramatique et figée, l'allégorie présente les êtres et leurs

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 27-35

(2) Za 9:9 cité par Mt. 21-15

(3) Cf Ps LXXXV, 11.

qualités. Cependant par ses vertus conflictuelles et ses pouvoirs contradictoires, elle acquiert un dynamisme, car il s'agit d'exprimer une contradiction par exemple, dans certains textes profanes, entre les Vices et les Vertus, Bel Accueil et Danger, Richesse et Sagesse, le Chevalier et le Peuple, le cœur et les yeux, le cœur et le corps⁽¹⁾. L'allégorie figure l'individu dans un univers, aux prises avec une lutte renouvelée de principes qui le dépassent et qui ne sont que ses propres tendances. Que le conflit soit réel, intérieur ou supposé, il est l'expression de la lutte contre les personnages allégoriques. Dans l'acquisition de leur existence propre qui dépasse le cas individuel, les figures allégoriques deviennent une valeur de référence. Entre son cœur et ses yeux, Charles d'Orléans n'est souvent qu'un témoin impuissant⁽²⁾. Dans le Mystère, le personnage individuel, Dieu le Père, est debouté par ses attributs.

Pour les auteurs de Mystères, la dramatisation du code allégorique explicite le spectacle tout en développant une théologie du salut. L'épisode n'arrive sur la scène qu'investi par une longue tradition lestée de multiples versions latines⁽³⁾. Libres sont alors les fatistes qui disposent de ces scènes et les amplifient au gré de leurs intentions dramatiques.

Dans ce débat, Dieu joue le jeu et agit en véritable personnage dramatique qui réduit ses filles à l'obéissance. Sa représentation sur la scène lui vaut des traits humains. Il est courroucé par le péché originel :

(1) GOMPERTZ, (S.), "La justice et l'écriture. Transcendance et soumission dans le Mystère de la Passion d'Arnoul Greban, " in La Licorne, 1976, n° 1, pp. 91.

(2) Id., op. cit., pp. 91

(3) La prudence des auteurs imposait les récits sous forme de parabole car les spectateurs à qui était destiné le message étaient moins avertis. Cf. BORDIER, J.P., op. cit. pp. 171.

"Mauvais serpent et misérable

souvent a ta confusion"

*"Toy, femme, ne seras pas quitte
de ce mal : en peine et labite*

a qui resister n'oseras"

*Adam, pour ce qu'obey as
a ta femme et mengié du fruit*

te faudra retourner en fin" (1).

En vrai Juge, il condamne d'abord les coupables, Adam et Eve, Caïn. Mais ceci n'enlève pas son amour à l'égard de l'humain lignage qui doit espérer en la rédemption qui le sauvera. Cette fonction de juge attribuée à Dieu par les fatistes suppose un personnage qui passe de la colère à la pitié. En effet, après la faute, la condamnation fut la première réaction de Dieu. Alors suit l'instruction d'un procès où Dieu décide d'entendre les arguments contradictoires de ses filles. Son intervention est l'occasion de faire le bilan de l'argumentation ou d'approuver l'une ou l'autre des filles, ce qui lui permet de modeler sa décision sous les yeux des spectateurs. C'est en tant que Dieu, maître souverain, qu'il la prononce à la fin du débat. Sur la scène, ce Dieu pour prévenir l'avenir, insiste sur la valeur figurative des événements qui se déroulent et en montre la portée. En ce sens l'Ancien Testament sert de repère et justifie cette volonté divine qui cherche à préfigurer dans les aventures du peuple élu, la vie de son fils. Abraham, Isaac, Jacob ou Joseph figurent les événements qui concernent le

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 777-789 ; v. 790-796 ; v-797-812

Christ. Ils doivent souffrir pour que l'image ait toute sa réalité, gardant ainsi sa valeur prophétique⁽¹⁾. D'autre part, le sacrifice du Fils même préordonné par le Père, doit se réaliser avec les souffrances et la mort⁽²⁾.

Ainsi l'Incarnation, manifestation de l'amour divin, tranche la question : faut-il punir les hommes ou leur pardonner ? Elle abolit en même temps les procès contradictoires. En fait, au travers du débat entre Justice et Miséricorde, se meut une théologie du salut de l'homme pécheur sauvé par l'amour miséricordieux de Dieu. Mais ce souci d'accorder les exigences contradictoires de ses filles sans parti pris suppose une satisfaction de la Justice ; en fin de compte, c'est Dieu qui paiera pour le péché. Il y a là une simplification extrême des grandes lignes de la théologie médiévale de la Rédemption comme on les retrouve par exemple dans le CUR DEUS HOMO de saint Anselme où le mystère de l'amour divin est présenté de manière trop mécanique, quantitative, juridique⁽³⁾. Seulement pour les fatistes, la visée d'édification prend le pas sur les subtilités théologiques. Ils puisent alors dans une sorte de théologie

(1) MAZOUER, (CH.), dans son article intitulé "Dieu, Justice et Miséricorde dans le Mistère du Viel Testament" in Le Moyen âge, 91, 1985, pp. 53-73 a pris soin d'analyser les vingt huit Procès de Paradis que comportent les vingt huit premiers drames du Viel Testament, éd. procurée par le baron J. de Rothschild, 6 vol. ; Paris, 1878, 1891. C'est ainsi que les drames XXIII et XXVII mettent l'accent sur la valeur prophétique des événements préfigurant aussi ce qui doit arriver au Christ.

(2) Cf : Le mistère du Viel Testament, éd. procurée par le baron de Rothschild, op. cit. ; vers 21674-21677 :

*"Tant que Messias, le vray sage
A la mort ait esté boulté,
L'humain genre qui tient ostaige
Ne sera jamais racheté".*

(3) Voir MAZOUER, (CH.), op. cit., pp. 67

populaire pour mieux situer les textes dans la perspective chrétienne. Ceci est d'autant plus vrai qu'après saint Augustin, la réflexion sur le salut était le point de mire de la théologie occidentale dont le modèle étroitement juridique était issu des mentalités romaines (1).

L'on peut remarquer une progression dans l'annonce et le dévoilement de la décision rédemptrice. Ce qui implique une convergence dynamique entre le repentir et l'attente des humains. Depuis la malédiction de l'homme chassé du Paradis terrestre(2), Dieu n'a cessé de confirmer la possibilité d'un salut dont les moyens seront précisés avec le sacrifice d'Abraham. Tout au long des Mystères, on voit la main de Dieu qui tient à assurer la sauvegarde et la descendance des héritiers de sa promesse, de Jacob à Moïse. C'est une sorte d'alliance à laquelle Dieu est fidèle et qui est nécessaire avant l'ère de la Rédemption. Pour les Pères de l'Eglise, la nouvelle alliance parachève l'ancienne.

Par conséquent, le Procès de Paradis où Dieu le souverain Juge est entouré de ses deux filles en perpétuelle contestation occupe une place à part dans la dramatisation de la matière biblique(3) que représentent les Mystères.

Chez Gréban, cette représentation de la fonction de Juge de Dieu est le lieu de mutation d'un Dieu qui soumet à un Dieu soumis. Cela pose en même temps le rapport qui existe entre la volonté divine, sa justice et les exigences de l'Écriture. De

(1) Ibid., pp. 67. Cf RIVIERE, J., Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen Age, Paris, 1934.

(2) Gn, 3, 14-19

(3) LAZARD (M.), "Dramatisation de la matière biblique dans le Mystère du Vieil Testament (Joseph et ses frères)" in Mélanges Rita Lejeune, Gembloux, 1969, t.2, pp. 1433-1451. On y trouve une analyse rapide de quelques Procès de Paradis aux pages 1440-1444.

l'acte de soumettre, on s'achemine lentement à l'état de soumission d'un Dieu souverain. En effet, le péché d'Adam a fermé la porte du ciel aux hommes. Le Procès de Paradis aura servi à contrebalancer le drame terrestre et les scènes d'enfer, et l'attitude de Dieu est la marque de son importance dans la progression de l'action.

La première partie du Procès révèle un arbitre impartial qui dirige le jeu :

*"Vostre cause est en contredit
Affin que le fait soit notoire
laissiez cette interlocutare
Si venez au fait principall" (1).*

Les arguments contradictoires de Justice et de Miséricorde ne les empêchent pas de se tourner à plusieurs reprises vers Dieu pour le conjurer de défendre leurs droits :

*"Juge, juge
tu es la rigle de droicture
tiens raison, fais juste parture,
tiens la ballance entre deux fers,
ne t'abesse en rien pour tes serfs,
reus a chascun qui t'a servy
selon ce qu'il a desservy
Ta justice ne regarde amie"*

*O tres doux juge, entendez moy,

l'omme aurait trop forte partie" (2).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 2238-2241

(2) *Ibid.*, vers 2218-2225 ; vers 2424-2427

Dans cette volonté inébranlable de sauver l'homme, la souveraineté de Dieu est manifeste.

En fait, la requête de Miséricorde est acceptée par Dieu comme celle des sujets par un roi. La réaction de Dieu est avant tout celle d'un père mais ceci ne met pas un terme au débat. Justice a accepté l'idée de rédemption mais à une condition. Selon Sapience, c'est le Fils qui doit être le Sauveur, proposition acceptée de commun accord par Paix, Justice, Miséricorde et Vérité qui la proposent à l'appréciation du haut Juge :

*"Souverain juge droiturier,
qui dominez par dessus tous,
nous retournons par devers vous
pour enquérir se bon vous samble
ce qu'avons ja conclud ensemble.
Dit est par sentence commune
que pour oster la grand rancune
que Justice aux humains soustient,
vostre filz incarner convient,
qui dessus soy la charge porte
tant que soit ouverte la porte
qui forclost les humains de gloire" (1).*

Là apparaît une soudaine nécessité imposée à Dieu et contre laquelle il se révolte.

*"O mauvais vice obligatoire,
en male heure fus estaurée !
fault-il que mon filz beneure
pour toy reparer tant endure
et deite qui toujours dure*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 3249-3260

*soit jointe a mortelle substance
pour trouver ceste delivrance
Justice estes vous si estroite,
tenez vous la glaive si droite,
que pour racheter l'umain gendre,
ne prendrez point de gage mendre
que mon filz ? faisons aultrement
avec vous et plus doucement ;
vous me demandez trop hault pris" (1).*

Ce poids qui tombe sur le Créateur l'angoisse et il essaie de s'en décharger. Il maudit son sort comme le feront d'ailleurs Pilate et Judas. Ce sort, c'est la faute terrible que l'homme a commise. Ici les rapports entre Dieu et sa Justice s'inversent. Au début du procès Justice et Miséricorde s'efforçaient de fléchir le créateur en affirmant le caractère souverain et inaliénable de sa volonté. Maintenant c'est Dieu qui supplie, qui conjure Justice d'épargner son Fils. Ce n'est plus Dieu le personnage dominant à la volonté duquel on est forcé de se plier et qu'on essaie malgré tout de fléchir, mais Justice inexorable et exigeante qui répond à Dieu le Père se plaignant de ce "hault pris".

*"Aultre ne sera par moy pris,
en luy seul mon paiement gist
Et encores, s'il n'accomplit,
sur tout son corps, nerfz et jointure,
toutes les saintes escriptures
tant que le derrenier point verray,
ja contente ne me tendray ;
ja point n'en sera mis arriere" (2).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 3261-3274

(2) *Ibid.*, vers 2848-2853

A travers ces vers, apparaissent la préfiguration tragique des requêtes de Notre Dame et l'annonce de l'admirable cruauté de la scène du crucifiement. En face de ses juges, Dieu est condamné à l'angoisse et à la souffrance par Justice, avocat naguère soumis et respectueux. Ce que Justice réclame, c'est la défense des droits, fût-ce aux dépens de Dieu lui-même. Il s'ensuit un déchirement entre son amour paternel et les exigences de sa propre justice.

Le même poids contraignant de l'Écriture, œuvre de Dieu sur Dieu lui-même retient l'attention. Tout a été depuis longtemps établi, comme le répétait Vérité à propos du péché :

*"C'est force qu'il soit réparé
tant pour les raisons ja actaines
que pour les escriptures saintes
que ne peuvent estre frustrees,
mais par œuvre de fait monstrees
Comme il est au sens litteral" (1).*

Sur le plan dramatique, ce pouvoir de Justice et celui de l'Écriture se renforcent pour basculer la résistance de Dieu le Père. Ce dernier doit se plier à la volonté de Justice :

*"Or donc, Justice, vous l'avez
puisque la chose est ordonnée
et la sentence en est donnée,
se sur luy vous recompensez
Ne plaignez plus, car c'est assez :
la récompense est bien haultaine" (2).*

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 34278-34293

(2) Ibid., vers 3285-3290

Mais cette soumission est provisoire. Dieu en cédant aux exigences de Justice ne pourra supporter passivement le spectacle de cette angoisse devant la montée du calvaire. Pourtant il sait que la Passion de son fils doit s'accomplir jusqu'au bout. Pour lutter contre l'irréremédiable, il appelle Justice :

*"Est-il plus amoureux chemin
que vous nous sceussiez ja trouver,
pour nature humaine sauver ?
Vous pouvez vous a mains passer
n'a mendre pris recompenser ?
Faut-il pour les humains reduire
Que Jhésus, mon enfant nuire ?
Voiez en quel point il est mis" (1).*

La demande de Dieu est appuyée par Miséricorde :

*"O Justice, condescendez
au vouloir de Dieu, nostre juge" (2).*

Justice adresse une réponse à Dieu par le biais de Miséricorde :

"Quoy que vous soyés protestans"

Tant qu'en ce party le verray"

La soumission du Père est incontournable ; mais pendant la montée du calvaire, il ne peut retenir sa rancœur mêlée d'un terrible sentiment d'impuissance :

*..... plus va durant
et plus va tourmens endurant,*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 18826-18833

(2) *Ibid.*, vers 18862-18863

ne vieult riens de ses droiz quicter" (1).

Il y a là une préoccupation aux exigences de Justice qui continuera jusqu'à la mort de Jésus. Le recouvrement de la créance doit être affirmé solennellement de la part de Justice, selon Dieu qui veut que la voix de Justice se fasse entendre. Justice subira des pressions du Père et du Fils, car aucune trace de la faute ne devra demeurer ; la réconciliation doit être complète. C'est l'occasion pour le Souverain de lever tous les pouvoirs de Justice.

Ce qui est remarquable, c'est cette nécessité à laquelle les personnages se sont soumis, obligeant le Dieu qui jadis soumettait, à se soumettre. Ces personnages semblent transcender leur volonté, même si la cruauté et le pathétique de la Passion sont surmontés. Cette transcendance revêtait un double aspect comme le souligne Justice s'adressant à Miséricorde :

*"Et, sur ce, je vous repondy
que non obstant vos interes

a qui qu'il tournast prejudice" (2).*

Jean Michel s'abstient de représenter la scène allégorique des attributs divins pour éviter de donner l'impression d'un changement d'avis de Dieu à l'égard des hommes. Mais cela n'oblitére pas la fonction de Juge que Dieu remplit dans l'action du Mystère.

L'auteur ne donne pas corps à la Justice et à la Miséricorde mais en parle comme des qualités divines dans le Procès que le prologue résume ainsi :

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 24461-24469

(2) *Ibid.*, vers 34278-34293

*"Mais pour ce que nature humaine
offença la haute justice
non pas certaine malice
mais par subjection du dyable,
Dieu fut a l'omme pitoyable
et leuy promist remission,
pourveu que satisfaction
fust faicte de la forfaiture" (1)*

Contrairement au diable dont la faute est irrémissible, la rémission du péché de l'homme doit être sollicitée par Miséricorde. Quant à la Justice, il lui incombe d'obtenir la satisfaction. On a pu repérer à travers le texte de Jean Michel le concept de mérite que Gréban avait négligé ; pourtant c'est une notion morale indépendante à l'origine et qui pouvait s'y intégrer facilement. En effet la justice divine est rétributive et les châtements sont proportionnés aux fautes, comme l'est aussi la récompense des bons selon leurs mérites. Autrement dit, l'homme avait mérité la damnation, il devait mériter la rédemption. Cette notion de mérite permet de prouver que seul un Homme Dieu pouvait assumer cette tâche. L'accomplissement d'une œuvre méritoire et la présence au-dessus de soi d'un supérieur au regard duquel on puisse mériter sont les deux conditions qui fondent ce mérite. Or si Dieu ne revêt pas la nature humaine pour mériter, personne d'autre à côté de Lui ne peut faire valoir une action méritoire. Le Christ, Homme Dieu, s'imposait alors.

Dans ce procès, deux personnages retiennent l'attention de par leur comportement devant le Juge souverain. En fait, face à une Justice dure, revêche, se dresse Miséricorde généreuse, douce, prêchant toujours la pitié et l'indulgence. En

(1) MICHEL, (J.), Le Mystère de la Passion, Gembloux, 1959, vers 526-533.

faveur des coupables, elle est prête à trouver des excuses, à plaider des circonstances atténuantes en faisant valoir ses arguments. La faiblesse de la nature humaine conduit l'homme à pécher. Malgré sa culpabilité, Dieu ne doit pas punir l'offense car le pécheur en se repentant, peut mériter la grâce divine. Le souci de Miséricorde, c'est de sauver l'image de Dieu. Le châtement des premiers hommes ne doit pas être héréditaire. Dans les plaidoyers, Miséricorde s'apitoie et sait s'apitoyer d'où l'impossibilité pour elle de supporter les souffrances infligées aux Patriarches qui préfigurent celles du Christ.

Quant au Maître, il semble oublier sa justice qui est une requête et surtout quand il accède aux supplications de Charité. Seulement, du procès deux affirmations se dégagent : Que Dieu est libre de sauver l'homme ou de ne pas le faire, d'autre part que l'Incarnation était le seul moyen de le faire. Gréban emploie le concept de satisfaction emprunté à la théologie pour mettre la lumière sur bien des points sombres, conciliant du même coup la théologie thomiste et l'allégorie bernardine.

Entre le texte de Jean Michel et celui de Gréban, la dimension juridique de la doctrine de la rédemption a couvert la gratuité de l'amour divin. Ce qui est mis en abîme, c'est l'obsession du péché individuel qui relègue au second plan la vision collective de la nature humaine pécheresse mais rachetée tout entière par la Passion expliquant ainsi le fait incontournable de la mission christique.

Qu'il s'agisse du Père, comme du Fils, ces deux personnages sont soumis à la contrainte du temps. D'ailleurs dans le Mystère fait de théâtralité et de temporalité, l'Écriture n'a pas la même prééminence que la justice. Il n'y aurait aucune différence entre les réactions du Père et du Fils et celles des hommes du XV^e siècle dans la mesure où ces

derniers sont incapables de vivre le temps, de franchir les bornes de l'instant présent. Pour le Moyen Age, la projection de l'image de son avenir demeure impossible. Il représente lui-même une image statique et non dynamique⁽¹⁾.

De même pour le Mystère, la vision du temps s'éclaire dans un avenir qui peut être perte de stabilité et des valeurs sûres, ou accomplissement des vieilles prophéties. L'écriture aussi est chargée d'une obscure espérance semblable aux prédictions millénaristes qui ont secoué régulièrement le Moyen Age⁽²⁾. C'est dans cette perspective que s'inscrit le jeu théâtral qui renforce cette vision du temps et du texte. Sur la scène se joue toute la création dont l'action est le rachat de l'homme. Les acteurs et les spectateurs bénéficient de l'action qu'ils jouent et contemplent leur histoire. Cette parenté de l'écriture avec le Mystère, Gréban la confirme et insiste sur elle:

*"Et après ferons mencion
de la douce nativité
poursuivans sans prolixité
l'euvangile a nostre savoir
sans aprocriphe recevoir" (3).*

Les personnages du drame sont soumis à la contrainte de l'écriture. Mais Gréban reconnaît à cette même écriture une autorité en insistant sur la nécessité de lui être fidèle pour souligner l'authenticité du Mystère. Cette fidélité à l'écriture confère au Mystère une unité en rassemblant le drame représenté et le cadre de la représentation.

(1) REY-FLAUD, (H.), *op. cit.*, p. 264

(2) COHN, (H.), *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962, pp. 43.

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 207-211

En revanche, l'unité du drame devient le lieu commun de l'humanisation du divin dont la liberté fait défaut dès le début du Mystère. En fait, Dieu semble être ébranlé par deux exigences contradictoires d'une telle ampleur que le débat ne peut être qu'intérieur. Ainsi à côté de Dieu qui figure un père affligé, Justice et ses compagnons échappent à Dieu le Père dont la douleur est l'expression même de l'union que la Passion établit entre le monde de l'homme et le monde de Dieu, entre le drame et les spectateurs.

Nous sommes à une époque où les débats politiques et juridiques autour du problème de l'autorité royale semblent influencer des dramaturges comme Gréban. C'est ainsi que cette humanisation traduit fidèlement une tendance profonde de la mentalité du temps⁽¹⁾. Le souverain absolutiste est contesté par les légalistes qui affirment la supériorité de la loi. Au vieux principe :

"Omnia jura precipue jura compentea regno suo in [principis] pectore sunt inclusa" (2).

on oppose la justice de la loi qui ne dépend pas de la volonté du législateur⁽³⁾. Déjà au XIV^e siècle, les réactions féodales⁽⁴⁾ se traduisent par des convocations et d'assemblées consultatives des rois de France. Il est hors de doute que de tels débats ont pu influencer le Mystère car toute la littérature

(1) Cf. MALE, (E.), L'Art religieux à la fin du Moyen Age en France, 5^e ed., Paris, 1949, pp. 140-144.

(2) ULLMANN (W.), Principles of Government and Politiques in the Middle Ages, London, 1968, p. 207.

(3) Cf. LAGARDE, (G.), La Naissance de l'Esprit laïque à la fin du Moyen Age, Paris, 2^e ed., t. 2, 1958 pp. 186.

(4) LEPOINTE, (G.), Histoire des institutions et des faits sociaux au Moyen Age, Paris, 1958, t. 2, pp. 438.

de la fin du Moyen Age⁽¹⁾ est caractérisée par des préoccupations juridiques. Seulement, cette soumission de Dieu le Père à Justice demeure un simple fait d'allégorie qui ne met pas seulement en jeu un personnage, un cadre ou un endroit, mais aussi et surtout une action ⁽²⁾.

Dans le drame, seul Dieu le Père est confronté à la transcendance de Justice et à celle de l'Écriture. Par contre, les autres personnages acceptent la nécessité en se soumettant à leur volonté personnelle.

(1) POIRION, (D.), Le Poète et le Prince, Paris, 1965, pp. 38-41

(2) GOMPERTZ, (S.), "La Justice et l'Écriture. Transcendance et soumission dans le Mystère de la Passion d'Arnoul Greban" in La Licorne, 1976, no 1, pp. 91.

CHAPITRE IV

CHAPITRE IV : LA REPRESENTATION DU DIEU FAIT HOMME

L'intronisation du Fils par le Père a lieu dans la cour céleste où le Maître Souverain par décret royal a décidé de racheter le genre humain. La mission que le Fils doit accomplir est un programme dont le lieu d'exécution se trouve être la terre où Dieu se fait homme pour mourir sur la croix. Cette représentation du Dieu révélé en Jésus Christ que les Mystères ont entreprise s'appuie sur une texture dont le récit se fonde autour d'un ensemble de concepts qui figent un paradoxe. La mort sur la croix en constitue le terme.

Cette Passion voulue est la conséquence de la recherche d'une vérité dans un mystère qui dépasse l'entendement humain. Cette vérité met en branle une dialectique qui n'est jamais atteinte. Les couples de mots : "Dieu-homme / Dieu unique-trine / Vierge-Mère / Mort-Résurrection / Corps-Esprit" confèrent à l'action une signification subversive qui à terme débouchera sur le grand paradoxe de la Rédemption. Autrement dit, la mort-châtiment du péché devient pour le Christ ce qui libère l'homme du péché. Par ces paradoxes, les fatistes feront figurer le réel sur la scène.

Dans les Mystères, tous les événements convergent vers la Passion pour révéler qui est le Fils de Dieu ; cette révélation découvre en même temps qui est le Père.

A) LE TITRE DE FILS DE DIEU

Ce titre significatif regroupe les divers éléments de la révélation et implique une exploration de son contenu et de la relation Fils-Père. C'est d'abord un titre royal, en rapport avec les titres messianiques, qui, au fur et à mesure que l'on progresse dans le Mystère, s'enrichit d'une signification plus profonde.

Plusieurs situations dans le Mystère essaient de manifester la nature du titre de Fils de Dieu qui en fait un lieu de confession de foi.

Pour répondre à une logique des événements, l'action des Mystères s'ouvre par la vie publique où l'image du Fils de Dieu souligne d'abord une naissance extraordinaire, une puissance qui se justifie par les miracles et les prodiges, mais aussi des attitudes fondamentales de pardon et d'amour s'exprimant dans l'abaissement de la croix. Les auteurs par souci dramatique ont condensé le déroulement narratif des événements de la vie du Christ. Ce progrès dans la condensation de la chronologie se précise de Marcadé à Jean Michel en passant par Gréban.

La révélation dans les Mystères peut être le privilège d'une certaine catégorie de personnes parmi lesquelles figure Notre Dame. De la communication directe au message angélique, l'élue y répond par la foi. Lors de la scène de l'Annonciation rapportée par saint Luc, Notre Dame est surprise par les propos de Gabriel :

"Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme" (1).

(1) Luc, 1, 34

Les fatistes vont exploiter cette question pour mettre en valeur la foi de Marie et sa soumission. Chez Gréban, l'évocation de la grossesse d'Elizabeth par Gabriel renforce la foi et l'obéissance de la Vierge :

*"Ecce ancilla Demini
L'an celle Dieu sens, s'il lui plaist
J'ai parfaicte credence en luy
et selon ton mot me soit fait" (1).*

Jean Michel ne représente pas la scène de l'Annonciation. Seulement la filiation divine et la mission du Christ sont annoncées à la mère :

*"il est temps mesouan
que je presche au monde appere
à faire les œuvres mon pere
pour moy vray filz de Dieu prouver" (2).*

Cette annonce soumet la mère au Fils :

*"De ce qui vous plaist suis contente
car vostre prudence parfonde
congnoys mieux que tous ceulx du monde
Je sçay vostre conception
par divine operacion
avoir este dedans moy faicte,
je sçay vostre bonté parfaicte
qui jamais ne peut devyer
Par quoy, je ne doilz obvier
de votre volonte planiere" (3).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 3515-3518

(2) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 1952-1955

(3) *Ibid.*, vers 1981-1990

Après la mère de Dieu, celle du Précurseur bénéficie de la révélation du mystère de l'Incarnation. C'est ainsi que par une communication intérieure, la divinité de l'enfant de Marie est révélée à Elizabeth qui se confesse en voyant sa cousine :

*"O dame tu es bienheure
sur toutes les femmes du monde
et le fruit benoît qui se fonde

et les vevas en temps et lieu" (1).*

Chez Marcadé, le tressaillement de l'enfant dans le sein de Marie est un véritable miracle qui éveille cette foi et l'inspiration divine.

De même, lors de la présentation au Temple, le vieillard Siméon et Anne se mettent à genoux pour avoir reconnu en Jésus le messie attendu :

*"J'ai dedans moy vray sentiment
que tu est le seul rédempteur
et le juste réparateur
de toute israelite gent (2).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 3607-3698

(2) MARCADE, (E.), *op. cit.*, vers 4375-78. Le Mystère de l'Incarnation peut être révélé directement par Dieu à certains hommes avertis par un miracle et instruits par le témoignage d'autrui. Les trois Rois de Marcadé en sont un exemple :

*"Nous avons bien connaissance
Par l'inspiration divine
De la vertu qu'en lui recline
Car il est roy le plus puissant
Qu'oncques fut sur terre naissant,
Il est Dieu, bien nous le sçavons
De lui la congnaissance avons,
Et ay est vray homme mortel
Nous sçavons de vray qu'il est tel".*

Cet exemple nous autorise à rapprocher les trois Rois de ~~Siméon~~ **Siméon**. Ici ils déclarent bénéficier d'une inspiration divine, analogue à celle du prophète du Temple. Jaspar, de la même manière annoncera la compassion de Marie comme Siméon :

*"Mort souffriras cruelle et violente
Dont ta mere sera triste et dolente
Qui te verra si grant douleur avoir.*

Pour sa part, Anne ne peut justifier sa foi à l'enfant, devant ceux qui l'interrogent ; elle répond :

C'est il, n'y mettez ja doubtance (1).

La piété juive a suffi à Dieu pour communiquer de manière directe à Notre Dame et Siméon, chrétiens authentiques qui méditent sur les promesses messianiques de l'Ancien Testament. Selon Gréban et Michel, les princes de la Loi et les scribes attendent, par contraste, la libération du peuple par un roi temporel et la remise aux notables d'une puissance nouvelle.

Il arrive aussi que Dieu se serve du message angélique pour informer des hommes pieux. C'est ainsi que l'enfant est visité par les bergers de Bethléem munis de cadeaux.

Chez Marcadé, Dieu envoie Gabriel auprès de Joseph sur la demande de Notre Dame pour lui révéler que :

"C'est Dieu le roy tout puissant

A qui tout est obeyssant

Qui est conceups en le pucelle" (2)

et lui ordonner de rejoindre son épouse.

A partir de ce moment, Joseph saisira toutes les occasions pour exposer aux autres le mystère de la conception virginale. Dans la Passion de Greban, Joseph est informé de la virginité de Marie par un message angélique. Cette apparition non canonique est une excuse aux doutes que peut susciter l'état de Marie. Seulement, avec la fausse évidence, Joseph peut douter de sa femme mais pas de Dieu. En revanche, pour avoir su garder le secret divin, Joseph trouve l'excuse élogieuse tout en admirant la forte foi de sa femme.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 7111.

(2) MARCADE, (E.), *op. cit.*, vers 1768-70.

Dans les Mystères donc se tissent autour de Jésus un certain nombre d'élus qui bénéficient de l'annonce de la révélation messianique et constituent une avant-garde dans l'affirmation de la royauté de l'enfant.

L'établissement du royaume de Jésus s'ouvre par des prodiges dont le premier, d'origine apocryphe, se retrouve dans la Passion d'Arras.

La naissance de l'enfant a eu lieu en l'absence de Joseph parti chercher des sages-femmes. De retour à la crèche avec Salomé et Zebel, Joseph leur apprend les mystères de la conception, de la naissance virginales et de l'Incarnation. En face de Salomé qui doute, Zebel est convaincue par l'illumination miraculeuse de la nuit. Sa main desséchée sera guérie après avoir touché à nouveau l'enfant. Le problème de l'opposition de la foi immédiate et obéissante à la foi d'abord refusée puis acceptée fait penser à Joseph qui, après avoir douté de la virginité de Marie, est convaincu par la prière de Marie.

Au même instant, l'attention des Rois Mages est attirée par une étoile qui brille sans discontinuer. Entre Marcadé et Gréban, l'identité de pensée est nette malgré la différence de contrées des trois Rois. Seulement chez Gréban, l'étude de la foi des Rois Mages est plus soignée. Jaspar s'appuie sur le signe cosmique et la prophétie de Balaam pour se décider à aller adorer le roi des Juifs. Balthasar l'affirme : *"Ce roi est Dieu et homme"*. Il n'est pas question d'idolatrie comme en témoignent ces périphrases :

"Cil Dieu qui gouverne la vue...

... celui

qui a toute puissance en luy" (1)

Il peut arriver aussi que les idolâtres aient la révélation de la naissance du Christ. L'histoire de l'empereur Octavianus en est un exemple. En effet, mis au courant de la naissance d'un enfant d'une vierge, l'empereur fit construire des routes pour lui faciliter son accès à Rome, écartant ainsi tout soupçon de jalousie. De caractère apocryphe, l'épisode, dont la source est une légende bien attestée au Moyen Age⁽²⁾, est négligé par Marcadé et Gréban.

L'accomplissement de miracles est l'occasion pour Jésus de montrer aux yeux des hommes sa puissance. Ainsi beaucoup de personnages bénéficiaires ou témoins de guérison vont entrer dans le groupe des disciples. Dans les Passions longues où la vie publique de Jésus est amplifiée, les auteurs mettront en scène un grand nombre de miracles, multipliant aussi les personnages et les effets spectaculaires autour de Jésus.

Il peut s'agir de miracles faciles, mais d'un effet scénique puissant. On peut imaginer quelle fut la réaction des spectateurs à l'apparition de la femme courbée sur la scène et à sa guérison.

La Femme Courbée
Helas, or n'est-il medecine
Qui me sçenst guerir, bien le voy !
Sensez que ce n'est grand es moy
d'estre courbée comme une beste

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 5766-5770 ; v. 5774 ; vers 6079-6080

(2) BOURGEOIS, (TH.), "Le personnage de la Sibylle et la légende de l'Ara Cœli dans une Nativité Wallone" *in Revue belge de Philologie et d'Histoire* 18, 1939, pp. 883-912. Cf. à l'introd. du Livre de Sibille de P. de THAON, London, 1979.

*et n'ay jambes, piedz, bras ne teste
que je sceusse lever en hault ;
dix huit ans a ou autant vault
que ce grand mal m'est advenu.*

JESUS

*Le malvais esprit la lya
en ce point comme elle est lye
mais par toy sera delyee
en mettant ma main sur elle" (1).*

Icy met la main sur elle et se lieve
Icy sort ung canon de terre

Les miracles, comme d'ailleurs toute l'œuvre, ne se comprennent qu'en fonction des hommes auxquels ils sont destinés. Ils précipitent la foi mais les bénéficiaires ne progressent pas tous de la même manière dans l'adhésion.

Dans la Passion d'Arras, intervient une rupture dans la progression logique de l'insertion des miracles. Le texte distingue les bénéficiaires juifs des étrangers et commence par l'expulsion du diable qui possède la fille de Cananée.

Nous sommes en Judée et pour mettre la confiance de la femme de Cananée à l'épreuve, Jésus lui affirme que la possession représente le péché:

"Le pain des fils donner doit-on

De acquerir leur sauvement" (2).

(1) MICHEL, (J.), Le Mystère de la Passion, op. cit., vers 565-576. addition de 1507.

(2) RICHARD, (J.M.), op. cit., vers 7809-7820

Malgré la défense de la femme qui se fonde dans l'évangile, la promesse de Jésus fait fléchir la dame dont la foi s'exprime clairement :

"Vray Dieu plain de misericorde

Que tu prens des povres pecheurs" (1)

L'action de grâces, la déclaration de foi en la divinité de Jésus et la reconnaissance du péché mettent en valeur la réponse de la femme au miracle. Contrairement au paralytique de Jérusalem qui ne manifeste aucune reconnaissance avant et après le miracle. Si le paralytique obéit, c'est pour emporter son lit :

"Cest homme cy bien gueri m'a

Moult grandement il m'en doit plaire

Mon lit metteray a mon col" (2)

Il lui sera ordonné par Jésus de ne plus pécher :

"Juys, or entendez a moy

Crey-moy, c'est chose véritable" (3)

Avec l'aveugle-né, on a une autre forme d'adhésion. L'aveugle remercie Jésus après la guérison et promet de le suivre. Interrogé par les Juifs, il répond :

"Il est Dieu, aussi le croy,

Et se croire ne le volez

Je sçay bien que vous m'esprenez

Crez estre ainsi que je vous dis" (4).

L'aveugle-né professe sa foi complètement quand Jésus le retrouve en se déclarant Fils de Dieu.

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.*, vers 7809-7820

(2) *Ibid.*, vers 7993-7996

(3) *Ibid.*, vers 8013-8018

(4) *Ibid.*, vers 8670-8678

Quant aux dix lépreux, leur demande de guérison est adressée à Jésus d'une manière élogieuse :

"O createur des creature" (1).

Seulement, parce qu'ils n'ont pas péché, les neuf lépreux s'abstiennent de remercier Jésus :

"Nous IX, n'avresmes rien meffait"

Pour quoy deussions estre ainsy

De nous, nous n'y sommes tenus" (2).

Le dixième, lui, promet son service.

Progressivement, se forme autour de Jésus un groupe d'individus présentant des attitudes variées à son égard. La royauté du Fils s'affirme en rapport avec la puissance et la qualité de prophète qu'on lui reconnaît. Chez Gréban la multiplication des miracles répond au même souci de pensée organisatrice des événements qui ont comme toile de fond, le salut sur la croix.

Mais le miracle, contrairement aux prodiges cosmiques, ne suffit pas à faire reconnaître par tous la divinité de Jésus. Selon Bordier, *"de même que les chrétiens savent, ou devraient savoir, que les saints n'opèrent des miracles que par la puissance de Dieu, de même les juifs pieux et sincères pouvaient croire que Jésus accomplissait des signes comme autrefois les Prophètes, Moïse, Elie, parce qu'il était un homme de Dieu" (3).*

(1) RICHARD, (J.M.), op. cit., vers 9556

(2) Ibid., vers 9640-9643

(3) BORDIER, (J.P.), op. cit., t. 2, pp. 372

Pédagogique et initiateur, le miracle prépare les bénéficiaires et les témoins à découvrir ce qu'ils ignorent, à cautionner l'instruction divine. L'aveugle-né a servi à démontrer cet aspect. Et si Gréban et Michel ont multiplié les témoins des miracles, c'est pour mettre en relief la diversité des réactions et la rapidité inégale avec laquelle les uns et les autres confessent leur foi, sans oublier les juifs incrédules. D'ailleurs, quand il s'agit d'apprécier Jésus chez les compatriotes de la Samaritaine, Costorin le tient pour "*ung homme divin*" (1).

Micéas pour "*le sauveur du monde qui vient pour donner secours*" (2).

Faustulus, le serviteur du prince Ysmaël se moque du prophète en déclarant la jeune fille endormie sans l'avoir vue alors qu'elle est morte :

*"Mais, au fort, voicy que je pense :
de fol juge brefe sentence ;
l'en le voit souvent advenir"* (3).

Seule la résurrection de Thabila pousse Faustulus à se rétracter.

Comme on le voit, le mystère dévoile progressivement une vérité qui se coule dans une logique dialectique tout en se retranchant dans le paradoxe. La pertinence des miracles et des prodiges qui précipitent la foi et la croyance participe à une vérification de la vérité qui est la divinité de Jésus. Cette vérité se consolide et pousse à accepter la royauté de Jésus. Cela suppose aussi qu'on se fonde sur la base de critères

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 11691

(2) *Ibid.*, vers 11697-11698

(3) *Ibid.*, vers 11733-11734

objectifs dont les éléments se conjuguent pour asseoir la divinité de Jésus.

On note cependant chez Jean Michel la multiplicité des chemins vers la foi et les occasions que l'auteur fait apparaître dans des circonstances différentes. Par contre Greban, plus intéressé à la marche de l'action, avait désigné en bloc douze juifs, qui décident de suivre Jésus après la guérison du paralytique. Pour tout ce monde, l'attention portée à la prédication de Jésus est une occasion de bénéficier d'un nouveau miracle, la multiplication des pains. Pour Tubal et Célius de Gréban, Jésus est Christus alors que Salmanazar pense que Jésus agit par le mauvais art. Seule la résurrection de Lazare le convaincra avec Pharès et Abiron. Tous trois vont annoncer la nouvelle aux prêtres. Chez Michel, la multiplication des pains émerveille les témoins qui remercient Jésus.

Propédeutique à la foi, le miracle introduit à la conversion. Si la foule des miraculés décide de suivre Jésus dans les Grandes Passions, c'est parce que le miracle est destiné au salut des âmes à travers celui des corps. Selon Bordier :

"Le miracle libère de la souffrance physique parce qu'elle a partie liée, intrinsèquement avec le péché" (1).

En face de cette thèse se dressait la phrase de saint Jean introduisant la guérison de l'aveugle-né :

"Et practeriens Jesus vidit hominem caecum a nativitate. Et interrogavement eum discipuli ejus : Rabbi, quis peccavit, hic ant parentes ejus, ut caecus nasceretur ? Respondit Jesus : Neque hic peccavit neque parentes, sed ut manifestentur opera Dei in illo" (2).

(1) BORDIER, (J.P.), *op. cit.*, pp. 374, t. 2

(2) Jn. 9, 1-3

La souffrance physique, la maladie et la mort qui découlent du péché originel facilitent la possession de l'homme par le diable qui en est aussi la manifestation la plus directe.

Dans le cas de la fille Cananéenne, Marcadé distingue le mal et l'erreur religieuse. Pour Gréban, la possession ne tient que le corps de la fille, non son âme :

*"mon corps est sané et guarý
du diable que le tourmentait" (1).*

L'équation possession diabolique égale damnation éternelle est rétablie par Jean Michel. C'est ainsi que la fille qui se voue à tous les diables les désigne par leurs noms comme Judas.

*"dyables, dyables, emportés moy
Sathan, Cerberus, Astaroth,
venez moy querir tost, tost, tost
je me donne à vous, corps et âme " (2).*

La deuxième journée de la Passion de Gréban consacrée à la vie publique s'ouvre par un sermon de Jean Baptiste qui explique une phrase de son thème, et nuns humiliabitur :

*"Par les mons qui hault s'entretiennent
J'entends ceulx qu'en orgueil se tiennent,
les haultains, les presumptueux
qui, a veoir les fais vertueux
qui d'icelluy sauveur vendront,
humbles et courtois devendront
et a sa doctrine excellente
soubmettront toute leur entente
par foy et vraye obediencia" (3).*

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 12353-12354

(2) MICHEL, (J.), op. cit. vers 8173-8176

(3) GREBAN, (A.), op. cit. vers 10080-10086

Dans l'explication morale de la prophétie "*erunt prava in directa, aspera in vias planas*", se précise la signification de la prédication du Christ:

*"Gens vuides de vertuz
alors seront redressez*

de peché qui trop les desvoye" (1).

Des prodiges aux miracles, l'image d'un Messie guérisseur se dessine, confirmant ainsi la filiation à une instance supérieure. Contrairement aux évangiles canoniques où après chaque prodige ou miracle Jésus ordonne le silence, de même quand les démons révèlent sa qualité messianique. Cela peut se comprendre dans la mesure où au moment de la représentation du Mystère, le secret messianique n'est plus entaché d'opinions erronées, comme ce fut le cas avec la foule contemporaine de Jésus qui entretenait une controverse sur le messianisme.

Après la guérison, la fille regrette les injures proférés contre son entourage et demande pardon comme si la possession était également spirituelle et corporelle.

Le miracle est aussi une invite à la pénitence. Jean Michel l'illustre dans la conversion de Lazare qui assiste à la résurrection du fils de la veuve. Il renonce à ses aspirations antérieures pour faire pénitence.

Comme dans la Passion et dans la Résurrection, l'Amour du Christ pour les hommes et sa puissance s'unissent dans le miracle. De même, la conversion de Naïm et la résurrection de Béthanie sont deux événements unis par la pitié de Jésus pour

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 10098-10100 ; 10119-10120 ; 10126-10129

les misères des hommes. Devant le tombeau de Lazare, la commisération humaine de Jésus se manifeste à propos du deuil de la veuve :

*"Je prens pitié de la douleur
que ceste femme a son cueur donne" (1).*

Au sortir du tombeau, sur un mort, sur le deuil des survivants, Jésus a toujours compati avec le malheur des hommes. On pourrait entendre de sa bouche les paroles de l'enfant ressuscité à sa mère :

*"Vous avés este doloieuse
et de moy plaindre curieuse
en cris et pleurs,
mais bien debvés estre joyeuse
et vous reputer bienheureuse
en vos doleurs" (2).*

A côté des miracles, la prédication de Jésus est donnée comme une source de foi et de conversion.

Dans les textes de la Passion, Jésus ne nie pas ses qualités et pouvoirs de "guérisseur ambulante" qui lui permettent de mieux rassembler et de convaincre les foules. Ce qui est remarquable et peut-être attire les gens, c'est ce dévouement sans limites dans le milieu des pauvres surtout pendant les premiers jours de son ministère. Dieu étant bonté et amour ne peut souffrir les maux de ses créatures. Ici, le thème du Messie caché est à écarter. Au contraire, alors que la révélation filiale se poursuit, Jésus ne cesse d'étonner. Il est tentant d'affirmer qu'après les miracles et les prodiges la puissance du Christ justifie sa divinité qui lui permet d'établir

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 6888-6889

(2) *Ibid.*, vers 6951-6956

progressivement son royaume, de remplir dignement sa mission d'amour démesuré qui conduit le Fils, image du Père à sacrifier sa vie.

Même si certains témoins par admiration ont reconnu en Jésus le Messie, cela ne suffit pas. Il faut que Jésus se fasse connaître d'eux, en les éclairant pour redresser leur vie morale. Par là se définissent deux aspects indissociables de la Mission de Jésus que les autres Passions mettent en valeur.

Pour Marcadé, l'image du "Dieu précheur" justifie les déplacements durant la deuxième journée. Marie Madeleine s'en prend aux Juifs qui ne croient pas à Jésus :

*"O faulx juifz vous povez vir
les miracles qu'il soloit faire
Qui vous estaient exemplaïre
Qu'il estait filz de Dieu le Père
O Juifz, sa doctrine clere
Par maintes fois vous demonstra" (1).*

De même que chez Jean Michel, Jésus définit à l'avance l'objet de sa vie publique par les miracles et la prédication :

*"Le temps est present convenable
pour l'homme du dyable deffendre
Si me convient le chemin prendre
pour tel ouvrage terminer
et par doctrine enluminer
l'ignorance des cueurs mondains,
aussi, par miracles haultains
faire que ma puissance appere
que j'ay eue de Dieu mon Père
puis, apres, que me voyse offrir*

(1) RICHARD, (J.M.), op. cit. vers 21308-21313

*à mort très honteuse souffrir
pour faire digne oblacion
à Dieu, et satisfaction
du péché d'umaine nature" (1).*

Quelques lignes plus tard, Jean Michel précisera les rapports des miracles et de la prédication :

*"Freres, il est temps que je monstre
la puissance qui en moy est,

des povres pecheurs" (2).*

Il y a une certaine complémentarité entre ces deux soutiens de la foi, complémentarité qui frise une solidarité que Jean Michel souligne par des symétries appuyées.

Nichodemus et Jayrus, deux juifs convertis à Jésus sont associés à une grande scène du conseil du Sanhedrin. Après leurs divergences, l'un se confesse après un entretien privé avec Jésus, l'autre après la résurrection de sa fille Thabila.

Si les apôtres occupent les premières loges dans l'entourage de Jésus et dans l'Eglise, c'est qu'il y a une inégalité profonde entre les disciples recrutés par la prédication moins nombreux et les bénéficiaires ou témoins des miracles. Selon Marcadé, c'est durant la prédication réussie en Galilée qu'a lieu l'appel des Apôtres.

*"Plusieurs vous ont oy parler
En ceste prédication
Qui ont ja leur devocion
De vostre doctrine ensievir" (3).*

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.* vers 1929-1942

(2) *Ibid.*, vers 11399-11566

(3) RICHARD, (J.M.), *op. cit.*, vers 7491-7494

Au sein même de ce groupe au nom duquel saint Jacques parle ainsi, Jésus a désigné les douze. Selon Jean Michel et selon Gréban, les apôtres suivent Jésus en raison de sa parole.

Ainsi le titre de Fils de Dieu se double de celui de Messie qui se précise de plus en plus en raison des agissements de l'homme et du grossissement de la foule.

En revanche ces caractéristiques de Jésus ne constituent pas quelque chose de surajouté à sa filiation, mais l'essentiel de son être de Fils. Elles posent ainsi le problème de la relation Fils-Père.

Jésus par son action et ses paroles qui laissent apparaître sa puissance, exprime son Père. La scène de la Transfiguration qui sert d'introduction à la Passion insiste sur le lien entre le Père et le Fils. A la prière de Jésus adressée à Dieu et mettant en relief les motifs de la prescience, du consentement et du temps, Dieu répond en faisant apparaître Moïse et Elye sur le Mont Thabor qui annoncent les souffrances du Christ :

Moyse

*Vray Dieu, peu de majesté
Moult de paines et de griefte
En Jherusalem souffriras*

Helye

*Douleur moult grande porteras
En ta benoïste passion
Juis n'aront compassion
De toy, il te feront mourir.*

Jhesus

Les escriptures font remplir

que vous et aultrui avez fait" (1).

L'intensité des souffrances de la Passion et de la croix annonce la compassion de Notre Dame à laquelle Jésus répond :

*"La promesse sera tenue
Que mon pere aux humains a faicte" (2).*

Quatre vers de Gréban :

*"C'est cy mon filz, le bien aimé Cristus
Qui bien me plaist, ma puissance est en Ly
en honneur et grant reverance" (3).*

marquant l'entrée de Dieu le Père dans la scène de la Transfiguration suffisent pour comprendre que Jésus est le Verbe, sinon celui qui par ses paroles et ses actions exprime parfaitement le Père.

Par ailleurs cet abaissement sans gloire devant les hommes imposé par le Père à Jésus, implique une union entre le Père et le Fils surtout quand celui-ci est accusé et crucifié. C'est en étant outragé et battu que Dieu exprime Dieu. Sur la croix, au moment de sa mort, le mystère de Dieu est déchiré car en Jésus crucifié se dévoile la vérité de Dieu :

*"Le vray ne se peust plus celer :
qui n'a creance, c'est simplese ;
le fait de Jhesus est tout cler,
qui tous nous esbahit et blesse :
Desservy n'a pas tel destresse*

(1) *Ibid.*, vers 8152-8160

(2) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 13299-13300

(3) *Ibid.*, vers 13317-13320

*Qu'il a enduré en ce lieu :
par quoy vrayement je confesse
Qu'il estait le vray fils de Dieu" (1).*

En somme à travers les événements les plus humains de la vie publique de Jésus se révèle sa divinité qui établit le royaume, et à travers le Fils, apparaît le Père.

Cette royauté qui attire les foules ne va sans grand dommage pour la personne de Jésus. Cela dit, ce Fils de Dieu sera vu sous l'angle de la fureur aveugle et subtile comme un ennemi potentiel par ses adversaires. A partir de ce moment, la révélation devient scandaleuse.

B) LE DIEU CRAINT

1) Hérode

Cette figure du Dieu craint que les Mystères tentent de mettre en scène donne l'occasion de repérer dans la marche de l'action une catégorie de personnes dont la complicité sera décisive dans l'acte final.

En effet ces prodiges, miracles, paroles ne font que susciter auprès des méchants et des jaloux une haine qui se manifeste par le refus de la foi. Ainsi la nouvelle de la naissance du "Dieu homme" a suscité la révolte du roi Hérode. A la différence de Pilate et de Judas qui ont participé directement à la mort du Christ, Hérode l'a souhaitée et poursuivie.

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 26066-26073

La popularité d'Hérode est manifeste pendant son règne selon l'historien Flavius Josèphe⁽¹⁾. C'est l'époque où il a eu des démêlés sanglants avec ses fils. Une tentative de suicide vers la fin de sa vie suivie d'une maladie cruelle fait penser à une marche régulière vers la damnation sous la conduite du diable.

Les Grandes Passions considèrent Hérode comme un individu sous l'emprise du diable, mais avec des motivations purement humaines. Marcadé le présente comme un tyran, Gréban comme un païen non juif qui a usurpé le trône de David et cherche à tout prix la caution de son peuple.

La question de savoir si le Messie était venu au temps d'Hérode occupait le centre des débats entre Jésus et les docteurs au Temple. La prophétie de la Genèse, "*Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium*"⁽²⁾ et une autre de Daniel, "*cum venerit sanctus sanctorum cessabit unctio vestra*"⁽³⁾ étaient les deux arguments dont se servaient les auteurs chrétiens pour convaincre les juifs de la naissance de Jésus au temps d'Hérode. Pour Gréban, ce moment est arrivé puisque, selon Gamaliel :

*"La ligue des roys est faillie
et, qui nous est un piteux change
nous sommes sous ung roy estrange,
Hérode, ou les siens, qui nous a
et tient sub manu ferrea"⁽⁴⁾.*

⁽¹⁾Cf Flavius Joèphe, *De Bello Judaïco*, 1, 1, *De Antiquitatibus Judaius*, 1, XIV-XX respectivement t2 et 7-9, Londres 1927 et 1943 et 1965.

⁽²⁾ Gn, 49-10

⁽³⁾ Dn, 19-24

⁽⁴⁾ GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 8472-8475

Par conséquent, la naissance de Jésus a fait ressortir la vanité sottise d'Hérode attaché à son pouvoir, à sa royauté temporelle. Sa crainte à l'égard de Jésus est accentuée par le discours des trois Rois qui évoquent soit le "Roi des Juifs", soit une royauté universelle à laquelle seraient soumises toutes les juridictions terrestres :

"Ung enfant

Qui sur tous roix sera puissant

Roy des roys....."

*"Le hault Crist se doit incarner
et dessus les Juifz regner..."*

*"... celui roy que nous querons
est plus grand de vous et plus fort..."*

"Roy des Juifs est et sera

Comme juge et refformateur" (1).

Cette crainte d'être supplanté voile le titre messianique de roi des Juifs et empêche Hérode de distinguer Israël historique et Israël mystique. Comme pour les Juifs, son erreur est d'interpréter le titre de Christ comme le signe d'un honneur temporel. A partir de ce moment, Jésus devient le Dieu craint un rival potentiel pour Hérode qui entre en conflit avec Dieu. Ceci tient à deux faits :

pour Hérode, les propos des Mages sont vains :

"Ce n'a esté qu'abusion

De leur imagination".

"Ce ne sont rien que devinaille

Dont le sort ne vaut une maille

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.*, vers 3350-3352 ; 3399-3463.

GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 6108-6109 ; 6203-6204 ; 6209-6212.

De toute leur astronomie" (1).

ou bien, ce qui est le plus important pour faire mentir la prophétie, il s'entoure de meilleures précautions. Il commet le crime le plus odieux en ordonnant le massacre des innocents. Hérode devient ainsi une figure du mal qu'il satisfait et provoque, d'autant plus que nul n'ose s'opposer à son projet :

*"Car aultre rien ne desiraie
Que de voir cette occasion" (2)*

*Nous sommes joyeux de l'exploit
autant que de chose qui soit" (3).*

Emporté par l'élan diabolique, il ne songera pas à épargner son propre fils. La mort de cet enfant le rendra malade et lui fera perdre la raison, selon Marcadé.

Pour Gréban, Hérode supporte légèrement la mort de son enfant. La fin de son règne étale au grand jour le châtement providentiel que sanctionne un suicide manqué chez Marcadé, mais réussi chez Gréban. Chez l'un comme chez l'autre, Hérode se voue au diable ; il est damné pour s'être révolté contre un Dieu qu'il ignore. Pourtant Hérode n'atteint pas sa victime, mais il ignore son échec. Ses agissements et ses propos mettent à nu les efforts vains qu'un homme déploie pour démentir les prophéties, et la vanité du triomphe de ceux qui s'imaginent être parvenus à leurs fins en faisant périr le Christ. A cela s'ajoute une note supplémentaire dans les versions qui représentent la mort d'Hérode. Ce roi perd à la fois avec la vie, le bien qu'il voulait conserver par une crainte chimérique.

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.* vers 4254-4255 ; 4267-4269.

(2) *Ibid.*, vers 5231-5232.

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 7872-7873.

D'autre part, avec le récit de saint Matthieu les dramaturges avaient à résoudre un problème de chronologie. Dans cet évangile on lit :

*"et mittens occidit omnes pueros
qui erant in Bethleem et in omnibus
finibus eius a bimatu et infra, secundum
tempus quod exquisierat a Magis" (1).*

Ce qui suppose qu'Hérode a annoncé son ordre sinistre deux ans au moins après la naissance de Jésus. En raison de leur rapport avec le calendrier liturgique et les cycles iconographiques, les Mystères placent toujours l'adoration des Mages douze jours après la Nativité. Si un auteur repousse le massacre jusqu'à cette époque, le contenu de l'ordre du roi et le nombre des enfants s'avèrent faux ; s'il s'en tient à l'écart entre les deux dates il lui est possible de le justifier et de le remplir. La responsabilité de Dieu peut alors se trouver engagée. Si personne ne songe à lui reprocher d'avoir laissé périr des innocents à la place de son Fils (2), il est possible de se demander si l'ordre donné aux trois Rois de ne pas repasser par Jérusalem n'a pas prolongé l'attente d'Hérode et provoqué l'ampleur du massacre.

Par une construction narrative complexe qui lui permet de lever les mêmes difficultés, Marcadé décharge Dieu au détriment d'Hérode. En réalité, Hérode est informé de la naissance du futur roi d'Israël, qui sera aussi "Roy des roy", par les trois Rois.

(1) Mt. 2-16

(2) Le héros de la Chute avait contesté l'innocence du Christ à cause de cette substitution (CAMUS, (A.)), Théâtre, Récits, Nouvelles, PARIS, 1962, pp. 15-31. Déjà dans l'Évangile de Nicodème, les Juifs reprochent à Jésus ce massacre. Jacques de VORAGINE évoque le problème de chronologie rencontré par les dramaturges dans sa notice sur les Saints Innocents.

Ce qui surprend, c'est qu'Hérode pense au massacre des enfants aussitôt après le départ des Rois et ne l'ordonne pourtant que bien plus tard :

"Mais j'y pourverray si très bien

Obtenist ma grant royaulté" (1).

Cette pensée macabre ne peut se justifier que par la cruauté aveugle, le goût immodéré du crime, d'autant plus que les Mages ont promis de venir informer Hérode. En un temps donné qui ne peut dépasser un mois, Hérode conclut que les Rois n'ont rien trouvé et que l'enfant "roy des roy" n'existe pas. Marcadé préfère un Hérode incohérent à un Dieu léger mais il a brisé la chaîne causale de l'épisode.

Dans le temple, Jésus est présenté quarante jours après sa naissance et Siméon prophétise qu'il est Christ. C'est par souci de concilier les deux évangiles de l'enfance et la précision du calendrier liturgique que les dramaturges étaient obligés d'insérer l'événement rapporté par saint Luc, même s'il n'avait aucun rapport avec le massacre des Innocents. Marcadé y a perçu une cause seconde du désastre.

La vie du nouveau-né Roi est une menace qui pèse sur Hérode. Aussi a-t-il convoqué ses conseillers pour leur faire approuver la décision qu'il avait envisagée :

"Car je veul que tous les enfans

Cil qui se dit roy des juifs" (2).

(1) RICHARD (J.), *op. cit.*, vers 3443-3444

(2) *Ibid.*, v. 4620-4631

Cette fois il n'existe pas de rapport entre l'âge des enfants et celui de Jésus. La responsabilité est épargnée dans un crime qui obéit à la volonté d'éliminer un rival. En avertissant Joseph par l'intermédiaire de Gabriel, Dieu met à l'abri son Fils. En prêtant à Hérode un comportement aveugle qui s'accorde avec le portrait d'ensemble du personnage, Marcadé harmonise ainsi les quarante jours de la chronologie liturgique et les deux ans et demi de la chronologie évangélique. Pour montrer aussi que les précautions prises contre Dieu ne sont pas inutiles mais nuisibles car elles précipitent sur la tête du révolté le désastre qu'il prétendait détourner, Marcadé introduit la mort du fils d'Hérode et le suicide du roi, annoncé dans le dialogue par de nombreuses prophéties spontanées. Faute de n'avoir pas compris le sens purement spirituel de la royauté du Christ, Hérode pourrait imputer à Dieu l'ambiguïté des oracles.

Cette même ambiguïté clot l'épisode d'Hérode chez Gréban qui s'écarte parfois du chemin suivi par Marcadé. Ici la mort du fils d'Hérode est un accident sans conséquence. La dynastie n'est pas menacée car Hérode a encore trois fils. Seulement cette mort est à ajouter à la longue liste des crimes familiaux. Gréban met plus l'accent sur l'inutilité du massacre que sur les effets funestes.

En fait le futur roi des Juifs inspirait une crainte qui frisait la terreur, mais ceci n'est qu'illusoire puisque le règne promis par les prophètes ne devait pas être identifié au pouvoir temporel.

2) Pilate

C'est dans cette même lignée de crainte et de terreur que s'inscrit l'attitude de Pilate face à Jésus. Aussi va-t-il entrer en conflit contre le futur roi des juifs.

En effet Hérode a désiré la mort de Jésus et a échoué, Pilate veut l'éviter mais condamne le Fils à mort. Ce que ces deux hommes ont en commun avant la mort volontaire qui les destine à la damnation, c'est le souci de garder un pouvoir temporel que la vie de Jésus semble compromettre. En ce sens Jésus fait figure de Dieu craint. Pour Pilate, pas de méditation ni de prophétie sur la mort du Christ, il lui suffit d'y consentir. Il n'est responsable d'aucun crime inhumain mais se laisse arracher une sentence dont il n'ignore pas l'injustice. Pourtant à partir d'un point de départ moral si opposé et par un chemin différent, il a la même fin qu'Hérode. Ceci s'explique par la mort de Jésus qui lui paraît une précaution indispensable à la sauvegarde du bien qu'il met au-dessus de tout, la conservation de sa charge. En se lavant les mains, il en rejette sur d'autres la responsabilité devant les hommes et devant le ciel. Ainsi Pilate cherche à s'abriter des conséquences néfastes que pourrait entraîner la condamnation de l'innocent. Mais cette précaution est inutile, car aux yeux des auteurs et des spectateurs, autrement dit de la postérité, Pilate demeure le juge qui a prononcé la plus injuste des sentences pour des intérêts personnels. Quant à la condamnation, elle n'est pas sans effet, car elle entraîne le suicide de Pilate et sa damnation. Sur la scène des mystères, ces deux hommes témoignent de l'inanité des calculs humains et de la difficulté à distinguer les prophéties des prévisions contradictoires.

Pour le choix de Pilate, c'est un verset de saint Jean (1) qui fournit la base scripturaire. En effet, dans les Synoptiques, c'est par pure lassitude que Pilate cède aux pressions des grands prêtres et de la foule après une tentative pour relâcher Jésus aux dépens de Barabbas. Alors que dans l'Évangile de Jean, Pilate est confronté à un argument politique des juifs : "Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi se déclare contre César" (2). Pilate alors inquiet, cède.

Tout en se référant au modèle de saint Jean, les Passions s'inspirent du récit de Matthieu pour le geste qui reste lié au nom de Ponce Pilate :

*Accepta aqua, lavit manus coram populo
dicens : Innocens ego sum a sanguine insti
huis ; vos videritis" (3).*

Le Pilate de Marcadé n'a aucun lien de solidarité avec les juifs mais craint ses supérieurs s'il cède aux pressions des prêtres :

*"On aroit tort
de juger sans mort desserte
Il en venroit dommaige ou perte.
Les Romains sont vindicalis :
Se devers eulx alait plaintes
No fait tres fort en empirroit,
Le vostre pas n'amenderoit" (4).*

Aux yeux du procureur, relâcher Jésus en le faisant flageller, c'est s'exposer à ce qu'il redoute. Pour la suite, les

(1) Jn, 19-13

(2) Ibid., 19-12

(3) Mt 27-24

(4) RICHARD, (J.), op. cit., vers 13993-13999

juifs opposent aux hésitations de Pilate le nom de César : Jésus s'est proclamé roi, il s'agit d'une rébellion :

LE PREMIER PRINCE

*Se ainsi le laissies aler,
De Cesaire n'es pas amis*

LE IIIe PRINCE

*Je te dy seurement
qu'il nous en venra maiselement,
Se a mort n'est tot condempné" (1)*

Ces menaces impliquent une condamnation si le songe de la femme de Pilate, inspiré par le diable, ne venait remettre tout en cause par des prophéties.

Les efforts fournis par Pilate pour obéir à cette injonction, la Flagellation de l'Ecce homo, sont rendus inutiles par l'insistance des chefs juifs. Pilate craint à nouveau sa responsabilité. Chez Marcadé, les supputations du politicien sont si développées qu'elles annoncent avec précision la suite des événements :

"Je presuppose

Et a grener sont diligents..."

*"Car grans dons pourroient donner
De l'estat de ma prevosté."*

"Pourquoy s'eschapper le laissaie

Et empirer moult grandement" (2).

Les Juifs renouvellent leurs menaces :

"Pour tant se laisses aler

Venir t'en pourra"

"S'aux Romains estait relaté,

(1) RICHARD, (J.), op. cit., vers 14033-14034 ; V. 14044-14045. Cf Jn 19-13. Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Dans l'évangile de Jean, cette allusion à César est mise dans la bouche des juifs après la flagellation.

(2) Ibid., vers 14860-14864 ; V. 14869-14871 ; V. 14881-14883

A male fin vous en venries" (1).

Pilate cède donc en prenant de nouvelles précautions qui, croit-il, le blanchiront de son injustice. Il se lave les mains en annonçant la punition des juifs :

*"A vous mescheyr en pourra
Vous verrez" (2)*

et les interlocuteurs se chargent solennellement de la culpabilité. Toutefois, Mercadé, en introduisant une réserve aussi inquiétante que discrète, se singularise :

LE PREMIER DE SIDON

"C'est peu de cela

Autant que povons descharger" (3).

En refusant de monter au Calvaire en tête du cortège, Pilate évite la collaboration juive. Il fuit en même temps la responsabilité de l'exécution et réitère ses excuses devant Joseph. Il y a une certaine vanité qui perce à travers ses précautions car les Juifs n'avaient aucun pouvoir de le priver de sa fonction. Pour l'attaquer ils dépêchent à Rome un émissaire afin de prévenir l'empereur contre son officier. Voilà ce que Pilate craignait qu'ils ne fissent s'il leur résistait. Les prévisions de Pilate se confirment et tout se passe comme sa femme l'avait prédit. Seulement Pilate n'est pas victime de la vengeance divine, ni de la fatalité car sa disgrâce ne provoque pas sa damnation ; c'est l'appel volontaire lancé aux diables qui l'a précipité dans le gouffre. Placé entre des menaces contradictoires, il était libre de choisir le bien ; au libre jeu des lois politiques, découle sa chute politique. Quant à sa chute

(1) RICHARD, (J.), op. cit., vers 14932-14933 ; V. 15032-15033

(2) Ibid., vers 15165-15166

(3) Ibid., vers 15167-15172

spirituelle, elle obéit à l'attachement exclusif qu'il porte à sa charge.

Après Marcadé, quelques changements vont être apportés mais portent sur les détails. C'est ainsi que chez Gréban, Pilate pressent dès le début du procès le danger de l'affaire :

*"Car le cueur m'a toujours jugie
qu'enfin grant mes chef m'en vendra" (1).*

Mais il ne peut situer ce danger. Les Juifs le menacent s'il ne cède pas et le lui disent clairement :

BANANIAS

*"Se tu laisses ce fort brigueur
tu n'es pas amis à César*

JOATHAN

*Se ne le fais en croix offrir,
César mauvais gre t'en scara
et peut estre te privera
de l'office qu'il t'a commise" (2).*

et Pilate comprend bien ce message :

*"mais il ne faut obtemperer
pour doute de la comparer" (3).*

Les prophéties de sa femme viennent perturber ces prévisions:

"Et cy apres le temps verrez

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 22476-22477

(2) *Ibid.*, vers 23141-23142 ; 23148-23151

(3) *Ibid.*, vers 23163-23164

en douleur finera ses jours" (1).

Chez Jean Michel, le diable ne menace du châtement que Pilate, seul coupable ; mais il quitte la femme sur une menace de mort qui la rend perplexe :

"et, s'i le faict, le temps verra

et bien brief, je te certifie" (2).

Pour justifier chez Pilate l'idée du lavage des mains, Gréban recourt à un moyen théâtral inattendu. Au moment où il va prononcer la sentence, la Chambrière Sardine lui transmet en un cours résumé les paroles de sa maîtresse et promet à plus tard un récit complet :

"Elle a veu ennuyt, en dormant,

pour quelque couleur qu'on vous baille" (3).

C'est au moment de céder aux exigences des juifs que Pilate se rappelle des paroles de sa femme et se lave les mains :

*"En me lavant je m'en descharge
de tout son sang et vous en charge
et m'en tiens innocent et monde" (4).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 23431-23479

(2) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 25666-25674

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 23514-23521

(4) *Ibid.*, vers 23601-23603

Cette scène, Jean Michel la remanie en remplaçant Sardine par Barraquin, serviteur de Pilate et de Procula⁽¹⁾. Il lui met une dernière réplique dans la bouche que commente le mot "deschargiez" :

*"Monseigneur
nos dieux vueillent qu'a vostre honneur
en puissiez vostre main laver" (2).*

Même en suivant à la lettre ce conseil, Pilate n'est pas blanchi car il est entre les mains d'une justice supérieure, celle de l'empereur ou celle de Dieu. Se laver les mains est un geste qui constitue une précaution symbolique, mais Pilate veut s'assurer des appuis concrets. C'est ainsi qu'il demande le soutien des grands prêtres en échange de la mort de Jésus et reçoit leur assurance :

*"mais en moy toujours confiant
s'aucun grief me sourd de ce fait..."
Sire prevost, je vous assure

pour porter bende a tous venans" (3).*

La réplique annonce plus une solidarité de fait qu'un appui des Juifs à Pilate car unis dans la faute, ils le seront aussi dans le châtement. Ici Gréban et Jean Michel soulignent avec soin que la précaution du procureur est inutile et que les Juifs ne paient par leur dette. Dans tous les mystères, la chute de Pilate est ponctuée de prévisions de malheurs à venir. Pilate

(1) La femme de Pilate n'est pas nommée dans les Evangiles canoniques, elle l'est (Procula) dans les Apocryphes.

(2) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 23528-23530

(3) *Ibid.*, vers 26491-26494 ; 26497-26504

est conscient du danger que peut constituer l'audience de Jésus. Par ailleurs il sait que la mort du Fils de Dieu lui ferait perdre sa place, le condamnerait et le vouerait au pire :

*"Je me suis en un danger mis

C'est ma foy, le cueur me le dit"
Bien say qu'en la fin mourray
de mort honteuse et villenable
... mais en fin il m'en mescherra
et mon estat en descherra
briefment, il n'en fault point doubter" (1).*

En fin de compte, Pilate perd ce qu'il voulait conserver.

C) DIEU HUMILIE

Alors que peu à peu le Mystère déroule son fil vers le dénouement, l'image d'un "Dieu humilié" force l'admiration. Cette humiliation se traduit par une persécution, une trahison et atteint son paroxysme au pied de la croix. Les grands prêtres sont les instigateurs de cette mort honteuse qui sauve l'humanité.

Pour les responsables politico-religieux, cette mort qui couronne leurs agissements répond au simple désir de préserver la loi, leurs privilèges, honneur, pouvoir, richesse. A propos de la loi, la déconvenue des grands prêtres concentre l'action des Mystères puisque la mort du Christ consacre la victoire de l'Eglise et le triomphe de la nouvelle religion. En revanche, le sac de Jérusalem par les légions en 70, la ruine du

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 30679-30686 ; 32310-32311 ; 32335-32337

Temple et la diaspora sont interprétées comme les châtiments pour les responsables de cette humiliation.

Pourtant ces événements ne sont pas représentés par les Mystères qui les annoncent avec des détails précis pour qu'ils soient facilement reconnus. Cette prédiction des événements dans la progression vers le drame est très significative. En effet la catastrophe de Jérusalem a montré que les Juifs, en faisant mourir Jésus, ont ruiné leur loi, leur Temple et leur peuple. Paradoxalement, ces Juifs sont les artisans des malheurs même qu'ils redoutaient et tâchaient d'écarter par cette mort.

De telles prophéties s'appuyaient sur les évangiles. C'est ainsi que Jésus répond aux apôtres qui lui font admirer les bâtiments du Temple :

"Les jours viendront où, de ce que vous voyez, il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée" (1).

De même, au Golgotha, Jésus exhorte les filles de Jérusalem à pleurer sur elles-mêmes et sur leurs enfants dans la crainte d'une grande catastrophe :

"Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi ; mais pleurez sur vous et sur vos enfants. Car voici, des jours viendront où l'on dira : heureuses les stériles, heureuses les entrailles qui n'ont point enfanté, et les mamelles qui n'ont point allaité ! Alors ils se mettent à dire aux montagnes : Tombez sur nous ! Et aux collines : couvrez-nous ! Car si l'on fait ces choses au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec ?" (2).

(1) Luc 21-6 ; Cf. Mt 24-2.

(2) Luc 23 , 28-31.

Ces prophéties ont servi à alimenter la tradition légendaire que les fatistes ont su exploiter. Chez Marcadé, ces annonces très nombreuses, relient la Passion au Mystère de la Vengeance qui lui fait suite. Le plus souvent, ce sont des allusions au châtimement des Juifs que les amis de Jésus prononcent. Parfois les "hommes populaires" prévoient la faute de quelques-uns que les Juifs auront à payer :

*"Certes gens ont en grant tort
Car vraiment je me fay fort
Que grant perte nous en venra
Voire ou je faulray a mon sort
Ou enfin leur mescherra" (1).*

Ce qu'il faut retenir, c'est que les prédictions de Jésus vont à l'encontre des calculs des grands prêtres qui avaient annoncé le sac de Jérusalem.

LE PREMIER PRINCE

*"Quant Romains ces fous cy orront

Pris, noiet, tué ou pendu"*

ANNAS

*"Or nous serait grant deshonneur

Condepnée no loy serait" (2).*

Seulement, en mettant à exécution leur projet, les juifs permettent l'accomplissement des prophéties du Christ. Gréban, dans sa Passion conserve les données essentielles de son prédécesseur. C'est ainsi que la catastrophe de Jérusalem est révélée par les Juifs eux-mêmes.

(1) RICHARD, (J.), *op. cit.*, vers 17984-17988

(2) MARCADE, (E.), *op. cit.* vers 8424-8431 ; vers 9463-9468

*"Or donc, se l'empereur peut voir
Que mors ou vifz, nous prendera" (1).*

En prophétisant leur destin futur, les grands prêtres croient l'éviter. Autrement dit, ils accusent le contre-poids de leurs calculs. Leur erreur, nous la trouvons dans ce passage évangélique qui suit :

"L'un d'eux, Caïphe, qui était souverain sacrificateur cette année là, leur dit : vous n'y entendez rien ; vous ne réfléchissez pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation entière ne périsse pas. Or il ne dit pas cela de lui-même ; même étant souverain sacrificateur cette année là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation" (2).

Le Caïphe de Gréban, tout en se fondant sur les mœurs et vertus aristotéliennes⁽³⁾ pense que la mort de Jésus délivra le peuple :

*"Messeigneurs, qui avait serchée

et atant fais conclusion" (4).*

Voilà ce qui voile la signification de sa prophétie. En fait, au lieu de sauver le peuple d'Israël, la mort de Jésus le condamne.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 15635-15641

(2) *In* 12, 49-51

(3) Le savoir aristotélien étant un savoir pour les causes, il est possible de définir la vertu comme une connaissance par la cause formelle ou finale.

(4) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 15684-15703

Quant à Jean Michel, il prête à Caïphe une argumentation proprement religieuse. Ce dernier ne croit pas à une éventuelle expédition romaine et entend faire mourir Jésus pour sauver le peuple du châtement qui l'aurait frappé s'il continuait de se convertir en masse à un imposteur. Pourtant, des circonstances atténuantes pourraient être accordées aux adversaires du Christ. En effet, l'incompréhension des hommes par rapport à Jésus et à sa mission se coule en toile de fond derrière les agissements de ses adversaires. Le rôle des ennemis de Jésus, c'est de ne pas le comprendre et leur attitude pourrait par contraste mettre en valeur l'accueil que les disciples devraient réserver à Jésus. L'incompréhension des foules peut trouver sa signification dans le caractère ambigu de toute masse. Même les personnes les plus proches de Jésus sont déroutées et déconcertées. Cela signifie que ce qui arrive dans la vie de Jésus dépasse l'ordinaire d'autant plus que personne ne pouvait s'attendre à ce que les idées les plus sensées sur le Messie, sur le salut, sur Dieu, soient renversées et bouleversées. Le spectateur peut comme Caïphe se tromper et passer à côté de la véritable révélation s'il s'empare d'une vérité qui serait en réalité le reflet de ses propres idées sur Dieu et le salut. Au contraire, il devrait se mettre dans les dispositions nécessaires pour accueillir et recevoir une révélation qui étonne et cause à certains égards un scandale.

Néanmoins, cette humiliation, même si elle aboutit, est voulue par la victime. En ce sens, l'option choisie devient folie et démesure car Jésus s'est laissé vaincre par les hommes au lieu de les forcer. Pourtant, pour remplir dignement sa mission, il pouvait s'imposer aux hommes et les obliger à accepter son Royaume.

Qu'il s'agisse des Juifs, ou de Judas, nous ne perdons pas de vue que leurs efforts ont facilité l'arrestation de Jésus et

ceci pour des raisons que nous connaissons. Toute la vie publique de Jésus et les jours de la Passion sont rythmés par les événements qui se déroulent comme s'il en était ainsi. Il serait alors facile de décrire le processus parcouru dans les termes de la logique du récit d'un narratologue comme Brémond⁽¹⁾. Dégradation d'une éventuelle situation, inquiétude, crainte, voilà la somme des mobiles qui poussent les Juifs à vouloir supprimer Jésus. C'est aussi le moyen de remplir leur rôle attendu :

"Le neutralisateur d'obstruction se sert d'une dégradation du sort de l'obstructeur... autrement dit, il veut mettre son adversaire hors d'état de lui faire obstacle" (2).

Pilate s'abstient de relâcher Jésus et résiste aux Juifs pour obvier à la dégradation de son état, Judas pense à une trahison qui lui permettrait de recouvrer ce qu'il a perdu. Dans ce cortège d'actions humaines, Jésus semble être le patient et laisse entre les mains de ses adversaires l'initiative des événements. A distance il est la singulière victime qui manipule ses ennemis pour assurer le succès de leur entreprise.

Toutes les Passions contiennent les mots "Je veux" qui expriment une volonté qui porte sur la totalité de l'action, jusqu'à la mort incluse.

Dans la Passion d'Arras, Jésus adulte, exprime sa volonté dès le début de la deuxième journée :

*"Sans targier, volons accomplir
Toute justice vraiment" (3).*

(1) BREMOND, (C.), Logique du récit, Paris, 1973

(2) Ibid., p. 202

(3) RICHARD, (J.M.), op. cit., vers 6662-6663

Après son baptême, il réitère :

"Jehan, de cy me veul partir

Les œuvres mon Pere et monstrer" (1).

L'élan solennel contenu dans la première réplique et le départ annoncé dans la deuxième déclaration sont les signes de vérité vers la Passion et la mort. Face aux spectateurs, Jean Baptiste le dit :

"O bonnes gens, prenez cy garde !

Car tenus n'y est nullement" (2).

Jésus est pressé d'accomplir toute la mission reçue de son Père. Il veut l'inaugurer quand *"il est temps et sans targier"*. Chez Greban, les premières paroles révèlent les intentions de Jésus qui se rend dans le Jourdain.

"Ma mère, vous entenderez

et moy vray filz de Dieu prouver" (3).

Après la tentation au désert, Jésus inaugure sa prédication :

"Deporter me vueil jusqu'au port...

de gens de bonne intention" (4)

Cette mission n'est pas sans rapport avec le temps. C'est ce que Jean Michel souligne ainsi :

"Le temps est présent convenable" (5).

(1) RICHARD, (J.M.). *op. cit.*, vers 6685-6688

(2) *Ibid.*, vers 6696-7004

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 10281-10287

(4) *Ibid.*, vers 10861-10864

(5) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 1929

Déjà Jean-Baptiste déclare, avant de partir au désert, la Rédemption commencée et le jeûne de Jésus est perçu par Notre Dame comme le signe de la première souffrance de la Passion. Elle prophétise même la mort prochaine de son fils:

Jehan Baptiste
tu nous fais demonstrance

douleur avoir
Notre Dame
Hélas, or suis-je bien certaine

Je scay que ta vie sera briefve" (1).

Sur le plan terrestre beaucoup de prophéties viennent confirmer sa souveraineté, attestant que Jésus a la prescience de ce qui va lui arriver. Mais en tant que Dieu, il sait l'avenir comme il sait tout. Ses déclarations sont décisives dans la trame du Mystère. Elles n'annoncent pas seulement les événements, mais les fait advenir, soit qu'elles les permettent, soit qu'elles les provoquent. C'est ainsi que le départ vers un lieu ou vers un autre peut constituer un commencement d'exécution, un pas vers le drame.

Avec les conventions de la dramaturgie médiévale, certaines relations de temps entre des faits très éloignés dans l'espace ont pu être signifiées avec précision. Certaines simultanités sont repérées dans plusieurs actes placés dans la même position par rapport à un point commun.

Eustache Marcadé met en œuvre cette démarche autour de la transfiguration où Jésus prononce une prière avant son apparition aux trois apôtres :

(1) MICHEL, (J.), op. cit., vers 3243-3272

Père, veuilles ta grâce estendre

Qu'ay faite ou forme d'orison" (1).

Ici les motifs de la prescience du consentement et du temps sont clairs.

Quand Jésus quitte la montagne, il annonce aux Douze son intention de se rendre à Sidon, puis à Jérusalem. De la sorte, il va au devant de son destin par une voie qui lui attire l'hostilité des Juifs de Jérusalem et de toute la contrée. Il semble que les fils de l'action sont noués secrètement dans la main de Jésus. En somme c'est lui qui oriente les événements de loin. Voilà ce qui explique le caractère parfois provocateur des sermons de Jésus. Dans les guérisons comme dans les prêches, il cherche plutôt à scandaliser qu'à convaincre. C'est ainsi que l'expulsion des marchands du Temple, première action publique de Jésus, constitue une première provocation.

Chez Gréban comme chez Jean Michel, les événements qui doivent arriver sont annoncés par Jésus qui les oriente selon une logique du récit. On sent ainsi un certain engagement de Jésus qui se traduit dans ses déplacements, ses paroles et ses faits.

A Jérusalem, la guérison du paralytique soulève la première controverse religieuse. C'est l'occasion pour Jésus d'interroger ses apôtres sur son identité ; Pierre se confesse à lui et il annonce sa Passion, sa mort, sa résurrection.

Aux Pharisiens, il leur reproche de ne pas croire aux prophètes et leur annonce le châtime. C'est dans leur longue réunion avec les Scribes que les Pharisiens retournent directement les

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.*, vers 8137-8151

propos de Jésus pour faire face à ses attaques, châtement pour châtement, malédiction pour malédiction (1).

Jésus, en rendant possibles les événements qu'il annonce, a aussi préparé la trahison de Judas qui est une autre forme d'humiliation. En fait dès les premiers temps de sa prédication, les Juifs lui vouent une solide haine. Il y a lieu de se demander ici pourquoi les ennemis du Christ n'ont pas réussi plus tôt. Du moment que Jésus consent à mourir délibérément, pourquoi essayer de le capturer la nuit par une cohorte armée ? Voilà la question dont le nœud central demeure la trahison de Judas, indispensable et qui fait du traître le sauveur de l'humanité.

La Passion d'Arras montre les faits, explique leur enchaînement qui aboutit au complot des Juifs, par une tactique et une manœuvre. Pour les Juifs, il s'agit de garder le secret sur la capture, le procès et la condamnation de Jésus. Ce qui les oblige à utiliser la trahison pour s'emparer de lui..

A douze ans, quand Jésus attaque les docteurs du temple et leur fait des reproches pour la première fois, ses paroles n'ont aucun intérêt pour eux. Il en va autrement avec la guérison du paralytique et la revendication du nom de Fils de Dieu par Jésus. En effet, à Jérusalem, ces propos sont rapportés aux princes et à Caïphe qui convoque Annas, les juifs de Tyr et de Sidon. C'est une région où l'on ignore si Jésus va prononcer le sermon sur "le pain de vie". Pour le dramaturge, tous les juifs qui refusent de croire à l'Eucharistie doivent participer au conseil.

La guérison de l'aveugle-né sanctionne le retour à Jérusalem. Au conseil, Malchus "premier juif de Jérusalem" s'absente mais

(1) BORDIER (J.P.), *op. cit.* vol. 3, pp. 531.

reconnait l'aveugle guéri qu'il conduit devant le Conseil. On entend le miraculé qui confirme la divinité de Jésus ; Malchus est chassé de la Synagogue. Lors de la séance, on se tait sur la guérison du paralytique et le sermon scandaleux de Tyr-Sidon. Après l'expulsion de Malchus, Caïphe, sans délibération, demande aux juifs de chercher matière à accuser Jésus mais après l'avoir écouté et avoir discuté avec lui. L'origine divine ou démoniaque de l'enseignement de Jésus sera le thème de la controverse. Pour le futur Sauveur, ce sera l'occasion de se proclamer antérieur à Abraham et de faire un nouveau miracle.

Par conséquent, nous avons un premier procès qui aboutit à l'échec d'une exécution sommaire en flagrant délit.

La maladie et la mort de Lazare viennent renouveler le même processus tout en accentuant l'intérêt dramatique. C'est ainsi que le miracle est suivi non seulement de la décision de condamner Jésus et de le crucifier, mais aussi de faire mourir Lazare. Pour cela les juifs devront agir subtilement :

ANNAS

Quant bien je pense a cest affaire

Ce sont choses qu'on doit penser

CAYPHAS

Annas, ne sçavez vous penser

Ne trouver aultre soubtienté

Par quoy a mort soit condampné ?

SIMINIE

"C'est bien dit, Aussy convenra

Que du peuple ne soit rescous" (1).

CAPHAS

Il y fault grant subtilité

Au temple n'en convient rien dire".

Il s'agit donc de bien surveiller Jésus, de mettre tous ses propos par écrit afin de lui trouver un chef d'accusation, sans oublier de tâcher de le prendre et de le juger. Mais cette subtilité ne va pas sans rencontrer des difficultés, car hormis le pouvoir thaumaturgique de Jésus, se dresse devant les Juifs l'impossibilité d'agir en secret contre un homme qui prêche en public. Dans la Passion d'Arras, l'originalité réside dans la mise en relief des calculs des Juifs. Par contre dans les autres Mystères, les Juifs espèrent mettre Jésus en contradiction soit avec lui-même et ses sermons de miséricorde, soit avec la loi. La volonté des Juifs d'agir en secret les empêche de déconsidérer Jésus en lui faisant condamner publiquement la pécheresse. L'objectif des Juifs, c'est accuser Jésus d'un crime. Seulement il y a une incohérence manifeste dans ce raisonnement car Jésus ne peut être chargé d'un crime en recommandant l'application de la Loi que si la loi et ses zélateurs sont criminels avant lui.

Chez Marcadé, le secret de la conspiration a prévalu sur cette difficulté. Ensemble, les Juifs font le constat de leur échec tout en sachant qu'ils doivent agir vite en raison de la rapidité des progrès de la foi en Jésus. Mais entre temps, Judas apporte la solution que ses interlocuteurs s'empressent d'accepter :

LE PREMIER JUIS DE SIDON

"Ne pensez a or n'a avoir :

(1) RICHARD (J.M.), *op. cit.* vers 9475-9485 ; v. 9519-9522

S'il s'en va, nous sommes perdu" (1).

Le marché conclu ralentit toute initiative juive. Si d'un côté on attend sans rien faire de plus car Judas a promis son maître au peuple assemblé, de son côté Jésus prépare la Pâque, célèbre la Cène et entretient une dernière fois ses apôtres. Quant à Judas, il rejoint les Juifs de Tyr et de Sidon la nuit pour leur donner le signal pendant la retraite de Jésus dans le jardin. C'est un des moments les plus tendus pour le spectateur.

Par conséquent, toutes les précautions doivent être prises. La troupe doit marcher avec des lumières sans oublier la recette pour déjouer les enchantements. En cas d'échec on devra se référer aux princes. De la convocation des soudards conduits par Malchus à l'équipement des hommes, tous ces préparatifs se font en grande hâte. En fin de compte, c'est Judas qui marchera à la tête d'une petite armée. C'est un homme indispensable car lui seul connaît l'endroit et les chemins. Il désigne Jésus par un baiser (2). Sans lui, la capture de Jésus serait impossible. Arnoul Gréban a apporté quelques modifications à la texture générale de Marcadé, ce qui lui permet d'éviter les incohérences temporelles et spatiales. Quant à Jean Michel, même s'il prolonge cette évolution, il se contente d'explicitier ce que Gréban a déjà dit.

C'est ainsi qu'après les menaces des Envoyés de la Synagogue, Jésus inaugure sa prédication. Gréban et Michel font naître l'hostilité des milieux laïcs contre Jésus. Après leur

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.*, vers 10371-10376

(2) La même hâte sera observée quand les serviteurs du grand prêtre voudront saisir Jésus au Jardin des Oliviers. Voir Marcadé, v. 11437-11440.

rapport aux princes de la loi, les Juifs de Gréban, Emilius, Celsidon et Rabanus pensent à la manière subtile à employer :

*"Il faut prévenir sa folie
soubtillement, car plusieurs l'ayment"* (1)

Comme dans Marcadé, des obstacles se dressent en face des ennemis du Christ : la mort du Christ est de leur intérêt, mais sa popularité leur interdit d'agir au grand jour. Face à Jean-Baptiste, Hérode et Hérodiade ont les mêmes problèmes :

HERODE

"Mea chiere suer, vous voiez

qu'il n'en sourdist sedicion" (2).

Hérode recourt à un banquet d'anniversaire pour neutraliser par le sermon en blanc qui l'engage publiquement, l'obstacle de l'opinion publique. Jean est déclaré précurseur du Christ par Dieu en raison de sa prédication sur terre et aux limbes⁽³⁾ ; il l'est aussi par la dissimulation et le complot nécessaires pour le faire périr.

Chez Jean Michel, les juifs décident seulement d'accuser Jésus oubliant ainsi les difficultés et les méthodes.

Si Gréban ne justifie pas le départ de Jésus pour la Galilée après son entretien avec Nicodème, par contre Jean Michel l'explique par l'hostilité des Pharisiens qui prêtent à Jésus

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 11426-11431.

L'édition de G. PARIS parue en 1970 à Genève mentionne au vers 11431 "convenu" au lieu de "convaincu" de l'éd. JODOGNE, (O.), Bruxelles, 1965.

(2) Ibid., vers 11993-12000.

(3) Ibid., vers 12200-12203 ; J. MICHEL, op. cit., vers 7687-7692.

l'intention de baptiser et de convertir plus de disciples que Jean-Baptiste. Jésus décide de quitter le pays après la mort de Jean-Baptiste et se retire un moment avant son retour à Jérusalem et la guérison du paralytique. Chez Gréban, en raison de la Pâque, Jésus ne provoque pas de réaction violente même quand il se déclare imitateur et exécuteur des œuvres du Père.

Quoi qu'il en soit de ces menues variations, la guérison du paralytique a fait monter l'hostilité soulignée dans les deux pièces et qui justifie le départ de Jésus pour la Galilée. Seulement nos deux auteurs se distinguent dans la manière d'introduire le grand conseil au cours duquel, Scribes et Pharisiens décident de mettre à mort Jésus.

Pour Gréban, la décision de le faire mourir a été prise dès son retour à Jérusalem par ses ennemis mortifiés par son enseignement. Selon Jean Michel, la délibération des Pharisiens et des Scribes contre Jésus a eu lieu pendant son séjour en Galilée. On ne note pas de différences substantielles dans le contenu des délibérations. Il faut mettre Jésus "à morture et à passion" en tenant compte de sa popularité qui peut entraîner une émeute en cas de réussite du plan des Pharisiens⁽¹⁾. Il faut rassembler contre Jésus des charges possibles de mort. Il n'y a pas donc de similitude dans la tactique entre Gréban et Marcadé où les ennemis de Jésus tenaient à garder en secret leur projet et sa réalisation. Ici les ennemis veulent le juger publiquement en lui faisant perdre son soutien populaire. D'ailleurs l'un d'eux rappelle que les prédications peuvent soulever l'enthousiasme d'où leur succès ; mais cet enthousiasme peut tomber d'un jour à l'autre (Gréban, v. 13491-13478 ; Jean Michel, v. 11199-11202). C'est une façon

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 13555-13560
MICHEL, (J.), *op. cit.*, v. 11337-11344

de rendre moins invraisemblable l'abandon de Jésus par ses admirateurs entre le jour des Rameaux et le Vendredi saint. L'épisode de la ruse de la femme adultère répond à ce dessein : en la condamnant, Jésus se déjuge et se déconsidère publiquement. S'il l'absout, il enfreint la loi (Gréban, v. 13662-13672 ; Jean Michel, v. 11578-11586), ce qui semble un motif suffisant. Les Juifs n'ayant pas encore envisagé de lui faire un procès de forme se sont abstenus de l'accuser quand il guérit le jour du sabbat ou se déclare Fils de Dieu. Désormais, c'est Jésus qui doit faire preuve de subtilité :

NAASON

*"Subtillement respondera
s'il evite ceste fallace*

NAASON

*Nous congnaissons tous ensemble
que vous estes saige et subtil" (1).*

En effet, Jésus fait preuve de subtilité mais Jean Michel supprime le mot "subtil" pour lui réserver un emploi péjoratif :

JHEZABEL

*... et par vostre subtil langage
ilz n'ont ozé sur moy asseoir
leur sentence (2).*

Car par vostre prudent langage... (3).

Après l'échec des Scribes et des Pharisiens, c'est l'exclusion de l'aveugle-guéri de la Synagogue après avoir été

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 13659-13660 ; vers 13693-13694

(2) *Ibid.*, vers 13739-13741

(3) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 11707

reconnu par deux Pharisiens. Pour ces derniers, la première tentative ayant échoué, il faut une autre stratégie qui consiste à aller trouver Jésus sur le portique de Salomon et lui demander de dire ouvertement s'il est le Christ. Sa réponse :

"... mon pere et moy sommes ung" (1).

Dieu, mon pere et moy sommes ung

Vivans en une mesme essence" (2)

indigne les Pharisiens qui crient au blasphème et s'exhortent à le lapider (Gréban, v. 14623-14632 ; Jean Michel, v. 13095-13104). Au moment de le saisir pour l'exécuter sur place, Jésus disparaît :

RUBEN

Affin que Justice s'en face

Je vous prie qu'il soit tenu

ABIRON

Qu'est cecy ! qu'est-il devenu ?

s'il n'est pris, j'en seraiy navry (3).

La maladie de Lazare ramène Jésus à Béthanie et non à Jérusalem ; mais cela ne signifie pas qu'il est à l'abri du pouvoir. Après la résurrection du ladre, l'inquiétude des Scribes avertis par des témoins et des Pharisiens grandit et ils décident de tuer "cet homme maudit" (Gréban, vers 15302 ; Michel, v. 14098). Le spectateur est averti des grands préliminaires qui mettent en relief l'importance du Conseil et préparent l'entrée en scène d'Anne et de Caïphe. La décision

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 14621

(2) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 13093-13094

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 14670-14673

prise, Caïphe ordonne à ses serviteurs d'aller épier Jésus pour savoir s'il prêche au Temple (1).

La tentative des soldats sera marquée par un échec à Béthanie car ils attendent en vain :

*"Nous avons beau chauffer la cire
et si ne sçay quel dyable dire
ne songer qui l'a diverti" (2).*

L'entrée triomphale des Rameaux à Jérusalem devrait être l'occasion tant cherchée par ses ennemis si la foule ne ressurgissait. Là aussi, enthousiasme et agitation s'emparent de la population qui acclame Jésus⁽³⁾. de telle sorte qu'il est difficile de l'arrêter comme prévu. Tous les Juifs enragent et trois sont partagés sur la décision à prendre. Mardochée propose l'assassinat, Anne et Caïphe le jugent impossible ou très imprudent :

CAYPHE

*S'aucune remede y scavez,
pour Dieu, vieilliez le nous aprendre*

MARDOCHEE

Ouy bien

ANNE

Et comment ?

(1) GREBAN, (A.), op. cit., vers 15711-15724 ; v. 15733-15734 ; MICHEL, (J.), op. cit., vers 14539-14544 ; vers 14567-14574

(2) MICHEL, (J.), op. cit., vers 14785-14787

(3) GREBAN, (A.), op. cit. vers 16144-16151 ; MICHEL, (J.), op. cit. vers 15374-75

MARDOCEE

*Le prendre
prestement par cruel effort
et l'occire* (1).

CAYPHE

*Il serait bien fort (...)
Mais il ne vient autres consaulx
par costume de jouvenceaulx* (2).

L'entrée à Jérusalem oblige les juifs à remettre à un autre jour le projet d'arrestation. Jésus retourne à Bethanie après un vibrant prêche du Temple. Le sermon "*Erunt primi novissimi*" prononcé par Jésus est un rajout de Jean Michel. Caïphe (au lieu de Mardochée) s'apprête à l'attaquer quand Anne (au lieu de Caïphe) l'invite à se contenir. Néanmoins Jésus annonce son retour pour le lendemain. C'est l'occasion rêvée pour Caïphe de l'arrêter ; comme la veille, Anne recommande la prudence et propose une tactique verbale :

*"(noz gens) luy proposeront questions
subtiles ou solucions
ne șara trouver sans dangier"* (3)

*nous luy ferons des questions
si fortes que solutions
n'y șara trouver sans dangier* (4)

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 16291-16293.

(2) *Ibid.*, vers 16294-16299

(3) *Ibid.*, vers 16688-16690

(4) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 16790-16792

Dans sa prédication, Jésus interrogé par Caïphe répond et Anne continue de mettre l'accent sur la prudence :

Sire, veuillez vous rapaisier

La journée n'est point pour nous (1).

Nous sommes au lundi soir quand Jésus se retire. Dans les deux pièces, les allées et venues entre Béthanie et Jérusalem ponctuent le cours du temps. L'entrée triomphale se fait la journée du dimanche, la journée du lundi est marquée par la malédiction du figuier stérile le matin du départ pour Jérusalem, et la constatation, le soir au retour, qu'il est complètement desséché.

Ici s'opère une distorsion dans la chronologie des deux œuvres. Chez Gréban, le mardi est marqué par l'absence de Jésus au Temple alors que les Juifs l'y attendent. Ce qui réveille chez certains une inquiétude. C'est le cas d'Anne qui pense que Jésus pourrait attaquer la Loi de l'extérieur en s'exilant de la Judée. Il faut donc le devancer. Dans leur manœuvre, les Juifs sont freinés par la foule et la Pâque qui approche. Il y a aussi que le temps passe et la difficulté de trouver un lieu propice se pose :

BANNANIAS

Voire, mais des lieux ou il hante,

qui nous en pourra informer ?

Quant nous ferons nos gens armer,

en quel lieu adresseront-ilz ? (2).

Jean Michel pose le problème dans les mêmes termes mais a escamoté la journée du mardi. Jésus est de retour le

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 17094-17095

(2) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 17529-17532

lundi à Béthanie et les juifs quittent le Temple pour rejoindre Jéroboam, prince des Pharisiens, qui attend la nouvelle de la mission. Un bref entretien privé suit au cours duquel Mardocée fait observer :

"Il est au jourd'uy mercredi".

Les comploteurs se séparent sans prendre de décision. A ce moment Judas, tenté par les diables, va trouver les Juifs :

*Mon maistre demourra meshuy
en Bethanie et n'yra point
en Jherusalem...
Or sont les princes de la loy,
pour le jour d'uy, tout en conseil (1).*

Dans le dialogue il est convenu à plusieurs reprises que Judas livrera son maître "en nuyt" ou demain. Quelques instants plus tard, Judas conclut le marché avec les Juifs. Cependant à Bethanie, on prépare la Pâque. C'est jeudi car Jésus avant de se séparer des saintes femmes observe :

*"J'ay cy avecques vous esté
l'espace de deux jours entiers" (2)*

autrement dit, le mardi et le mercredi. C'est à ce moment que Judas se rend à Béthanie après avoir conclu son marché à Jérusalem et repart célébrer la Pâque avec son maître. En somme la journée du mardi est sans rebondissement majeur du côté juif. On voit bien que Jean Michel a essayé de préciser la chronologie de la Semaine Sainte et qu'il y a réussi au prix de quelques acrobaties. Il en va autrement pour Gréban qui fixe le marché de Judas pour le mardi, moment où Jésus était

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 17556-17561

(2) *Ibid.*, vers 18042-18043

en Béthanie et les Juifs en conseil. Après une interruption de l'action, le dialogue reprend le jeudi matin pour les préparatifs de la Pâque.

Ce qui est original dans la démarche de ces deux auteurs, c'est la formulation, en termes d'espace et de temps, du problème qu'avaient à résoudre les ennemis de Jésus. En effet, son arrestation ne peut se faire que la nuit, avant la Pâque et si l'on sait le lieu de sa retraite. Reçoivent aussi une explication historique l'endroit et le moment de l'arrestation ainsi que le rôle de Judas. Dans leur plus grand embarras, les Juifs sont pressés de passer un contrat avec Judas. Ainsi chez Gréban, ils paient sans discuter et Judas trahit en indiquant le lieu où Jésus peut être trouvé. Chez Jean Michel, un petit entretien leur a suffi pour comprendre que Judas est l'homme providentiel dont la ruse conduit à garder secrets les plans.

Il reste maintenant à exécuter le marché. Judas sera à la tête d'une armée et sa tâche doit être facilitée par une troupe ordonnée, silencieuse, soumise à ses commandements. Il faut de la lumière pour empêcher Jésus de se cacher sans oublier le signal du baiser que Judas doit donner. Au lieu sûr, Ave, Raby seront les indices de l'instant favorable.

D'un mystère à l'autre, on peut noter une variation dans le déroulement du complot des juifs et la trahison de Judas. Chacun marque à sa manière que ces manœuvres sont connues de Jésus et qu'il souhaite leur aboutissement en temps et lieu. De ce fait, entre les plans des juifs et les déplacements de Jésus réside une tension dramatique.

Pour les auteurs, ces mouvements sont une manière de faire sentir qu'à tout instant, Jésus peut se mettre hors de la portée de ceux qui le guettent car ni son retour en

Transjordanie ni son entrée messianique à Jérusalem qui pourraient n'avoir aucune suite ne sont décisifs. Combien de fois dans les Mystères Jésus a annoncé sa mort ? A Judas il prédit la trahison et le désigne comme traître. Voilà ce qui rend inutiles les précautions prises par ses ennemis. L'entrée triomphale à Jérusalem a précipité la trahison de Judas annoncée au dernier repas. Pour les Juifs, Jésus est libre de retourner à Jérusalem. S'il le fait, c'est qu'il veut souffrir la Passion. Comme le lui souligne Marthe, il pourrait célébrer la Pâque à Béthanie⁽¹⁾. C'est une fête comme celle des autres années et qui ne demande pas un déplacement dangereux. Jésus cache son intention mais l'objection montre qu'en se rendant au Cénacle le jeudi soir, il veut que la trahison réussisse ⁽²⁾.

On peut donc affirmer que dans cette représentation d'un Dieu qui veut être humilié, le personnage de Jésus apparaît comme le maître des hommes et du temps. Jean Michel le montre plus explicitement que Gréban quand Jésus se retire dans le jardin plus tard :

"Or nous mettons donc a chemin

(1) Le myst. de la Passion d'Arras. Gréban : v. 17827-36 :

Moy et mes frères, enyron

que j'ay ordonné pour ce faire

Marthe

Hélas, et nous fault il deffaire

nous en eussions fait meilleur chiere

Jésus

*Marthe, ma bonne hostesse et chiere
cela n'ay je peu consentir.*

(2) Chez Jean Michel, Jésus cherche à justifier son départ mais pas le choix de Jérusalem pour célébrer la Pâque. Certes il vient d'expliquer clairement et longuement ce qui allait arriver en éclairant la Passion, mais ce résumé théologique laisse dans l'ombre le moment précis où cela allait s'accomplir.

*et nous transportons au jardin
ou aller avons entrepris"*

"Amis, le jour est à vespré ;

pour prier en lieu solitaire" (1).

La volonté de Jésus de se présenter au rendez-vous de Judas se justifie par de nombreux détails chez Jean Michel.

D'après les quatre évangiles, Jésus endure un combat intérieur au Jardin des Oliviers, l'Agonie dont la fin est marquée par la volonté de Jésus qui consent à souffrir la Passion :

"Mon père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. Et il vint vers les disciples qu'il trouva endormis et il dit à Pierre : Vous n'avez donc pu veiller une heure avec moi ! Veillez et priez, afin que vous ne tombiez pas dans la tentation ; l'esprit est bien disposé, mais la chair est faible" (2).

Les mystères n'ont pas manqué de représenter ce combat, seul moment où l'on note une distinction entre la volonté propre de Jésus et celle de son Père. L'arrestation et la Passion ont pour condition ultime le consentement définitif de Jésus. La question "Qui cherchez-vous" prononcée par Jésus qui se fait reconnaître rend superflu le baiser de Judas et fait tomber à terre les hommes d'armes. Sa force thaumaturgique est toujours présente et c'est donc librement qu'il se laisse prendre et conduire chez le grand prêtre.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 18530-18532 ; 19286-19293

(2) Mt, 26-39,42

La souveraine liberté de Jésus est aussi assurée dans les mystères par les auteurs qui ont déployé tant de zèle de telle sorte que le complot de ses ennemis perd toute apparence de subtilité. L'omniscience et la toute puissance de Jésus lui assurent une prudence et une subtilité qui empêchent sa capture le Jeudi saint. Quant aux apôtres, ils étonnent par leur aveuglement. Nulle vraisemblance narrative ne pouvait résister aux exigences contradictoires des données factuelles que les évangiles et le dogme de la Rédemption ont imposées. La vraisemblance est aussi un leurre qui ne trompe que les ennemis du Christ dont les calculs et les désirs sont trop humains (1).

Puisque Jésus a consenti à mourir, il pouvait l'être à la suite de n'importe quelle autre machination.

En ce qui concerne Judas, même les auteurs qui se réfèrent volontiers à l'Écriture pour justifier les détails surprenants de l'action n'exploitent pas bien la référence fournie par saint Jean:

"Ce n'est pas de vous tous que je parle ; je connais ceux que j'ai choisis. Mais il faut que l'Écriture s'accomplisse : celui qui mange avec moi le pain a levé son talon contre moi" (2).

Sa trahison n'est pas plus importante que le reniement de Pierre. Au regard du salut de l'humanité, cette trahison manque d'importance ; elle ne grandit ni ne diminue les souffrances de Jésus⁽³⁾. Sur le plan du salut individuel, cette

(1) BORDIER, (J.P.), *op. cit.* t. 3, pp. 544-545

(2) *Jn.* 13, 18

(3) Il en allait autrement dans les Évangiles qui montrent que le Christ a été trahi par l'un des siens, par quelqu'un qu'il aimait. Les Mystères ne donnent aucune explication la-dessus. Quand Jésus récapitule les souffrances de la Passion, dans la moralité finale de Greban, il ne souffle pas mot de la trahison.

trahison n'est pas décisive car c'est pour avoir désespéré et non pour avoir trahi que Judas est maudit.

Par conséquent, la trahison s'inscrit dans un vaste processus d'humiliation. L'échec du complot en est l'embrayeur. Malgré leur déconvenue et les obstacles que pose la popularité de Jésus, les adversaires ne désarment pas. C'est ainsi qu'après l'arrestation et la dispersion des apôtres, il reste à ratifier la condamnation prononcée par les chefs politico-religieux juifs.

Marcadé garde le secret de toute la procédure ; les Juifs de Sidon constituent les faux témoins, associés du complot depuis le début. Par contre chez Gréban, Michel et leurs successeurs, la convocation se fait au son de la trompe et les témoins répondent de peur de désobéir aux autorités. Même si les amis de Jésus se désolent, cela n'empêche pas qu'ils se rendent au procès. Chez Gréban, Jésus est abandonné de tous car les amis ne disent rien, chez Michel, ils défendent l'accusé⁽¹⁾. Même résultat ; aucun témoignage ne peut justifier une condamnation religieuse à mort ⁽²⁾.

Ce qui met fin à toute discussion et entraîne sa condamnation, c'est que Jésus se déclare fils de Dieu quand Caïphe l'adjure au nom de Dieu de dire s'il est le Christ. De grandes difficultés se dressent devant Pilate car le prévost ne s'empresse pas de condamner Jésus. Les mystères expliquent le recours à son jugement diversement. Mercadé l'introduit par

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, v. 22240-22343

(2) Les ennemis sont les premiers à le reconnaître. Chez Michel, les avis des témoins sont partagés, on regrette de ne pouvoir avancer une accusation de vol ou de meurtre (Michel, (J.), v. 24468-24473) mais il semble que les charges lourdes reposent sur la réunion des Douze, la prophétie sur le Temple et l'interdiction de payer le tribut.

une longue scène de délibération qui exige la présence d'Annas et au cours de laquelle la nécessité de ne pas punir Jésus "en public", mais d'agir subtilement est réitérée. Ce qui laisse à comprendre que les Princes veulent reposer sur Pilate la lourde responsabilité de juger leur condamné pour s'attirer les bonnes grâces de l'empereur, et se décharger sur lui devant le Romain au cas où l'affaire tournerait mal. A partir de Gréban, une raison institutionnelle explique la comparution devant Pilate : les Juifs n'ont pas le droit d'exécuter une sentence de mort⁽¹⁾.

C'est au cours d'une brève interrogation que Pilate apprend que Jésus est originaire de Galilée. Il en profite pour l'envoyer à Hérode, espérant se laver les mains de l'affaire. Une nouvelle difficulté est à surmonter par les accusateurs. Chez Marcadé, nous assistons à une protestation de JHEROBOAN contre la décision de Pilate :

*"Puisqu'il est donc Galiléen
en tant qu'il touche ceste marche
c'est à Hérode le tétrarche,
a moy riens : je n'y ay que voir ;
mes pour acquitter mon devoir
et monstres qu'a vous amouray,
tres volontiers lui envoiray
de tous ces cas ici charge
affin que par luy soit jugé
s'il a peine ou mort desservye"*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 21384-21386 et vers 20803 : Les Juifs n'ont pas le pouvoir de l'occire d'expedier maxime du cruxifer. et Pilate est le prévost criminel. Cf Jn. XVIII, 31.

JHEROBOAN

*"Vous tenez sa mort et sa vie :
n'estes vous pas prevost commis
pour pugnir tous les ennemis
de l'empereur ? donc puisqu'on treuve
cest homme faulx et qu'on luy preuve
souffisamment, cause n'y voy
advis m'est que c'est ung jamès" (1).*

mais il s'en tient là. Quant à Gréban et Michel, cet épisode est l'occasion pour eux de montrer une nouvelle démarche des juifs. Dès que ceux-ci apprennent le renoncement de Pilate à la sentence, certains craignent qu'Hérode ne relâche Jésus et se rendent chez le roi pour essayer d'empêcher cela. Déplacement inutile car Hérode est prêt à relâcher Jésus s'il fait un miracle. Désarmé par le silence de l'accusé, Hérode habille Jésus en fou et le renvoie à Pilate. Déçu le procureur reçoit à nouveau Jésus. Il essaie encore de le relâcher après l'avoir fait flageller : le seul effort des Juifs en ces circonstances c'est de crier Tolle ! Tolle ! pas lui, mais Barabbas ! Ces vociférations renforcées par le silence de Jésus finissent par être entendues. Seul Mercadé développe des incidents tel que le miracle des bannières qui confirme toujours ses pouvoirs thaumaturgiques depuis l'arrestation. C'est ainsi que les Juifs pensent que Jésus tient ses pouvoirs du diable et multiplient les précautions jusqu'à la Crucifixion pour y faire obstacle.

C'est à nouveau une occasion pour les Juifs de se rendre compte de leur erreur et que Jésus se remet librement entre leurs mains. Seule une prise de conscience de leur ignorance

(1) GREBAN, (.A), *op. cit.*, vers 21510-21519 ; 21520-21527. Cf MERCADE, 13641-13645 ; MICHEL (J.), *op. cit.*, v. 23320-23327.

conduirait les Juifs à se convertir et se repentir. Alors c'en serait fait de la Passion et de la Rédemption.

Les Juifs sont plus gênés par les efforts de Pilate qui cherche à relâcher Jésus, refusant ainsi la flagellation qui pourrait entraîner la condamnation à mort. Il faut que la foule crie en faveur du brigand pour faire relâcher Barabbas et non Jésus. Cette foule, ce sont les juifs de Jérusalem, de Tyr et de Sidon poussés par les princes. Chez Gréban et Michel, le caractère public du procès change les données. Au moment où Anne et Caïphe croyaient avoir obtenu satisfaction et le soutien du peuple, certains juifs veulent la libération de Jésus et refusent celle de Barabbas :

RUBEN

"Barabbas doit estre deffait :

et Jhesus doit estre recoux" (1).

Seule la menace des grands prêtres oblige leurs gens à obéir.

NEPTALIN

"Onques Jhesus ne nous meffist

Pourquoy requerrons nous sa mort ?

JHEROBOAM

S'il y a homme qui s'amort

d'aler contre nostre vouloir

nous l'en ferons si cher douloir

que jamais ne l'advindra

EMILIUS

Nous ferons ce qu'il vous plaira

messeigneurs, sans quelque rabas" (2).

Ici encore, la crainte l'emporte comme lors de la comparution devant le Sanhédrin. Les juifs justes ressemblent

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 22574-22577

(2) *Ibid.*, vers 22586-22593

plus à Pilate qu'à leurs princes. On ne note aucune agitation de Jésus, ni pour, ni contre Barabbas ; il se tait. Il parle peu durant le procès et se sert des réponses que lui prêtent les évangiles durant son instruction par Pilate. Marcadé note la passivité volontaire de Jésus conduit tour à tour devant Anne, Pilate et Hérode.

Le procès révèle l'image d'un Dieu vue sous l'angle de la fureur comme un objet de crainte par les Juifs. On note une double comparution, d'abord devant les autorités juives, puis impériales. Le peuple jusque-là confondu dans un silence ne trouve alors la voix et fait corps avec ses représentants patentés. Aussi Pilate change d'attitude et la substitution imprévisible de Barabbas à Jésus comme doublure de poids équivalent ne marche pas dans le subterfuge habile conçu par l'autorité romaine, cette dernière perd le contrôle de la situation et le cède à l'autorité juive. Ce qui étonne et dérange surtout les milieux juifs, c'est ce roi sans armes ni pouvoir politique qui règne et finira par attirer tout à lui. Depuis le début de la Passion il en montre la voie, bien plus, il est dans le présent la voie.

La passivité volontaire de Jésus pendant le procès montre mieux que toute explication qu'il fait plus que ses ennemis pour être condamné.

Dans ce vaste processus d'humiliation, les souffrances constituent le paroxysme de la Passion voulue. Les Mystères médiévaux ont été l'objet de critiques pour avoir étalé les souffrances du Christ avec une complaisance excessive et malsaine bien conforme à l'esprit d'une époque où la dévotion

comptait les instruments de la Passion, parcourant le chemin de la croix (1).

Selon un commentateur, se dégagent de cet étalage l'intérêt moral et la violence rituelle, les justifications théologiques ne servant qu'à dissimuler sous des rationalisations contradictoires, laborieuses et mensongères un spectacle rituel qu'il s'agirait aujourd'hui d'interpréter à la lumière de la psychologie⁽²⁾. En lisant Warning, il est permis de mettre la primauté sur les images. Le texte est relégué au second plan. La structure n'est pas un mode d'expression de la fonction, mais un obstacle à franchir pour la percevoir ; elle ne la sert pas, la détermine encore moins, elle la dissimule⁽³⁾. Le théâtre étant un lieu ambivalent, la proclamation du message chrétien tourné vers l'avenir s'oppose au mythe tourné vers le passé. Nous avons ainsi une transformation de la représentation théâtrale en un rituel qui ramène à des comportements anthropologiques universels.

En accord avec la théorie anselmienne de la satisfaction qui explique la place considérable accordée aux scènes de la Passion et à la mort salvatrice du Christ, le Mystère ne peut échapper à la logique des images.

Selon Warning, les bourreaux confèrent à l'horreur un air de fête quand ils accompagnent l'atrocité des souffrances de chants et de danses. Il refuse en même temps les prophéties

(1) On aurait à redire sur le contraste plusieurs fois souligné entre la piété du haut Moyen âge pour un Christ impérial et triomphant et la dévotion à l'homme des douleurs qui apparentait au XII^e s pour culminer au XV^e siècle.

(2) WARNING, (R.), "*Ritus, Mythos und geistliches spiel.*", *Poetica* 3, 1970, p. 184

(3) Voir BORDIER, *op. cit.*, t.1, pp. 46

qui justifient le thème du serviteur souffrant, seule manière de dissimuler le caractère non chrétien du spectacle. Par des concepts et des critiques qu'il emprunte aux psychanalystes, Warning réussit à mettre à nu les secrets du genre et s'interroge avec pertinence sur les rapports entre le théâtre religieux et l'Eglise. Auteurs, acteurs, publics, autorités chargées de réviser les textes, nul n'a su reconnaître pendant tout ce temps que les mystères procèdent à la mort rituelle d'une victime dont le démembrement devait provoquer Dieu à rétablir ses liens avec le sacrificateur et avec l'assistance⁽¹⁾. Ce besoin de rite n'était pas satisfait par la messe qui s'en tient à la représentation et commémore, alors que le jeu effectue⁽²⁾. Mais l'on pourrait croire à l'existence d'un lien étroit entre la théologie et ces souffrances :

Dieu le Père

*"Il (se Jesus) porte destresse tant dure
que, puisque le monde dura
oncques sidure n'en dura
laquelle ne puet mais durer
sans la mort honteuse endurer
et n'ara son saint corps duree
jusqu'à ce qu'il l'ait endurée (...)
Si convient que le mort l'abreye
et de l'execution s'apreste
pour satiffaire a la regneste
de dame Justice la fiere
qui, pour requeste ni priere
ne veut riens de ses droiz quidir" (3).*

(1) Cf. BORDIER, (J. P.), *op. cit.*, p. 49

(2) Voir développement des idées de WARNING (R.). Sur le jeu d'Adam voir le Fils et fruit, dans BRAET (H.), NOWE (J.), JOURNOY (G.), The Theater in the Middle Ages, Louvain, 1985.

(3) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 24454-24459, Remarquons que Jean Michel reprend intégralement le texte de Gréban.

D'ailleurs une attention portée à ce passage conduirait à remarquer que la justification théologique et la représentation violente vont de pair. De Michel à Gréban et même après eux, le déploiement des injures et des tortures se fait avec plus d'insistance et de méticulosité. On pourrait même croire que ces deux auteurs ont été plus pervers que leurs prédécesseurs et qu'ils représentent la Passion avec plaisir ou comme un scandale pour l'esprit et pour la sensibilité. Cela dit, ces grandes Passions terminaient difficilement leur drame sous la mise en scène de la montée interminable de l'horreur et de l'angoisse ponctuée par la mort du Christ.

Condamné à mourir sur la croix par son juge infortuné Pilate à la demande du peuple juif, Jésus accepte sa Passion, suscitant ainsi le comble de la joie chez les grands prêtres. En effet, pour avoir prêché et montré aux foules la nouvelle loi qui mène à Dieu, Jésus est condamné à mort et ne souffrira pas par justice. Mais cette mort est nécessaire car seule une souffrance infinie pouvait remettre le péché de désobéissance contre Dieu.

Pour les responsables politico-religieux, cet homme qui se déclare "Cristus" est un blasphémateur dont le pouvoir démoniaque attire les foules et explique les miracles. Lors du déroulement du procès, la souffrance de Jésus est d'abord morale. Après l'écoute d'une foule de faux témoins par le Sanhedrin, les chefs politico-religieux entravent l'enquête de Pilate en exerçant sur lui les pressions les plus fortes et font libérer Barabbas à la place de Jésus. Par ailleurs, entre les intervalles des comparutions, Jésus a été l'objet de tourmentes et d'outrages sur l'initiative de Malchus, faisant de lui le principal bourreau du Christ. C'est par une présence active qu'il se manifeste durant la Passion. Il est un des animateurs de la flagellation qui constitue un premier volet des souffrances conduisant vers la croix. Jésus dépouillé furieusement par ses

adversaires est flagellé de diverses manières. La nudité de son corps laisse voir les blessures, les plaies et les meurtrissures. C'est ainsi que les bourreaux fatigués le détachent de la colonne. A cela s'ajoute la confusion d'une cohorte qui tourne en dérision Jésus, vocifère, l'insulte et se moque de lui. Selon Caïphe et son entourage, Jésus ne peut être "Cristus" fils de Dieu et cet aveu est un blasphème public. La didascalie "Icy deschire Cayphe ses vêtements" est l'expression de la barbarie de ce prévost dénudé de tolérance.

Sur le chemin qui mène au Calvaire, on presse Jésus flagellé en l'accablant d'opprobres. La compagnie de deux voleurs montre qu'il est au même rang que les scélérats que l'on châtie et poursuit en raison de leurs fautes, seulement Jésus est le plus indigne. La longueur du chemin de la croix, le poids de la croix et son cortège de tourments constituent une autre dimension de l'humiliation dont Jésus est victime.

*"Marchez, vieil truant detestable ;
portez vostre gibet avant" (1).*

Sur la montagne immonde du Calvaire, le spectacle est horrible et terrifiant pour le représentant de l'humanité coupable. D'abord on distingue la croix de Jésus de celle des deux larrons :

Ou sont ces trois croix

Les veez cy :

*Ceulx cy sont pour les deux larrons
et vez cy pour cet ypocrite" (2).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 23988-23989

(2) *Ibid.*, v. 24570-24574

Ensuite il est dépouillé et mis à nu comme l'indique cette didascalie : *"Icy le devestent tout nu"* soulignant ainsi la volonté des bourreaux d'aller jusqu'au bout de leur besogne ignoble. Nous assistons ainsi à la deshumanisation de l'homme par son semblable que justifient les expressions : *"estendez ceste pate", il faut que vostre orde charogne"* ; ou vous avez sur votre groing"⁽¹⁾. Après le choix des clous chez un forgeron, la technique de la pose de la croix approuvée par les autres bourreaux est donnée par Mardocus :

*"Il est bon que vous l'estendez
sur terre et l'atachez du tout
avant qu'on le dresse sur bout,
vous en serez mieulx à vostre aise"* ⁽²⁾.

En fait la croix est couchée sur la terre. Après que Jésus y eut été attaché, on l'éleva pour la fixer sur terre. Alors les moqueries furent:

*"Es-tu la Jhésus ! or t'es bas,
as-tu beau temps ? est-tu bien d'aise ?
presche nous cy, mes qu'il te plaise
de tes fais du temps ancien"* ⁽³⁾.

Le spectacle de la mort c'est aussi la manière avec laquelle les bourreaux s'y emploient pour faire souffrir Jésus :

*"Prenez moy ces deux cordons
que j'ay a son poignet serrés
et tirez tant que vous pourrez
Vous quatre, jusqu'aux nerfs de joindre*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 24708 ; v. 24703 ; v. 25598

(2) *Ibid.*, v. 24694-24697

(3) *Ibid.* v. 24848-24851

tant que vous faciez la main joindre (1) .

A côté de ceux qui injurient, d'autres le blasphèment :

*"Tu n'est gueres embesongné
sermonne deux mos au besoing,
tu seras ouy de bien loin
Car tu es logié hault asses"* (2).

Certains l'outragent sans cesse :

*"Tient-il maintenant son barnage ?
et sa grand court entre ces deux ?
regardez ung peu au visage
seigneurs, vostre roy bien piteux"* (3).

Nous avons là un spectacle qui met à nu la violence avec laquelle Jésus est étendu de telle sorte que tous ses os se comptent. Des blessures, le sang ruisselle. La douleur l'empêche de faire des mouvements si ce n'est de la tête. Il est difficile d'imaginer à travers le poids du corps que soutiennent trois clous, les douleurs endurées. Quant aux bourreaux, ils s'emparent des vêtements du Christ.

Nous avons ici un déferlement continu des atrocités et des humiliations que l'humilité dissout dans une patience qui étonne.

Déshydraté par l'effusion de sang qu'a connu son corps, Jésus déclara :

... J'ay soif très serrée (4).

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 25082-25085

(2) *Ibid.* v. 25082-25085

(3) *Ibid.* v. 25134-25137

(4) *Ibid.*, v. 25922

Ses bourreaux jubilent et ne sachant plus comment lui nuire davantage ; ils choisissent cette nouvelle occasion de le tourmenter. C'est ainsi que Salmanazar lui répondit :

*"Je pourvoiray bien a cella,
puisque je l'ay en mon memoire ;
je lui donray tantôt a boire
assés pour sa soif estancher :
veez cy bruvage riche et cher
pour bien engresser homme maigre :
il est de fiel et de vinaigre
avec du myerre mis par my" (1).*

Fureur, opiniâtreté, voilà comment ils s'acharnèrent sur lui. La scène de l'agonie est marquée par le cri de détresse :

"Dieu, comment m'as-tu oublié ?" (2).

Jésus crucifié entre deux scélérats et abandonné aux railleries de la foule fait la joie des soldats, car d'après leur loi, un crucifié étant maudit, Jésus ne peut être le Messie que l'on attend. Dans leur ignorance, ces barbares ne pouvaient pas comprendre que celui qui a accepté de souffrir selon la volonté de Dieu est le Christ. Cet oubli du Fils par le Père se superpose à l'humilité de l'Incarnation Rédemptrice. C'est tout simplement un état marqué de toutes les humiliations de l'Incarnation dans lesquelles a voulu paraître le Dieu fait homme. Ainsi le Christ prend en charge le sort maheureux qui est celui des pécheurs. Autrement dit l'homme a été abandonné mais il fut repêché par les souffrances du Christ.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 25930-25937

(2) *Ibid.*, v. 25903

Cette affliction que le Christ endure est le lieu d'une distinction entre la nature humaine et la nature divine. En effet la nature divine ne peut être effrayée. Seule l'humanité du Christ pouvait éprouver un tel sentiment et prononcer ce cri de détresse. C'est seulement en étant semblable à nous que Jésus a pu parler d'oubli.

La mort sur la croix est une malédiction que le Christ a portée pour les chrétiens. Mais le Christ n'est pas péché, il figure le péché et les juifs en le mettant à mort tuent du même coup le péché. On pourrait aussi voir dans ce cri que le moment de la séparation du corps et de l'âme approche. L'âme étant unie à la divinité devait descendre dans les régions souterraines pour entreprendre la libération des Patriarches.

Pas de modifications sur les relations entre le Père et le Fils. La situation humiliée dans laquelle se trouve Jésus n'apporte aucun changement dans ses rapports avec le Père car le Verbe incarné, Rédempteur du genre humain, se trouve dans un état de pureté que rien ne peut altérer.

Suspendu à la croix, abandonné par tous, le Seigneur attendit jusqu'au moment où son âme sortit de son corps. Mais cela ne mit pas fin à ses tourments ; en commençant par briser les jambes des deux scélérats crucifiés en même temps que Jésus, les bourreaux ont cherché à le faire souffrir davantage. Le coup de lance de Longin apporte une note finale aux sévices et clot l'épisode de la crucifixion. En revanche, cet impie et orgueilleux profitera du miracle que constituent l'eau et le sang écoulés du flanc droit de Jésus pour se repentir et obtenir la grâce divine.

Par conséquent, il est possible de percevoir une responsabilité plus engagée de la part des Juifs, car les

Romains, de leur côté sont indignés ⁽¹⁾ par la cruauté des tourments et des tortures qui atteignent un degré insoutenable. D'ailleurs les Romains à plusieurs reprises ont interrompu les sévices.

A partir de Gréban, Pilate et l'escorte sont scandalisés par les princes juifs qui réclament des supplices et des humiliations inaccoutumés. C'est ainsi qu'une croix plus grosse que celle des larrons est réclamée et que Jésus portera lui-même jusqu'au Calvaire.

En somme les souffrances ont alimenté ce flot d'amertume qui a envahi l'âme de Jésus et l'a submergée. Elles ont aussi montré que seule la douleur efface le péché. Le Christ a désiré sa mort, il a accepté la mutilation de la chair pour supprimer le monstre que le péché a créé. De ce fait, la pureté renaît dans un autre corps, celui du crucifié.

Dans cette volonté de reproduire d'une manière réaliste la Passion du Seigneur, les Mystères n'ont pas manqué le spectacle. Même s'il est possible de voir une certaine perversité de la part des fatistes dans la description des faits dans leur détail et l'enchaînement des tableaux, ces dramaturges ont pu atteindre la sensibilité du public de l'époque.

Face à ce désir de vouloir représenter les souffrances d'un Christ abandonné de tous, les auteurs de Mystères se sont sans doute heurtés au scandale de la croix. Mais dans ce théâtre, plusieurs prophéties ont contribué à annoncer la Passion et à la manière d'un dé clic ont cherché à avertir le spectateur de ce qui doit arriver. Ainsi nous sommes tentés

(1) GREBAN, (A.), op. cit., v. 26074-26139

d'atténuer ce scandale, d'excuser les criminels. Au moment où ses tourments atteignent leur paroxysme, Jésus s'adressant à son Père, déclare :

*"Pardonne leur s'ilz ont mespris
Car ils ne s'event pas qu'ils font" (1).*

En somme toutes les grandes caractéristiques qui développent la Passion et l'expliquent sont longuement exploitées par les auteurs. Par ailleurs, ces fatistes en reprenant la déclaration de saint Luc⁽²⁾ ne réduisent-ils pas la croix à un simple malentendu⁽³⁾ ? Néanmoins cette hypothèse peut être nuancée par la présence d'une nécessité contenue dans l'expression "il faut - il faudra" à chaque fois que le Mystère fait mention de la croix. La représentation de l'être de Jésus est le lieu de la révélation d'une christologie orientée vers un Fils de Dieu dont la vie cachée que les ennemis cherchent à découvrir, laisse transparaître la gloire toute puissante. Ce Fils de Dieu proclame la nouvelle loi en perfectionnant celle de Moïse et jugera tous les hommes. Ainsi la Passion, tout en étant exemplaire et purificatrice, n'a pas de rôle très décisif dans la révélation de l'être réel du Christ.

D'autre part, le prologue présente Jésus comme étant le Messie et le Fils de Dieu. En vertu de ce début qui appelle et contient déjà la fin, c'est-à-dire l'accomplissement de la croix, il est permis de parler d'un Messie ou d'un Fils de Dieu en rapport avec la révélation contenue dans la croix. Dès lors, Pierre en se confessant, avait entrouvert quelque chose de la

(1) GREBAN, (A.), op. cit. vers 25110-25111

(2) Jésus dit : Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. Luc 23,34.

(3) ALETTI, (J.N.), HAULOTTE, (E.), LAMARCHE, (P.), MARTY, (F.), POUSSET, (E.), SESBOUE, (B.), THEOBALD, (C.), TRUBIE, (J.), VALIN, (P.), Le Canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques, Paris, 1990, pp. 444.

révélation mais refuse l'éventualité de la passion. En ce sens, cet amour démesuré qui conduit le Fils, image du Père, à sacrifier sa vie et c'est le principal, lui a échappé. Cet amour humble et abaissé que Jésus porte aux hommes est la révélation de l'amour de Dieu pour sa créature (1).

Il est difficile de faire un inventaire des motifs d'accusation qui ont précipité la mort de Jésus en écartant la mission galiléenne. D'abord elle fut placée sous le signe du combat qui s'exprime à travers les divers incidents constituant des profanateurs de la Loi. Jésus fut accusé de mépriser le Sabbat(2) alors que celui qui l'avait violé était punissable de mort. Son pouvoir, thaumaturgique, ses miracles assimilés à la magie lui valurent la lapidation. Pour certains, c'est un faux prophète qui mérite la peine de mort par strangulation. On lui a aussi reproché de blasphémer.

Le principal chef d'accusation fut sans doute le logion contre la loi et le Temple(3). En effet dans l'Antiquité, la destruction des lieux de culte a compté parmi les délits les plus grands. En raison de l'importance du Temple dans la vie religieuse des juifs, la simple menace contre le lieu cultuel peut être considéré comme un crime qui mérite la mort. Par conséquent, Jésus a risqué sa vie à plusieurs reprises. La liberté de sa pensée et de son expression peut être consignée comme une des causes de sa fin brutale(4). A l'image de Jean

(1) ALETTI, (J.N.), HAULOTTE, (E.), LAMARCHE, (P.), MARTY, (F.), POUSSET, (E.), SESBOUE, (B.), THEOBALD, (C.), TRUBIE, (J.), VALIN, (P.), Le Canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques, Paris, 1990, p. 458.

(2) Cf Mc 2, 23-28 ; 3, 1-6 ; Lc 13, 10-17 ; 14-16.

(3) Voir BASTIN, (M.), Jésus devant sa Passion, Paris, 1976, pp. 55, note 7

(4) L'énoncé des peines encourues par Jésus excluait la peine de mort ; tous les crimes qui lui étaient reprochés étaient punis de la lapidation. L'absence de "Jus gladii" n'était pas valable dans les

Baptiste son précurseur décapité hors des murs de Jérusalem, Jésus mandaté comme lui pour promouvoir l'ultime parole subira le même sort. En ce sens le martyr se confond avec le ministère prophétique, faisant de la souffrance un bienfait qui acquiert une valeur rédemptrice, de même que les sacrifices expient. Dès lors, Jésus donne à sa fin tragique la valeur d'un sacrifice expiatoire.

Cette mort qui le consacre Fils de Dieu et le destine à la gloire fait ressurgir l'idée d'exaltation eschatologique qu'il vécut en deux temps : d'abord la perspective eschatologique doit être une réussite, ensuite sous la pression et la puissance des événements, la mort inéluctable. Mais l'idée d'exaltation sans être abandonnée, se réalisait à travers les tourments et les tortures.

Deux réponses sont fournies par le Mystère à la question: Qui est Jésus ?

D'abord Jésus est l'envoyé de Dieu promis par les prophètes. C'est le Fils de Dieu qui proclame la nouvelle loi ⁽¹⁾. Humilité et dignité couronnent sa mission quand il accepte d'aller jusqu'à la passion et de s'offrir en purification.

L'autre réponse fait de la passion le centre de la révélation. En ce sens Jésus devient amour sans limites et par l'abaissement le plus profond, apporte une lumière décisive sur Dieu dont l'amour au lieu de s'imposer accepte d'être vaincu par la mauvaise volonté des hommes.

territoires sous juridiction romaine comme la Samarie et la Judée. En Galilée, Hérode Antipas a prononcé la sentence de mort contre Jean Baptiste ; pour le développement des circonstances qui ont conduit Jésus devant Pilate. Voir BASTIN, M., *op. cit.*, page 55, note 8.

(1) Il semble que Matthieu soit préoccupé par la révélation d'une nouvelle loi. C'est pourquoi après le Discours sur la montagne, il a essayé d'envisager la révélation de Jésus comme Messie et Fils de Dieu.

D) PASSION ET INTRIGUES DIABOLIQUES

Les diableries sont importantes et font partie intégrante de l'action. De tous les personnages du théâtre religieux européen⁽¹⁾, le diable est le plus populaire. Déjà Petit de Julleville distinguait dans les Mystères les rôles sérieux et les rôles comiques, les caractères diaboliques, appartenant selon lui à la seconde catégorie. Ces rôles (sérieux et comiques) étaient séparés les uns des autres et les seconds ne figuraient dans le drame que comme un accident et non comme un élément intégral du drame⁽²⁾. La critique ne s'est jamais posé la question de savoir si la présence d'un nombre important d'épisodes infernaux que l'on remarque au cours de l'histoire des mystères de la Passion ne pouvait se justifier par quelque raison d'ordre dramatique, si "l'accident", l'épisodique, ne pouvait être comme "élément intégrant", voire intégrateur de l'action. A fortiori, elle ne s'est guère préoccupée de montrer l'impact de ces scènes dans la cohérence et le dynamisme du drame, soit qu'elle persistât à les considérer comme des intermèdes, soit qu'elle envisageât leur développement sous d'autres aspects. Cette seconde démarche justifie leur analyse comme une concession aux aspirations du public, ou comme un indice d'une sécularisation progressive du drame religieux. Des perspectives sociologiques ou psychologiques peuvent être

(1) Dans les Mystères, le mot "diable" désigne l'ensemble des anges déchus révoltés contre Dieu et qui cherchent à tenter les hommes. C'est aussi le principe du mal. Une fois individualisé, le mot désigne chacun des anges déchus qu'on peut appeler Astaroth, Belzebuth, Cerbères. Sur les sept diables correspondant aux sept péchés capitaux, voir FERRIER, (V.), cité par LAZAR, (M.). Le Jugement dernier, Paris, 1971, pp. 19.

(2) PETIT de JULLEVILLE, (L.), op. cit., t. 1, p. 278

aussi à l'origine de leur développement, créant ainsi un autre champ d'investigation (1).

Aujourd'hui il ne fait plus de doute que les épisodes infernaux s'intègrent dans le cours des Passions.

En ce qui concerne le domaine français, le Jeu d'Adam et le Miracle de Théophile ont imposé une instance et un jeu. La représentation scénique retient l'attention par l'enfer et les diableries. Ce sont les éléments les mieux décrits de tous les décors. C'est ainsi que la peinture détaillée des diables a intéressé Rabelais⁽²⁾ qui prétend y faire une allusion fugitive et plaisante du Paradis.

L'architecture de l'enfer se distingue par sa complexité et les acteurs qui formaient la compagnie infernale ne se mêlaient pas avec les autres.

Par leur présence dans les réjouissances rituelles comme le Carnaval, la Fête des Fous, les diableries marquent leur appartenance au christianisme médiéval. En imposant un degré

(1) L'article de Raymond LEBEGUE, "Le diable dans l'ancien théâtre religieux", in Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises, Paris, n°s 3-4-5, Juillet 1953, pp. 97-105, constitue un bon témoin de l'angle sous lequel la critique a souvent envisagé l'extension des scènes infernales. Lebegue examine l'empiètement progressif du "but profane" des mystères sur leur "but religieux" et interprète la multiplication des diableries dans ce cadre : problème tout différent de la question de leur place dans l'action des mystères.

(2) Dans le Quart Livre, Ch XIII, les diables jouent les premiers rôles dans l'histoire du Seigneur de Basche, qui relate comment le Maître François Villon se vengea du Sacristain Tappecone. Pour les développements concernant la liste des diables laissant trace dans les mémoires de la Touraine de l'Angou et du Portou, voir COHEN (G.), "Rabelais et le théâtre" in Revue des Etudes Rabelaisiennes 9, 1911, repris dans Etudes d'Histoire du théâtre en France au Moyen Age et à la Renaissance, Paris, 1956, pp. 271-326.

supplémentaire de christianisation aux diableries, les Mystères ne font que consolider cet état de fait.

De même que les Juifs et les autres bourreaux du Christ, le diable voit en Jésus un adversaire et un rival potentiel qu'il faut éliminer. Seulement l'action qu'il entreprend pour détruire le Christ aboutit à des résultats contraires. La mort sur la croix prive alors le diable de tous les justes morts qui vont séjourner au limbe et de tous les vivants que l'Eglise sauvera (1).

Après les problèmes de la connexion de l'action des diables sur celle des hommes, la connaissance ou l'ignorance de l'identité de la double nature du Christ que chaque auteur a réussi à résoudre à sa manière, se posait un autre problème d'ordre théologique : le diable n'a-t-il pas été dupé déloyalement ?

De grandes autorités de l'Eglise ont affirmé l'idée d'un Dieu qui s'est caché en se faisant homme : la double nature du Christ était comme un hameçon (la divinité) cachée sous un appât (l'humanité) comme une souricière à laquelle le démon est venu se faire prendre ; la chair de Jésus Christ, avalée pour ainsi dire par le diable, fut un merveilleux poison qui lui fit vomir ses victimes (2).

Toutes ces expressions ont servi à alimenter les sermons et s'accordaient à l'idée juridique d'abus de pouvoir. Mais le concept de satisfaction, point de mire de la théologie rationalisée à partir de saint Anselme, a atténué l'action du diable dans la Rédemption. Il est à noter aussi que l'idée de ruse de Dieu n'avait pas complètement disparu. D'ailleurs, entre 1280 à 1288, Ranuphle d'Homblières, évêque de Paris

(1) Cf BOHIER, (J.P.), op. cit. t.3, pp. 552

(2) Ibid, pp. 552-553

écrivit dans un sermon du 16 Avril 1273 adressé aux filles de Dieu :

"Sic Salvator noster propter gulandum et capiendum et decipiendum subtiliter diabolum, partem sui scilicet sensualitatem et humanitatem demoni ostendit, divinitatem vero suam abscondit, misit en repostalies, et virtute sua divinitatis sapientia diabolum inimicum nostrum devicit et gulanit, sicut ipse nos sua arte gulaverat et de nostra hereditate sese expulerat" (1).

Face à la volonté divine, l'activité des diables et leur collaboration même involontaire devenait inutile et ne pouvait faire échec au plan divin. En raison du nombre de leur intervention dans le cours de l'action principale, ces épisodes infernaux servent de contrepoint au drame du Christ qu'ils accompagnent et commentent à rebours des appréciations portées sur les mêmes événements par les personnages divins⁽²⁾, ou dans leur continuité ils constituent une action secondaire qui demeure parallèle ou affleure le sujet central⁽³⁾.

(1) Cf. BERIOU, (N.), "L'Art de convaincre dans la prédication de Ranuphle d'Homblières", pp. 39-65" in VAUCHEZ, (A.), Faire croire. Modalités de la diffusion et de la représentation des discours religieux du XII^e au XV^e siècle, Rome, 1981, pp. 48.

(2) A propos du Mystère de la Passion d'Arnoul Greban, on lit dans l'ouvrage de Grace FRANK, The Medieval French Drama, Oxford, 1954: "The architectural structure is reinforced by the presence of Satan at critical moments, the jubilation and depression of the spirit of civil accompanying in reserve the tragedy that ends in the triumph of the powers of righteousness", p. 184.

(3) Dans son article "la structure des mystères français" in Revue belge de philologie et d'histoire, XLII, 1904, pp. 827-842, (O) JODOGNE juge le rôle du diable dans la Passion de Jean Michel ainsi : "Les réelles intrigues parallèles à celles du drame de Jésus [...], c'est encore l'enfer" (suit une énumération des moments où l'enfer intervient dans l'action et, plus loin, pp. 841 : "Enfin, n'affleurant l'action centrale que rarement, se développant des drames extraterrestres : le drame du Ciel et celui de l'Enfer".

Cependant, il nous sera difficile d'apprécier par l'image du contrepoint ou de l'action secondaire, la fonction dramatique des rôles diaboliques dans les meilleurs Passions. Cohen a imaginé rapidement, en quoi l'antagonisme de Dieu et du diable dans ces œuvres pouvait être à l'origine d'un conflit capable d'engendrer le développement du drame⁽¹⁾. Selon Pierre CHAMPION, le personnage de Satan est peut-être l'un des ressorts dramatiques essentiels de la Passion d'Arnoul Gréban⁽²⁾.

Il s'agit maintenant de voir comment cette œuvre insère les épisodes infernaux, jusque-là relativement gratuits, dans la marche de l'action, et encore puise en eux les forces qui font avancer et rebondir le drame, organise sa cohérence autour de scènes infernales que l'auteur réécrit en s'appuyant sur ses prédécesseurs pour rendre les épisodes dramatiques.

Dans les Passions du XV^e siècle marquées par une prolifération des interventions des ennemis du Christ et de l'humain lignage, deux facteurs de cohérence dramatique se développent parallèlement. La donnée théologique qui organise l'action s'exprime avec une grande fermeté à partir de la Passion d'Arras, dont l'auteur adapte le célèbre Procès de Paradis au théâtre de la Passion. Quant à la notion de Satan, cause des événements du drame, elle a donné naissance à un Satan acteur qui agit au cours des scènes infernales ou de

(1) Cette idée se trouve dans le chapitre que l'ouvrage de COHEN, (G.), Le Théâtre en France au Moyen Age, tome 1. Le théâtre religieux, Paris, 1928, a consacré au Mystère d'Arnoul Gréban : "Les diables [...] dans cette pièce font la contrepartie de Dieu, intervenant comme lui dans la marche de l'action de telle sorte que l'humain lignage se trouve tiraillé entre ces deux puissances (p. 57).

(2) Au chapitre intitulé : "Arnoul GREBAN, l'auteur du Mystère de la Passion de son Histoire", Poétique du XV^e siècle, Paris, 1923, t.2, pp. 133-138 Pierre CHAMPION écrit : "Car enfin c'est Satan [...] qui mène l'action et cherche sa vengeance : c'est lui le tentateur" p. 172.

tentations terrestres pour influencer le cours des choses. Cependant, on ne note pas de relation établie dans la Passion d'Arras, entre ce qui deviendra chez Gréban les deux éléments de la cohésion de son œuvre, car si Marcadé invente un diable actif, au rôle multiple et aux interventions fréquentes dans les affaires humaines, l'absence de relation entre cette activité et la donnée organisatrice de la Rédemption nous fait paraître cette activité désordonnée, comme si les relations des personnages diaboliques avec le monde des hommes se faisaient d'une manière dispersée, sans plan préconçu.

Il convient donc de voir quels sont les épisodes de la Passion qui, désormais feront l'objet d'une exploitation diabolique de l'événement, et fourniront de Mystère à Mystère la matière d'une ou plusieurs scènes infernales ⁽¹⁾.

En fait, l'extension même du sujet impose certaines de ces scènes et dépasse largement les événements de la Semaine Sainte. Les sources théologiques des dramaturges suggèrent des interventions diaboliques qui apparaissent comme obligatoires : si l'auteur du mystère commence l'histoire de la Rédemption à la création du monde, la scène de la Chute des anges et celle, consécutive de la tentation d'Adam et d'Eve sont de ces morceaux imposés. La tentation du Christ par Satan qui figure dans presque toutes les Passions du XV^e siècle est aussi un épisode indispensable pour qui traite de la vie publique de Jésus.

(1) Nous laissons sous silence les sources des nouveaux épisodes diaboliques : il est entendu que les moments dans les mystères étendus où les diables se mêlent à l'action, sont les mêmes que dans les ouvrages de méditation religieuse ou de vulgarisation théologique, et que dans les textes narratifs français de la Passion que les auteurs de drames ont utilisés. Mais l'intégration de ces épisodes dans le développement par les différents dramaturges ne s'est pas toujours faite de façon aussi homogène que chez un Gréban, et ce sont les progrès de cette concentration dramatique qui nous importent.

D'autres scènes plus significatives du rôle joué par les diables sont désormais le lieu d'un développement infernal. La tentation de Judas est de celles-ci. C'est ainsi qu'elle est mise en scène en deux ou trois épisodes infernaux où l'on voit la cour de Lucifer décider de tenter Judas, conduire cette tentation à Dieu et accueillir son âme en enfer ⁽¹⁾. Le songe de la femme de Pilate, qui conseillait à son mari d'épargner le Christ par désir de justice, ou le partage des vêtements du supplicié sont des scènes attribuées à une intervention du démon. Deux autres épisodes, la résurrection de Lazare où les diables regrettent la fuite de leur prisonnier⁽²⁾, l'âme du mauvais qui console quelque peu les hôtes de l'"éternel palus" des pertes qu'il ne cesse de subir, sont transformés en manifestations diaboliques. Citons entre autres le suicide d'Hérode et de Judas inspiré par le diable, l'accueil par les diables (ou les pères des limbes) de l'âme de Jean-Baptiste et les scènes d'enfer qui suivent la guérison des démoniaques ⁽³⁾. Tous ces épisodes sont des occasions que les Passions longues exploitent à des fins d'intervention démoniaque ⁽⁴⁾. Mais ce foisonnement d'actions diaboliques ne se fait pas sans lien avec la trame du mystère. Même si dans certains textes, un plan diabolique ou une organisation de la matière infernale méthodiquement menée comme chez Gréban ne la régissent pas, néanmoins les diables agissent sur l'action principale et

(1) La scène intermédiaire, où l'on voit Satan dans le premier cas, trois diables dans le second, s'adresser directement à Judas pour lui inspirer sa trahison est présentée seulement par Gréban et Jean Michel. La Passion d'Arras contient la dernière de ces scènes.

(2) La Passion d'Arras ne contient pas cette diablerie qui devient traditionnelle après.

(3) Marcadé et Gréban nous donnent la première et la troisième de ces scènes. Michel la deuxième et la troisième.

(4) Chaque mystère comporte en outre des diableries qui ne se retrouvent pas dans les autres : Dans Marcadé on voit Satan ramener en enfer une sorcière, dans le texte de Gréban, lors des scènes de la Résurrection, après la descente aux Enfers.

sont responsables de son inflexion. Cependant on peut noter quelques facteurs de cohésion du drame même en l'absence de la concentration de l'action qui est celle de Gréban. Gréban ne fait qu'ajouter un degré de plus, mais décisif dans l'interaction du sujet central et du rôle du diable.

1) Actes diaboliques et action du drame

L'action diabolique continue, parallèle à l'action principale inaugurée dans les anciens textes de mystère atteint sa perfection dans la suite Passion d'Arras - Passion d'Arnoul Gréban - Passion de Jean Michel⁽¹⁾. Ceci amène à dénier tout caractère épisodique et gratuit aux scènes d'enfer. Dans la Passion d'Arras, l'innovation de Marcadé par rapport aux autres mystères de la Passion de l'époque, est d'avoir spécialisé un personnage diabolique, celui de Satan dans la fonction d'émissaire terrestre de la cour infernale. La première scène diabolique de cette Passion nous montre un Satan qui revient du pays de Judée (v. 1147) pour informer l'enfer de l'Annonciation à laquelle il vient d'assister. C'est le point de départ de toutes les scènes où l'on voit Satan en mission sur terre, la plupart du temps pour tenter les hommes au hasard de son inspiration, et parfois dans des occasions plus précises. C'est le cas par exemple quand il est chargé de se rendre "par devers la femme de Pilate" (v. 14178). De ce fait la structure sans cesse répétée des scènes infernales s'impose : rapport de Satan rentrant de mission, départ pour une nouvelle

(1) On peut parler de suite dans la mesure où il est à peu près établi que Gréban s'est inspiré, en particulier pour le découpage général et le plan de son drame, de la Passion d'Arras ou d'un mystère très proche de celle-ci : imitation sans plagiat, qui n'exclut pas un choix d'épisodes et surtout un travail d'élaboration et de rédaction très original. Chez Jean Michel l'originalité est bien moindre. Il copie presque textuellement les diableries de Gréban, réservant son invention personnelle à d'autres épisodes du mystère.

ambassade. Dans cette innovation découle une économie de l'action. Il y a un enchaînement plus net des unes aux autres dans les activités diaboliques. Chaque nouvelle décision de Lucifer s'appuie sur le contenu du rapport de l'émissaire et s'établit en fonction de la réussite ou de l'échec de l'œuvre accomplie. Cet enchaînement s'effectue aussi dans une continuité de plus en plus élaborée que s'inscrivent des points de contact entre le monde infernal et les scènes de la vie du Christ. Même si en fait, les moments d'intervention du diable se fondent sur telle ou telle donnée traditionnelle de la Passion, sa présence étant requise par un élément difficilement modifiable tel que la tentation du Christ, c'est par un artifice dramatique que le dramaturge impose l'idée que la volonté d'un personnage du drame est la raison de tels événements : il rattache donc les épisodes épars de la vie de Jésus à la marche d'une action déterminée par le diable.

Dans la Passion d'Arras, la mission de Satan sur terre est de tenter les humains. C'est ainsi qu'on le voit se diriger vers Jésus, la femme de Pilate et les joueurs des dés, et leur parler, et d'autre part ramener en enfer l'âme des réprouvés qu'il prétend après coup avoir inspirés. Dans les textes postérieurs, le rôle de Satan est de rendre témoignage à la cour de Lucifer de tout ce qui se déroule sur terre. Après Gréban, chez Jean Michel, on note la présence permanente de Satan auprès du Christ, même si son intervention active n'est pas nécessaire. Le diable de Jean Michel s'informe et rapporte des nouvelles en enfer et seules ses incursions dans les lieux infernaux l'éloignent momentanément du théâtre de l'action :

*"Et, pour veoir la fin de cecy
je m'en iray faire une coure" (1) ,*

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, v. 27100-27101

dit-il, et c'est ce qui justifie sa présence au pied du calvaire pendant toute la crucifixion. Quant au Satan de Marcadé, il est présent sur terre pour pourvoir l'enfer de nouvelles âmes, autrement dit pour tenter les hommes, action secondaire par rapport à la principale dans la mesure où ces tentations reposent sur une propension diabolique générale, plus que sur un projet infernal spécifiquement réservé aux circonstances particulières de la Passion. L'invention du jeu de dés proposée par un Satan présent sur scène sans autre but que de tenter, peut passer pour un intermède ⁽¹⁾ ; chez Jean Michel, il est sur terre pour s'informer du déroulement de la Passion et, s'il tente les bourreaux à l'occasion de cette mission, ou se saisit du mauvais larron, c'est parce que sa fonction de témoins des événements justifie sa présence au pied de la croix. Ce rôle d'intermédiaire a pour effet de rendre permanent le contact entre le monde infernal et le monde terrestre.

L'idée primitive, exprimée brièvement dans les tout premiers Mystères de la Passion, que les événements dont découle la mort du Christ sont l'œuvre de Satan, sert d'appui aux dramaturges des Passions longues. Ces derniers vont développer dans leurs pièces de multiples scènes diaboliques sans en rompre l'unité d'ensemble, et en essayant toujours de justifier leur valeur dramatique. Il n'en reste pas moins que chez Marcadé, une part des tentatives du diable est laissée au hasard. Dès l'entrée de la pièce, on confie à Satan la mission de

(1) Dans cette œuvre, Satan est généralement envoyé tenter toute l'humanité et non un personnage spécifique du drame. Par exemple Lucifer lui ordonne :

*"Va, ce fay qu'en ceste saison
Des humains viengne en nommison
Sans nombre par nous et par milliers"*
(V. 1199-1201).

On trouvera les mêmes exemples aux vers 2437 ou 13183. Le diable propose le jeu de dés à sa victime simplement pour remplir l'enfer (V. 16338) et se trouve par hasard au pied de la croix.

de remplir l'enfer d'âmes fraîchement séduites : or la scène de tentation du Christ ne fait corps avec le drame qu'avec cette optique. Trois diables sont envoyés par Lucifer pour visiter plusieurs contrées dans le but de "semer dissension". En tout le pays" (V. 6742-6743), et c'est à l'occasion de cette mission générale que Satan, par hasard, rencontre Jésus. Jusqu'alors, les interventions terrestres du diable ne se justifient que par ces tentations éparses, et jamais on ne l'a vu agir directement en fonction de l'existence du Christ, même si l'Annonciation l'a passagèrement inquiété au début de la pièce. C'est ce qui explique le caractère quelque peu hasardeux de sa rencontre avec celui dont il sentira soudain qu'il est son ennemi. Cette tentation aura finalement pour conséquence de faire naître l'inquiétude chez les diables. Nous sommes au début de la deuxième journée et il est peut-être trop tard pour nouer les décisions du diable et le destin du Christ dont Satan veut désormais poursuivre la mort : encore cet aspect du problème esquissé en dernier lieu sera-t-il souvent perdu de vue⁽¹⁾. Quant à Gréban, c'est la Passion qui, chez lui, détermine l'action des diables qui ne livrent pas leurs actes au hasard.

2) Le diable, ressort dramatique chez Gréban

En apparence, Gréban reprend les scènes diaboliques de ses prédécesseurs en écartant les extrapolations hasardeuses⁽²⁾. En fait, il les réorganise de façon nouvelle, les

(1) En effet, après cette prise de conscience de Satan, qui se demande "se c'est ou divine ou humaine (v. 7017) que cette personne qui résiste à son pouvoir, et cherche à se venger (v. 7049), nous le voyons bien vite oublier ses projets pour ne songer, après la mort de Judas, qu'à tenter des usuriers (v. 13186) ; il ne se préoccupe à nouveau de son ennemi que lors de la condamnation de celui-ci par Pilate (v. 14096 : "A hors, a hors ! tout est gasté")..

(2) La scène de la tentation inventée par Marcadé n'est pas mentionnée par Gréban.

réécrit de façon à les intégrer aussi parfaitement que possible dans la marche de l'action de sa Passion. C'est ainsi qu'il établit une jonction entre les deux facteurs d'unification des mystères en ajustant l'idée d'une responsabilité du diable dans le cours de la Passion à ligne directrice de la Rédemption. Ici comme chez Marcadé, c'est autour de la question du rachat que s'organise le drame. La scène que jouent les vertus de la cour du Paradis en est révélatrice. Trois étapes du dénouement du drame sont commentées par la "Moralité finale" où Justice se déclare satisfaite de l'œuvre accomplie. Ce sont : la Descente aux enfers, où Adam et sa lignée sont délivrés des limbes, l'Ascension, où ils sont emmenés au Paradis, et la Pentecôte, lorsque l'Esprit Saint, convertissant les hommes, promet de pourvoir à l'occupation des sièges jadis désertés par les anges déchus. Si dans la Passion d'Arras les premières actions du diable, quelle que soit leur cohérence propre, ne se réfèrent aucunement à l'enjeu central du drame, ici, la première scène d'enfer reprend l'action de la Moralité, le thème du Procès de Paradis, en le retournant de manière à lui donner une interprétation diabolique. Devant ses aides, Lucifer rappelle la chute des hommes et exprime la crainte "qu'âme ne les délivre" (v. 3887), il consulte sa cour pour bien déterminer les risques que courent les diables de perdre leurs proies, de voir un sauveur les emmener. C'est pour conjurer ce sort que Satan est "dépêché sur terre : il a charge de se miner / que par péché soit corrompu / c'est homme" (v. 3956-3958).

Cette ouverture explicite permet à toute activité diabolique d'être en rapport avec la Rédemption⁽¹⁾. Il s'agit désormais de

(1) D'autres facteurs aussi contribuent à lier les scènes d'enfer à la problématique de la Rédemption. Des plaintes des pères aux limbes, réparties dans la pièce, ou de l'épisode de la Transfiguration où Moïse rapporte l'inquiétude des prophètes enfermés. Quant au prologue dramatique du mystère de Gréban, séparé du reste du texte, et souvent nommé "Création abrégée", il raconte avec la chute des anges comment s'est constitué le couple d'adversaires Dieu-Lucifer. Avec le

faire obstacle à l'œuvre du Christ. Pour faire progresser son drame, Gréban utilise le ressort dramatique que constitue un obstacle à la décision prise lors de la scène d'exposition.

Certes, il a hérité de ses devanciers l'une des fonctions des épisodes infernaux, qui continue à être chez lui de pourvoir l'enfer d'âmes séduites par le diable. Ce ne sont pas les scènes les mieux intégrées dans le cours de la Passion. Cependant dans leur ensemble, les scènes diaboliques sont conçues comme une suite cohérente d'interventions, dans une action donnée d'avance d'un élément perturbateur qui joue la double fonction de s'informer du point où cette action est parvenue et d'empêcher son aboutissement. La présence d'un diable témoin des événements terrestres et messenger de l'enfer permet de lier plus sûrement les scènes diaboliques au sujet central de la Passion. Mais il reste toujours que ce témoignage doit s'orienter dans le sens de la ligne directrice du poème. Dans la première partie de son texte, Gréban assigne aux ambassades de Satan la mission d'informer l'enfer de la possibilité d'un rachat des hommes. L'inquiétude initiale de Lucifer sert de point de départ à l'enchaînement des scènes diaboliques comme les diverses étapes d'une enquête sur l'identité de Jésus. C'est cette enquête qui donne son unité aux premières interventions du diable, résumées par Lucifer lorsque la certitude est acquise:

*"Autrefois, vous ay fait en querre
se Cristus estoit né en terre" (1).*

Il découle de cette enquête la scène où Satan relate la Nativité, celle où il vient tenter Jésus, pour déterminer s'il est

péché originel, il établit l'enjeu de la rivalité du diable et du Nouvel Adam.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 23311-23312

Dieu, homme ou autre chose. Dans le premier cas, le témoignage de Satan est passif, dans la seconde scène, son activité se résume à la tentation. Il peut s'agir enfin d'une inaction totale devant un événement qui réduit le monde infernal à la défensive dans le troisième exemple. Nous avons là trois aspects successifs de la position du diable face à la force à laquelle il s'oppose, qui marquent diversement les étapes de la progression du doute à la certitude.

A la fin de l'enquête qui aboutit à la certitude de la victoire du Christ, la savante machine des obstacles destinés à empêcher le salut se déploie. Cependant, les missions d'information reprennent après la Descente aux enfers. Satan assiste à l'Ascension, envoyé par Lucifer pour connaître ce qu'il advient du Christ, et rapporte la terrible nouvelle qui clôt l'activité diabolique dans la Passion :

*"Ce Jhesus est en paradis
monté en grant gloire ennobly
et a emmene avec luy
tous ses anciens peres humains" (1)*

Et c'est là l'originalité de Gréban qui introduit le diable dans les scènes de la Résurrection auxquelles il ne participait pas avant lui, en justifiant sa présence par la fiction d'une enquête sur le déroulement de l'action.

Entre temps, le rôle du diable est de faire obstacle à la Passion. Seules les interventions diaboliques peuvent causer la surprise, provoquer un élément de suspens, dans une action qui, autrement n'aurait qu'à se déployer à partir de la décision initiale de Dieu (incarner et faire mourir le Christ pour racheter le péché des hommes) et dont l'issue, connue d'avance, ne fournirait qu'un intérêt dramatique limité. Ce qui brouille et

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 33440-33443

modifie la marche de l'action prévisible dès le début de la pièce chez Gréban, c'est la continuité des décisions diaboliques. Elle transforme du même coup la donnée de l'histoire sainte en un simple possible qui aurait pu ne pas se réaliser : la continuité est créatrice de rebondissements.

En premier lieu, les offensives diaboliques essaient d'entraver la Passion. Il s'agit d'abord d'empêcher le Christ d'être en état d'accomplir sa mission : Satan cherche à séduire Marie, suggère à Hérode le massacre des Innocents.

Enfin, il tente Jésus⁽¹⁾. Tous ces agissements diaboliques préalables à la scène qui confirme l'identité de Jésus échouent comme il est prévisible. La certitude de Lucifer de se heurter enfin à un ennemi à sa taille rend d'autres actions urgentes. Même si dans la suite du mystère on note une similitude dans les intentions diaboliques, leur situation par rapport à la décision divine initiale prend un autre tournant. On voit le diable, d'abord Satan seul sur terre, puis Lucifer qui confirme le projet de son subordonné⁽²⁾, prendre l'initiative de hâter la mort du Christ. Or ceci correspond à la décision divine. Le diable est ainsi devenu dans sa sottise, l'auxiliaire involontaire de la Rédemption justifiant du même coup son influence chez les juifs, et sa tentation de Judas dans une scène où il prend directement part à l'action terrestre.

Dans une troisième phase, le diable reprend sa position initiale face à l'accomplissement de la Rédemption. Par les embûches qu'il dispose le long du chemin qui mène à l'aboutissement de l'action, le diable se constitue en obstacle au projet divin. Une volte-face va lui suffire. C'est ainsi qu'il

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 7301-10567

(2) *Ibid.*, vers 15194 puis 17427

inspire à la femme de Pilate un songe prophétique destiné à sauver le Christ dont la mort signifie pour Lucifer la consommation de sa perte, puis celle-ci accomplie, il cherche à empêcher la victoire de l'âme du mort sur les enfers (1).

Depuis la résurrection de Lazare, depuis les menaces qui pèsent sur le diable, le thème des portes de l'enfer est exploité par chaque scène. Celles-ci seront rompues malgré les efforts des diables, signe matériel de l'affrontement du Christ et de l'enfer, indice de la Rédemption. Ici les initiatives de Satan s'estompent mais cela ne l'empêche pas d'essayer, à la fin de la pièce, quelques actions désespérées. Faute d'avoir pu empêcher leur dépossession, les démons peuvent interdire la diffusion de la nouvelle de la Résurrection, et aussi continuer à gagner les hommes qui ne pourront se convertir : voilà ce qui explique la séduction des gardiens du tombeau et leur silence (2).

Chez Gréban donc, une véritable construction dramatique s'élabore à partir de la crainte d'une catastrophe ; une enquête préliminaire accompagnée d'agissements destinés à entraver cette catastrophe est menée. En fin de compte le dénouement et ses conséquences surviennent lorsque les proies de l'enfer gagnent les lieux autrefois promis à leur geôlier.

Ainsi la continuité d'une action diabolique responsable des événements terrestres, qui assurait une certaine cohésion aux agissements diaboliques de la Passion d'Arras et donnait une nécessité aux interventions du démon dans la marche de

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 23418 ; 24958

(2) *Ibid.*, vers 31840. Le récit de la séduction des chevaliers par Satan se termine ainsi :

*"parquoy nous aurons a delivre
ces faulx juifz comme dessus".*

l'action est, chez Gréban, fermement rattachée à la donnée qui impose son unité au drame, située vis-à-vis de la décision de la Rédemption. Pour accroître la concentration dramatique, Gréban fait de Lucifer l'adversaire systématique de Dieu et du Christ, donne à son personnage un intérêt personnel au non accomplissement du rachat des hommes en prolongeant l'activité diabolique au-delà de la scène consacrée à la Descente aux enfers. Cette concentration dramatique se fait non seulement par l'organisation des diableries autour d'une ligne de force qu'il perd rarement de vue, mais aussi en faisant de ces rôles l'un des éléments moteurs, l'un des ressorts de la matière du drame. De la sorte, le dynamisme du drame est assuré par les diables. On perçoit nettement ce que la Passion de Jean Michel perd en n'imitant, du texte de son devancier, que les deuxième et troisième journées. Il supprime ainsi le Procès de Paradis sans lui substituer une autre scène qui aurait fourni un nœud dramatique à l'action. Il retranche aussi la scène de l'inquiétude initiale des diables, raison de leur détermination à entraver les actes de leur adversaire, auquel ils semblent désormais s'opposer sans nécessité et sans intention arrêtée (1).

De ce fait le monde infernal agit parallèlement au monde du Christ, sans avoir réellement prise sur lui. Jean Michel perd le fin secret mis en place par Gréban qui unit, pour

(1) On note chez Jean Michel l'absence de la perspective de la Rédemption. C'est ce qui explique qu'il s'agisse, seul de tous les mystères étudiés, d'une Passion sans descente aux enfers. Ce trait singulier a poussé les remanieurs à introduire cette scène (éd. Jodogne, p. 472) d'après le modèle d'Arnoul Gréban. Mais le parti pris de l'auteur l'exclut absolument. Passion sans Procès de Paradis, Passion sans Descente aux enfers, Passion où les diableries sont empruntées à autrui, tout en elle montre que le système dramatique de Jean Michel repose sur des préoccupations nouvelles et manifeste à contrario l'interdépendance de ces trois éléments.

en faire une source de cohésion de son œuvre, la perspective d'un drame dirigé vers l'accomplissement de la Rédemption, et la participation du diable à l'histoire du Christ, que les mystères archaïques avaient séparément suggérée, sans pour autant entraîner la multiplication des scènes diaboliques.

E/ DE LA "PASSIO" A LA "COMPASSIO"

Des Chansons de geste aux Miracles, le recours à la Vierge est un des thèmes les plus répandus de la littérature médiévale. Médiatrice parce qu'on s'adresse à elle pour obtenir les grâces ou le pardon du Ciel, la mère du Christ subit la passion de son fils dans une situation unique : elle implore son enfant pour qu'il renonce à mourir sur la croix. Elle n'est plus la médiatrice, elle prie pour elle-même. La souffrance la conduit au bord de la révolte. Néanmoins, comme son fils, elle obéit aux volontés divines qui lui sont révélées par les Anges, par la Loi ou par Jésus lui-même. Son rôle devient ainsi secondaire dans la marche de l'action car elle consent à l'œuvre rédemptrice.

Dans les grandes Passions, la représentation de la Nativité, de l'enfance et de la vie publique ne peut se faire en ignorant la mère. Dans la Passion d'Arras, Notre Dame ne signale sa présence qu'au moment de la crucifixion. Pourtant, cette présence s'impose dès les scènes de l'enfance, lieu de sa soumission à la volonté divine.

C'est ainsi que depuis l'Annonciation, toutes les décisions de Dieu sont acceptées sans murmurer. Le départ pour Bethléem, la fuite en Egypte puis le retour en Judée sont des ordres de Dieu. De même que la Circoncision et la Purification sont des obligations de La Loi à laquelle Notre Dame se plie. C'est elle qui dans Marcadé les rappelle à Joseph et insiste

pour ensuite s'y conformer. On ne note pratiquement aucune lamentation de Marie pendant cette période si ce n'est la plainte formulée au moment où elle quitte la Judée⁽¹⁾, et qui peut être considérée comme une invective contre une patrie cruelle. Il y a par conséquent une série d'attitudes qui témoignent de son humilité.

A partir de Gréban, Notre Dame manifeste sa parfaite soumission aux décisions de son fils. Elle ne joue aucun rôle actif quand le Christ lui annonce son départ :

*"Filz, vostre vouloir est le mien
et chose qu'il vous plaise faire
ne me doit ou pourroit desplaire...
parquoy je ne puis obier
a vostre voulenté pleniére (2).*

Seule est invoquée la "volenté plénière" du Christ, présent devant elle. Cette soumission sera constamment répétée comme une litanie, en des termes qui rappellent de façon frappante les formules stéréotypées par lesquelles les apôtres se croient obligés d'acquiescer aux moindres paroles du Christ. A l'assentiment de Notre Dame :

*"Vostre vouloir en toutes pars
me plect bien, mon filz debonnaire" (3).*

fait écho celui de Matthieu :

"De toute nostre affecion

(1) RICHARD, (J.M.), *op. cit.* vers 4803-4823

(2) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 10247-10308

(3) *Ibid.*, vers 10865-10866

accomplirons votre vouloir" (1).

On pourrait y voir une obéissance humaine. Même si Notre Dame n'a cessé de proclamer sa soumission à Dieu au moment de l'Annonciation ou de l'arrivée à Bethléem, maintenant, elle paraît identifier, réduire l'entité divine à la personne de Jésus. Notre Dame ne voit pas plus loin que la volonté de ce dernier. De son côté, le Christ se réfère à une double nécessité: obéir à la volonté de son Père, se conformer aux prédictions de l'Écriture :

*"Il faut que me gouverne ainsi
que Dieu mon père le m'ordonne
et que mon estat se consonne
à ce que l'Écriture chante" (2)*

Texte sacré qui annonce la Nécessité à accomplir, l'Écriture s'identifie à cette Nécessité même. Il est vrai que l'Écriture n'est pas personnifiée même si nous sommes dans le domaine de l'allégorie et que l'allégorie dramatise les relations de l'individu avec les mots et les choses. C'est par le respect qu'elle inspire que l'Écriture se trouve promise au rang d'une instance transcendante. Mais le Christ affirme une subordination qui n'est pas perçue par Notre Dame. Tout se passe comme si, à ses yeux, le vouloir individuel du Christ, celui de Dieu le Père et les exigences de l'Écriture étaient rigoureusement confondus. Chez Gréban, chaque entretien précipite la Passion ; la nécessité de la mort du Christ se fait sentir de façon pressante et Notre Dame sent plus fortement la douleur de l'angoisse et la tentation de la révolte. Dans leur tension croissante, les sentiments de la Vierge reflètent

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 10785-10786

(2) *Ibid.*, vers 10727-10730

fidèlement la progression du Mystère tout entier. Il en résulte une association très étroite entre les deux souffrances, celle de la mère et celle du Christ, lieu commun de la littérature et des arts plastiques de la fin du moyen âge. Cette association entre la "Passio" du Christ et la "Compassio" de Notre Dame, était déjà explicitée dans le Speculum Humanae Salvationis :

*" In praecedenti capitulo audivimus quemodo
Christus vicit diabolum per passionem.
Consequentes audiamus quomodo Maria
vicit eundem per compassionem" (1).*

Dans la Passion de Jean Michel, on note la même identité de mouvement spirituel par lequel Notre Dame conforme sa volonté humaine à la volonté divine énoncée et acceptée par son fils :

*"Et, combien mon filz, que nous sommes
conjoincts, ung chascun de sa part
en amour et que le depart
me soit triste et moult doloieux
toutes foyz, mon filz, pour le mieulx
soit vostre volonté parfaicte
et la moyenne, humaine, imparfaicte,
soit a la vostre conformée !*

*Ces paroles sont raisonnables
et tes volontés très haultaines
et les moyennes ne sont que humaines,
fondues par dure paction
en mon humaine affection.*

(1) Speculum Humanae Salvationis, édité par J. Luiz et P. Perdrizet, Mulhouse, t. 1, 1907, Ch. XXX, p. 62, l. 2.

*Pour ce, ta divine sagesse
excuse l'humaine simplesse
de moy, ton indigne servante" (1)*

Au pied de la croix, Gréban place dans la bouche de Notre Dame des formules identiques :

*"Ma triste coutenance et simple
refrene sa perplexité ;
a la divine volonté
du tout mon vouloir se confourme ;
face de mon filz en la fourme
que son pere l'a préparée*

*Combien que este mort compere,
La voulente de Dieu, mon pere,
soit faicte et sa digne plaisance" (2).*

Sur le plan théâtral, la mission de l'ange Gabriel dépêché par Dieu auprès de Marie pour la consoler pendant la Passion en même temps que saint Michel l'est auprès du Christ pour le reconforter pendant l'Agonie conforme la Compassion à l'Agonie (3) . A partir de ce moment, l'attitude de Notre Dame devient méritoire comme le reconnaît Jésus :

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, vers 3914-21 ; vers 16664-68

(2) GREBAN, (.A), *Le Mystère de la Passion, op. cit.*, vers 25568-73 ; vers 25215-17

(3) *Ibid.*,v. 18918-18925. Chez Jean Michel, on ne voit pas Dieu envoyer Gabriel mais l'Archange est auprès de Notre Dame quand Jean lui annonce l'Arrestation. Son rôle dans les deux pièces, consiste pour l'essentiel à rappeler la valeur rédemptrice des souffrances et de la mort du Christ voulues pour cela par Dieu. C'est le même message que celui de saint Michel à Jésus. Gabriel rappelle en outre les prophètes de la Résurrection.

*"Portés la pacientemente
et j'en a crostray vos merites"*
(Gréban, v. 16717-718)

Seulement il semble que Gréban insiste mieux que Jean Michel sur une patience qui se traduit par la soumission à Dieu dans l'épreuve. Cette patience et elle seule peut être la justification du consentement final à la mort de son fils. Aussi Notre Dame ne cherche pas à l'empêcher. Cette insistance sur l'obéissance et sur l'héroïsme qu'elle exige, permet aux grandes Passions de concilier l'amour maternel et l'amour spirituel de Notre Dame. Nous assistons alors à un renforcement mutuel des deux manifestations de la charité car la souffrance est proportionnée à l'obéissance. La douleur humaine reçoit ici une interprétation orthodoxe et peut s'exprimer avec toute l'éloquence que requiert le spectacle des tourments du Christ ⁽¹⁾.

Les lamentations dans leur ensemble ont intéressé les auteurs de Mystères de même que la dévotion des XIV^e et XV^e siècles qui leur portait une certaine attention à chaque moment du Jeudi et du Vendredi saints. Ce qui se traduit d'ailleurs par des méditations des heures de la Passion, le chemin de la croix.

(1) Il y a une opposition entre une époque ancienne où la représentation de Notre Dame au pied de la Croix révèle une image de femme ferme, silencieuse et une époque tardive où elle manifeste bruyamment son deuil : "dem ganzen frühen Mittelalter galt Maria unter dem Kreuz als das Vorbild für allen, die einen lieben Boten zu betrauen hatten. Wie sie durch Christus gestärkt worden war, so sollten sich alle Christen nach ihren Beispiele verhalten und in der Trauer standhaft bleiben." Walther Lipphardt, *Studien Zu den Marienklagen und germanischen Totenklage* in *Beiträge zur Geschichte des deutschen Sprache-und Literatur*, 58, 1934, pp. 390-444. S. STICCA auteur de cette citation rappelle aussi S. Ambroise : "Stabat Sancta Maria juxta crucem filii et Spectabat vergo sui unigeniti Passionem; statem illam lego flentem non lego". (*De obitu valentiniani*, PL 16 1431).

En revanche, il y a pour les dramaturges un souci de vouloir équilibrer le temps de la passivité de Jésus vis-à-vis de la Passion, entouré de ses juges, bourreaux, diables et celui des lamentations de Notre Dame et de ses amis qui répondent aux rires et aux vociférations. Ce n'est qu'après la mort que les bourreaux s'éloignent et que les amis peuvent s'approcher du corps. Dans le développement de l'action, il y a un enchaînement que presque tous les mystères retiennent. Notre Dame, demeurée à Béthanie ne connaît pas les premiers moments de la Passion. L'arrestation lui est annoncée par saint Jean. Peu après elle se met en route pour assister aux derniers jours de Jésus. Marcadé fixe l'annonce au vendredi matin pendant que Jésus comparait devant Hérode. Selon Gréban, l'annonce a lieu un peu plus tôt, pendant l'instruction de Jésus devant Pilate. Pour Jean Michel c'est au cœur de la nuit que Marie a su l'arrestation. L'entrée de la Vierge dans les scènes de la Passion est modifiée corrélativement. Chez Marcadé Notre Dame ne songe pas à se déplacer dès l'annonce de la nouvelle et Jean offre de rester avec elle pour la reconforter. Un peu plus loin, on la voit non loin du prétoire sans qu'aucune explication ne soit donnée à son déplacement. Dans la Passion de Gréban, elle prend la décision de se rendre à Jérusalem en compagnie de ses amies, qui, chez Jean Michel l'en dissuadent en raison de l'heure nocturne. En fin de compte, elle accepte la proposition de Jean :

*"Je iray droit à la cité
faire de mon maistre pousuite...
puis, demain, au souleil levant
ceans, vers vous retourneray
et la vérité vous diray
comme il yra de votre filz" (1).*

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, v. 21193-21200

Après cela, Jean retourne à Béthanie après la condamnation de Jésus qui est conduit chez Pilate. C'est à ce moment que Marie et les saintes femmes se rendent à Jérusalem.

Plusieurs situations pathétiques de Marie sont notées par Mercadé. D'abord devant le prétoire, elle aperçoit de loin Jésus défiguré au moment de l'Ecce homo ; après la condamnation, elle cherche à approcher son fils et à lui parler. Elle tombe évanouie en voulant suivre Jésus qui marche vers le Calvaire. Comme il est nu, elle couvre Jésus de son voile. Sous la croix, elle prononce avec saint Jean et les saintes femmes, la grande lamentation à laquelle Jésus répond en la confiant à saint Jean. Elle reste jusqu'au bout, immobile, au pied de la croix, pleurant sur la mort de son Fils.

Chez Gréban et Michel, le mouvement est le même, renforcé de détails concrets. C'est ainsi que l'errance dans la ville à la recherche de Jésus est soulignée en séquences dispersées⁽¹⁾ chez Gréban, regroupées en une seule chez Jean Michel. Ce mouvement est brisé par la rencontre si longtemps voulue par le personnage et attendue par le spectateur. Marie ne pousse qu'un cri :

O mon filz ⁽²⁾

et tombe évanouie.

Dans la progression des événements et la continuité de l'action, deux groupes de personnages se détachent en assurant le passage d'un tableau à un autre. Les accusateurs et les bourreaux enfoncez les clous, dressent la croix. Joseph et Nicodème ôtent les clous, descendent le corps, le transportent

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* v. 21989-22024

(2) *Ibid.*, vers 24286

et le déposent dans son sépulcre. Ces tourments éprouvent Notre Dame et font qu'elle ne comprend pas ce qu'elle voit, ignorant même son fils dans l'homme de douleurs qu'on lui présente. Ce n'est qu'après avoir reconnu Jésus au pied de la croix parce qu'un disciple le lui a montré que Notre Dame commence à parler⁽¹⁾. Là se dévoile le rôle médiateur de la Vierge qui est la première parmi les spectateurs du Mystère, et les souffrances du Christ deviennent siennes propres.. Devant la mort de son Fils, elle souffre en même temps que lui, consciente de la valeur de la mission de Jésus, des annonces de la Résurrection. C'est ainsi que devant le tombeau refermé, le regret fait place à l'espérance.

*"Hellas, quel departie amere
Quant celle que tu tiens amere
te lesse de la mort percus
et resolu en ton sarcus !
Moult envis m'esloigne, s'est Dieu,
que, brief, mon cœur se resjoye
a voir ta resurrection" (2).*

La Compassion s'achevant avec la Passion, l'union des âmes dans la perspective de la Résurrection dissout les liens terrestres entre la mère et le fils. Ces changements de sentiments font basculer le Mystère du moment des tourments à celui de l'allégresse, du Jeu de la Passion à celui de la Résurrection. Il s'en suit une impossibilité d'opposer la volonté de Notre Dame aux desseins de la Providence : au moment de l'Ascension, la mère du Christ appelle de ses vœux le départ de son Fils vers le Ciel :

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* vers 24282-85 ; vers 24650-55

(2) *Ibid.*, vers 27223-231

*"Mon seul et souverain desir
que plus je desire en ce monde,
et ma pensée plus profonde,
c'est de veoir a ma voulenté
mon filz monter en magesté
a la dextre de Dieu, son Père" (1).*

Mais cette conjonction ne doit pas nous faire oublier les débats par lesquels Notre Dame a dû passer avant de se soumettre à la volonté de Jésus, puis à celle du Père.

Faute de n'avoir pas représenté la Résurrection, Jean Michel esquisse ce mouvement tôt. La plainte de Notre Dame est abrégée à la mort de Jésus. Gabriel la reconforte et elle proclame sa foi en la Résurrection⁽²⁾. Cette foi et cette espérance n'atténuent pas la douleur naturelle qui s'épanche dans les scènes de la Pieta et de la mise au tombeau. Gabriel annonce la Résurrection prochaine quand Joseph et Nicodème ferment le sépulcre. La renaissance du passé permet à Notre Dame d'évoquer les grandes lignes de la Passion et d'exalter sa maternité. L'Annonciation est rappelée par la présence de Gabriel et la nudité du Christ fait penser à celle de l'enfant nouveau-né. Les grandes Passions ont proclamé la soumission de la Vierge en lui fermant la porte de la révolte et du désespoir. Mais en raison de son appartenance à la nature humaine, ces Mystères la conduisent vers cette direction.

C'est par une action prémonitoire que Marcadé met en scène la Vierge désespérée qui recherche Jésus enfant perdu dans Jérusalem :

"S'il est ainsi, souverain père,

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 32760-32765

(2) MICHEL, (J.), v. 28634-28643

*Que je ne trouve mon enfant
Pourquoy me fis tu oncques mère,
Pour souffrir douleur si amere
Comme je souffre maintenant" (1).*

Chez Gréban, l'arrestation de Jésus va changer les données sentimentales. Le Christ, dans sa condamnation et ses tortures, ne peut plus être assimilé à une transcendance inflexible. Il s'en suit un décalage de l'imploration et Notre Dame se tourne vers Dieu.

*"Père, oncques ne le vous requis
Et donc, mon père divin
que ce filz doulz et beguin
très enclin
m'avez donné sans requeste
a ma requeste et affin
qu'il me soit toujours affin
jusqu'à fini,
Ce me rendez, c'est ma queste" (2).*

Même si Notre Dame remercie Dieu de cette grâce qu'elle n'a pas demandée, elle va néanmoins toucher au bord de la révolte. Elle tient sa grâce pour un malheur et se prend pour responsable de la mort de son fils car c'est elle qui, en transmettant à Jésus son humanité, lui a permis de mourir. Ceci pourrait conduire à la fois à la limite du désespoir, le désespoir comme péché et au plus profond de l'humilité, la "Compassio" de Notre Dame lui faisant assumer à sa manière la souveraine humiliation du Christ souffrant :

*"Hélas, mon filz, il faut que je le dye,
ce mal, ce dueil, cest grant maladie*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 16467-16470

(2) *Ibid.*, v. 21245-21253

*par moy vous vient,
par moy esse que douleur vous convient...
d'avoir en moy prins votre humanité
Car, elle ostée et la divinité...
mise a delivre
ne vous serait que de regner et vivre,
joye sortir, gloire parfaicte ensuivre" (1).*

La double nature, humaine et divine, du Christ pose un problème douloureux pour ceux qui l'approchent tout au long du Mystère. Jusqu'à présent, Notre Dame ne comprenait que la volonté toute puissante de son Fils qui lui paraissait être le terme ultime de la transcendance. Notre Dame est incapable de se hisser au plan divin, elle ne sait plus à qui s'en prendre, aussi elle s'accuse elle-même. En s'en prenant à Dieu, elle semble franchir un nouveau pas. En ce sens, ses reproches sous forme de questions sont la forme ultime de sa résistance à la Nécessité qui s'accomplit. Ils prennent une résonance plus cruelle et plus émouvante que prendraient de véritables imprécations. La même incompréhension douloureuse de la mère du Christ progresse avec le drame :

*"O vray Dieu et eternal père
Qui de viens ciel et terre fis,
pourquoy me donnas oncques filz
qui point ne te le demandoye...
O saint archange Gabriel...
Ou est celle joye nobiee
que me promis en ton salu ?
Il semble que pou m'ait vallu" (2).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 25447-25459

(2) *Ibid.*, v. 27170-27182

La Nécessité, pour Notre Dame se confond avec la volonté divine, volonté du Fils surtout, puis volonté du Père. Pourtant les Mystères n'ont pas manqué de préfigurer dans quelques épisodes antérieurs à la Passion, la Compassion de Notre Dame. C'est ainsi que Gréban nous fait part de la lamentation d'Eve après la mort d'Abel ; les mères des Innocents massacrés dès la naissance de Jésus expriment la même plainte.

Ces longues plaintes de Marie, Jésus refuse de les recevoir tout en les excusant. Sa consolation ne se distingue pas de celle de saint Jean, de Gabriel chez Gréban, porte parole secondaire de la vérité théologique contre la vérité sentimentale, de l'intérêt universel contre l'intérêt individuel⁽¹⁾. La nécessité des souffrances du Christ et de Notre Dame n'est pas mise en question, seule est affirmée la finalité à laquelle la Passion est décrétée comme un moyen indispensable.

Dans un dialogue entre Marie et son fils, transparait cette nécessité. L'entrée triomphale dans Jérusalem ponctuée de rumeurs qui circulent inquiète Notre Dame. Au début l'humilité la retient, elle n'ose pas passer directement à la supplication. Après avoir demandé à Jésus : "Comment vous est?" , elle exprime timidement la crainte qui la ronge :

*"O filz, je fais piteuse chiere
des parlens que je oy les jours,
Pour ce que le peuple a recours
a vous et que le secourez
ces mauvais juifs maleurez
vous heent a telle abondance*

(1). BORDIER, (J.P.), *op. cit.*, t. 3, pp. 617

*qu'ils quierent a toute puissance
de vous faire ung grant desplaisir" (1)*

L'annonce brutale de la Passion constitue un tournant :

*"Ils pervendront a leur desir
et fault que de ma part chevissent,
mais non pas si tost qu'ils voulsissent
mon pere ne t'a pas permis" (2).*

Selon le Christ, deux volontés inégales pèsent sur son destin, celle de son Père et celle des Juifs. C'est aussi la jonction des menées humaines et du dessein transcendant. Pour Notre Dame, les choses sont autres ; aux intentions des Juifs, elle oppose le libre consentement de son fils :

*"Hors de leurs mains vous en alez ;
bien l'evitez, se vous voulez
par la deité tout puissant
dont je vous scay vray possessant
dès la vostre conception" (3).*

Il s'ensuit un double malentendu : d'une part Notre Dame supplie le Christ d'échapper à ses ennemis au nom de cette divinité qui rend son sacrifice indispensable, d'autre part, elle ne distingue pas le vouloir humain de la nécessité divine. Sa soumission n'est autre que l'obéissance à son Fils. Après le départ du Christ, sa mère éclate en reproches mais c'est aux Juifs qu'elle s'en prend. La grande scène entre Jésus et sa mère, Gréban la situe après l'entrée à Jérusalem, scène qui a inspiré à Jean Michel sa fameuse stichomythie : <<Accomplir fault les

(1) GREBAN, op. cit., v. 15386-15393

(2) *Ibid.*, v. 15394-15397

(3) *Ibid.*, v. 15423-15427

Escriptures >>. L'allégresse triomphale qui marquait l'entrée du Christ dans la ville s'est vite estompée. En place et lieu, ce sont les paroles dépitées des Pharisiens, un monologue menaçant de Judas, l'attitude des Juifs qui, par peur des grands prêtres, ont fermé leurs portes à celui qu'ils avaient accueilli en roi. Nous avons là tout un amalgame d'événements qui créent une atmosphère de tension et introduisent le grand dialogue entre Jésus et Notre Dame :

"O cher filz, quant je me records

je scay bien qu'ainsi en sera"

*Mere, l'eure s'approuchera
que la chose soit accomplye" (1).*

Cette lumière inquiétante sur la scène manifeste une tendance essentielle de la temporalité du drame médiéval : les sentiments restent toujours tributaires du moment présent. L'imminence de l'échéance installe la peur, la souffrance ne se fait sentir que quand l'événement tragique est déjà survenu, alors même que la résurrection est toute proche. Notre Dame ose se faire pressante parce que la Passion est sur le point de s'accomplir :

*"O mon filz, n'y allez jamais
ne vueillez pas habandonner
vostre mere pour vous donner
a ceulx qui vous vueillent destruire" (2)*

Jésus justifie ainsi son refus :

*"Ma mere, il me convient conduire
Selon l'ordonnance et la rigle*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 16423-16434

(2) *Ibid.*, vers 16457-16460

a quoy l'Escripture me rigle" (1).

Le mot <<convient>> englobe le sens d'une véritable nécessité métaphysique. Pour le Christ, l'Ecriture est une loi infrangible, son vouloir est depuis longtemps déterminé par le texte tout puissant. Le mystère est à la fois l'ouverture d'une action et sa répétition. Le drame qui se joue sur le présent est depuis longtemps consommé et se renoue pourtant car la vérité théâtrale rejoint le sens de la cérémonie religieuse. De même que le Christ est le Sauveur des hommes dont le salut reste à faire, sa souffrance fait toujours partie de l'avenir immédiat. La nécessité de l'Ecriture s'identifie au plan divin jadis et bientôt. Le Mystère nous apprend que l'Incarnation du Christ est avant tout acceptation du temps qui, pour la fin du moyen âge, est moins porteur d'espérance que de menaces.

"*Pour quoy est si obscurs le temps ?*"⁽²⁾ : à la discontinuité dans la perception du présent, s'allie l'angoisse d'un futur senti comme renversement et rupture. La mesure de l'individu est transcendée par l'avenir. Pour le Christ, l'Ecriture signifie nécessité contraignante. Dans le sens où il entendait le texte⁽³⁾, le public percevait-il cette contrainte avec les yeux de Notre Dame, en y voyant avant tout l'exercice de volontés particulières mais inflexibles ? Ou bien était-il plus sensible au mystère de la "convenance" métaphysique ?

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 16461-16463. Les deux premières.

(2) Eustache DESCHAMPS, bal. CCXLV V.1, Œuvres complètes d'Eustache Deschamps, Paris, 1878-1904, t. II, p. 78.

(3) En raison de la mise en scène imposante et de la foule des spectateurs, il devait arriver que le texte fût inaudible, d'autant plus que les spectateurs n'étaient pas toujours disciplinés. Sur la turbulence du public et les appels au calme qu'on lui adressait, voir REY-FLAUD, (H.), Le Cercle magique. Essai sur le théâtre en Rond à la fin du Moyen Age, Paris, 1973, pp. 281.

L'affirmation précipitée de la soumission de Notre Dame apporte une réponse à cette question :

*"Ja Dieu ne plaise, mon chier filz,
que je obire a si haulte chose.
Mais ce que mon vouloir propose
par la bouche qui est ministre,
c'est vraye amour qui l'aministre
ets dileccion si ardante
que nature est insuffisante
a ce que separer l'en puisse,
Filz, c'est raison que j'obeisse
ne je ne repugne jamais
a vostre vieil, ainsi m'y submetz.
Mais aussi n'est-il pas licite
que moy, vostre mere petite,
me devez ung petit oÿr" (1).*

Jusque-là, Notre Dame manifeste une certaine résignation. Ici chaque acte de soumission est suivi d'un "mais" qui met en exergue l'opposition entre la volonté divine et les droits de l'amour humain.

Cependant, au milieu de ses sentiments contradictoires, Notre Dame confond la nécessité divine et le <<vueil>> de son Fils. Pour elle, Dieu étant un, ne peut connaître de déchirement. L'expression <<Ja Dieu ne plaise>> explique l'obéissance à son Fils Jésus plutôt qu'au Christ divin ; pour elle Dieu se réduit en quelque sorte à la personne de son enfant :

*"O filz, considerez la queste
ou amour en mon cœur enté.
Voy le ventre qui t'a porté*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 16487-16500

*voy les mamelles en pieté
qui t'on nourri et allaicté
le temps de ta tendre jeunesse
et considere ma faiblesse" (1).*

Notre Dame va adresser quatre requêtes à Jésus, lui demandant de lui en accorder ne fut-ce que la dernière :

*"Pour oster ceste mort dolente
qui deux cueurs pour ung occiroit
il m'est advis que bon seroit
que sans vostre mort et souffrance
se fist l'umaine delivrance
ou que, s'il vous convient mourir,
que ce soit, sans peine souffrir ;
ou se la peine vous doit muyre,
consentez que premier je muyre
ou s'il fault que mourir vous voye
comme pierre insensible soye " (2).*

La dernière requête reste inacceptable car Jésus affirme explicitement que la Compassion de sa mère est inséparable de la Passion du Fils. Mais Notre Dame insiste sur l'idée que son Fils peut, s'il le veut, lui accorder les "points" qu'elle désire : car "*tous en sont vostre puissance*". Là-dessus, Jésus ne s'oppose pas à elle, car il reconnaît son pouvoir "non obstant qu'il me fust possible" (v. 16598). Face au pouvoir contraignant de Dieu, le Père des Ecritures, cette possibilité s'avère théorique. La convenance change la virtualité de la possibilité de renverser le cours des choses en impossibilité de fait. Selon Gustave Cohen, "à chacune des requêtes, Jésus répond par des

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 16503-16509

(2) *Ibid.*, vers 16523-16533

arguments théologiques qui impressionnent moins le public de la place que les angoisses de la mère à qui l'on arrache son fils"(1).

Après avoir exposé les quatre points de sa requête Notre Dame ajoute :

"Car tous sont en vostre puissance" (2)

Cet argument poussé à terme, pourrait faire apparaître la distinction entre la potentia absoluta de Dieu et sa potentia ordinata(3). En effet, Dieu dans sa toute puissance et en toute liberté peut remettre les péchés et admettre la nature humaine dans sa gloire par n'importe quel artifice. Dans les Mystères, la Passion du Christ efface la faute originelle. Ils s'inscrivent dans une dialectique d'origine anselmienne où Dieu se soumet à la volonté de sa justice s'il veut aussi satisfaire sa miséricorde. Selon Bordier, Jésus ne répond pas sur la potentia absoluta, il ne fait droit à l'argument de sa mère que sur le dernier point qui ne touche pas au mode de la Rédemption (4) :

*"Du quart ne puis estre donneur
non obstant qu'il me fust possible
c'est que vous feussies insensible" (5).*

(1) COHEN, (G.), La Grande Clarté du Moyen Age, Paris, 1967, pp. 153.

(2) GREBAN, op. cit., v. 16538

(3) Cf. SCOT (D.), P. d'AURIOLE, G. d'OCCAM, G. de REMINI, Paris, 1934, réimp. en 1981, pp. 97-98. Voir aussi P. Vigaux, Nominalisme, Dict. Théo. Cath., t. 2, col. 763-66. Cette distinction entraîne une autre, entre la necessitas absoluta qui correspond à la potentia absoluta : est nécessaire absolument ce qui doit être affirmé sous peine de contradiction, et la necessitas ex suppositione : est hypothétiquement nécessaire ce qui doit être affirmé en raison d'une proposition antérieure qui aurait pu être refusée. Les Mystères ignorent cette double distinction.

(4) BORDIER (J.), op. cit., t. 3, p. 621

(5) GREBAN, (A.), op.cit. v. 16558-16560

A propos de la possibilité d'une autre forme de rachat, Notre Dame émet des réserves:

*"Et, se la delivrance humaine
se paent trouver par autre voye,
vostre douce grace y pourvoye
comme il est en vostre puissance...
Mon très doulx Dieu, pouvoiez y
par voye plus expediente" (1).*

C'est la même prière que Dieu adresse à Justice lors du Procès de Paradis et pendant la scène d'agonie :

*... pour racheter l'umain gendre
ne prenez pas de gage meudre
que mon fils ? Faisons autrement
avec vous et plus doucement :
vous me demandez trop hault pris"*

*"O Justice, pitie prenez
le cil qui porte le meffait
d'autruy et qui riens n'a meffait,
et vostre rigueur distendez" (2)*

Ce dialogue moins élaboré que le Procès de Paradis n'apporte pas de lumière nouvelle au spectateur mais tient sa place à l'intérieur du rôle de Notre Dame qui répète les mêmes prières et les mêmes plaintes jusqu'au tombeau. Par ce dialogue, la mère de Jésus s'impose au centre du débat céleste où elle brille par son absence. Lieu de l'Incarnation, elle est aussi par sa compassion la représentante de toute l'humanité tout en participant au drame qui se joue sous ses yeux.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 21264-21273

(2) *Ibid.*, v. 3270-3274 ; v. 18858-61

Ce sont ces mêmes données que Jean Michel reprend en renforçant la tension dramatique et en nuancant le contenu théologique. Ici Notre Dame présente ses requêtes autrement ; le rejet de la première introduit la deuxième et ainsi de suite. Il en découle une violence dans le dialogue qui accentue la douleur de Marie et se traduit par des supplications qui pense-t-elle, pourraient écarter ce qu'elle redoute, l'ignominie. Le dialogue s'achève quand Notre Dame, ébranlée par l'élan du sacrifice, consent à souffrir complètement la Compassion (1).

En développant les argumentations des deux personnages, on se rend compte que l'amour qui lie le fils à la mère sert de prétexte à la première requête de Notre Dame. Quant à Jésus, il fonde sa réponse sur l'amour de la nature humaine et celui de la justice divine. Si chez Gréban les requêtes de Notre Dame rappellent le débat entre Justice et Miséricorde et le transposent sur la terre, ici elles permettent à Jésus d'en résumer les termes et la solution.

Pour la deuxième requête, Jésus s'appuie sur l'Écriture pour justifier son refus. Dans les deux autres relatives à Notre Dame, le ton se durcit avec d'autres arguments. "*Il n'est pas congru ne licite*"(2) que Notre Dame meure avant Jésus (argument de convenance et argument de nécessité) (3).

De même que chez Gréban, la quatrième requête se heurte à la prophétie de Siméon qui est un autre élément scripturaire. C'est l'occasion pour Notre Dame d'être rassurée sur le fait que sa souffrance est une nécessité autant que celle du Christ. Une compréhension des événements naît de la part

(1) MICHEL, (J.), op. cit. v. 16719-728

(2) Ibid., vers 16587

(3) BORDIER, (J.P.), op. cit., t. 3, pp. 624

de Marie, et la pousse à présenter ses excuses à son Fils qui devra tenir compte de la nature humaine de la mère.

Des interrogations aux supplications, les questions de Notre Dame portent sur l'humiliation que constitue la Passion. Ce faisant Jean Michel met l'accent non sur la torture, mais sur l'humiliation du Fils que la mère partage avec lui tout en étant spectatrice.

Dans la nature humaine de cette mère désolée, les interrogations et les supplications empêchent toute possibilité de parler à soi-même. Néanmoins Notre Dame entrevoit l'avenir avec espérance et consolation malgré un présent insupportable. En se référant aux prophéties, passé lointain, son fils la rassure dans le conseil secret de Dieu. De la sorte, la Vierge participe à la Passion avec son Fils et devient lectrice d'une Ecriture qui parle d'elle quand elle parle de lui⁽¹⁾.

La compassion devient ainsi le lieu d'expansion d'un sentiment maternel. C'est dans l'expression de la mère qu'il rayonne et émane. Cette présence incongrue de l'amour maternel dans le drame est lyrique plutôt que dramatique⁽²⁾. Pourtant, au-delà de son lyrisme, ce sentiment maternel a une fonction dans la Passion. La mère cherche vainement à empêcher la mort de son fils. Cela témoigne d'une tendresse qui fait naître la compassion et rend le personnage possessif.

Les mystères ont cherché et réussi, dans la Passion du Christ, à poser la problématique du sentiment maternel où toutes les évocations des larmes versées par la mère

(1) BORDIER, (J.P.), *op. cit.* t.3, pp 625

(2) SAINT-GIRONS, (C.), "Racine et l'amour maternel" *in XVIIe siècle*, 7-8, 1950, pp. 236.

contribuent à révéler au public la nature du personnage. Quand Marie s'abandonne au chagrin, il est possible de mesurer l'ampleur de la tristesse et des émotions de la figure maternelle. Alors que peu à peu l'on s'approche de la croix, ces plaintes finissent par unir la mère et le fils dans les mêmes espérances. De là naissent un accord, un même langage pour l'humanité et pour Dieu.

Sur la scène, la relation reste vraisemblable parce que naît une vérité. La mère verse des larmes quand elle souffre et craint. La douleur humaine est néanmoins contenue dans cette figure qui symbolise la pureté inouïe. Notre Dame ne perd rien en exemplarité quand elle fond en plaintes. Face à la mort voulue de son Fils elle manifeste l'aveu d'une infériorité douloureuse où perce l'admiration d'une mère triomphante dans la douleur. Ainsi la vraisemblance et la vérité psychologue se combinent pour émouvoir. La maternité qui donne naissance comme celle qui soutient la vie suscite une série de réflexes dont l'universalité ne fait plus de doute. C'est cette vision qui suscite la compassion et l'anime. Ainsi avec la privation et la déception, Notre Dame éclate en reproche :

*"Quant tel grace vers vous conquis,
ce fust vostre bonté divine
par qui ce haultain filz acquis
qui vostre estoit sans nul termine,
si dy qu'à bonne heure nasquis
d'avoir ung filz de si hault signe.
Pere, oncques ne le vous requis
n'oncques ne m'en reputay digne*

*O vray Dieu et eternal pere
Qui de riens ciel et terre fis,
pourquoy me donnas oncques filz*

*qui point ne te le demandoye,
quant sur terre fault que je soye
desolee de telz depers
qu'a tel desplaisir je te pers ?
O saint archange Gabriel
O messaige espirituel
de la souveraine contree
ou est celle joye notree
que me promis en ton salu ?
Il semble que pour m'ait vullu :
pauvement treuve ta prommesse
quant, pour léesse j'ay tristesse
plus grande que femme vivant
et est ma povre ame estrivant
a la mort qui ne la veult prendre" (1) .*

Notre Dame semble perdre la joie de l'Annonciation et va plus loin dans l'amertume. Pourtant cette maternité, tout en s'inscrivant dans la nature humaine fut l'objet d'annonces dans la Passion. Elle est évoquée dans l'épisode de la première mort de l'humanité où, pour la première fois, la douleur des mères privées de leurs enfants a son écho :

EVE

*"Helas ! Abel, mon cher enffant,
or gis tu mort en my la voye ;
jamès de chose que je voye
n'aray plaisir ne reconffort.*

ADAM

*Est ce Abel qui icy gist mort ?
Doulx Dieu, or sais je desconffis*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 21239-21246 ; v. 27170-27187.

EVE

*Certes c'est Abel, vostre filz,
Helas ! que m'est-il advenu
Or nous est le meschief venu
que tant ay doubté en ma vie :
Cayn l'a tué par envye
sans quelque meffait ou mesdit.*

ADAM

Ha ! Cayn, tu soies maudit

sans consolacion aucune

EVE

O envye et faulce rancune,

Quel crieur humain te portera ?" (1).

Dans le texte de de Jean Michel, la veuve Julie exprime la même amertume après la mort de son fils et en a assez de la vie :

*"J'ay vescu en dolent veufvage
pleurant, gemissant en courage,
mais Dieu m'avoit fait avantage
de m'avoir ung beau fils donné
de tous mieux condicionné,
doux, plaisant, bien moriginé
or, est il tout habandonné
aux vers par dure mort chétive*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 1242-1279.

*Las, contre moy mesme je estrive
et n'ay plus desir de estre vive
puisque la mort est si hastive
de me oster tout mon reconfort" (1) .*

Jean Michel a montré en Jésus un fils qui, malgré le poids de l'Écriture et la ferme volonté de se soumettre à son Père, cherche à satisfaire une "mère piteuse". Il s'en suit une définition théologique de l'amour qui l'unit à sa mère :

*"Si, par humaine affection
ensemble avons pris paction
action d'amour mutuel réciproque
ce n'est pas imperfection
pour nous deux, mais adauction
nexion
de grace qui nous y évoque" (2).*

Se rencontrent alors dans cette figure le sentiment maternel humain et le sens d'une responsabilité face à la puissance de Dieu le Père. Notre Dame est à la fois mère de Jésus et celle de Dieu. Même si la Passion du Christ semble matérialiser l'échec entre mère fils, cet obstacle qui est l'œuvre de Dieu ne rompt pas la communion entre les deux personnages.

(1) MICHEL, (J.), *op. cit.*, v. 6870-6881

(2) *Ibid.*, v. 3308-3314

F) LE DIEU GLORIEUX

Par le déploiement de l'image d'un christianisme optimiste, les Mystères ont démontré que le Jeu de la Passion est une fête malgré l'atrocité de l'événement indispensable qui en est le centre : la mort du Christ, Dieu humilié sera rétabli dans son intégrité triomphale par la Résurrection.

Après la passion donc, certains fatistes n'ont pas voulu enfermer leur texte dans un deuil ; il fallait tourner en joie la tristesse des disciples. Aussi l'image d'un Dieu de gloire pour le retour à la vie devient une nouvelle perspective qui ne fait que prolonger la Passion. Dès lors, l'humiliation sert de parenthèse indispensable à la Résurrection, autre forme de manifestation de la puissance et de l'amour de Dieu.

1) La résurrection prophétisée

L'événement a fait d'abord l'objet d'annonces avant sa réalisation. Suivant l'exégèse spirituelle, plusieurs interprétations allégoriques sont contenues dans l'Ancien Testament. Origène dans son Homélie sur le sacrifice d'Abraham, souligne la foi d'Abraham en la résurrection quand il accepte de sacrifier son fils.

"L'apôtre nous a donc livré les pensées de cet homme de foi puisque la foi en la résurrection a eu alors ses débuts en Issac. Abraham espérait qu'Isaac ressusciterait et il croyait à la réalisation future de ce qui n'était pas encore accompli. Comment sont-ils fils d'Abraham ceux qui ne croient pas à l'accomplissement dans le Christ de ce qu'il croyait devoir se réaliser en Isaac ? Bien mieux, pour parler plus clairement, Abraham savait qu'il était l'image anticipée de la vérité à venir, il savait que sa semence naîtrait le Christ qui serait

offert en victime plus vraie (que les sacrifices anciens) pour le monde entier qui ressusciterait" (1) .

Ces explications permettent de comprendre une figuration du père divin en Abraham qui sacrifie son fils pour racheter le genre humain. De même, dans le Commentaire sur l'Épître aux Romains, le mystère de la résurrection est figurée par la foi d'Abraham.

"Il avait cru, en effet, lorsqu'il reçut l'ordre d'offrir son fils unique, que Dieu avait le pouvoir de le ressusciter des morts : il avait cru qu'il ne s'agissait pas alors seulement d'Isaac, mais que la vérité parfaite de ce mystère était réservée par sa semence qui est le Christ. Et c'est pourquoi il offrait avec joie son fils unique parce qu'il ne voyait pas en cela la fin de sa postérité, mais la réparation du monde, la rénovation de toute la création, restaurée par la résurrection du Seigneur et pour cette raison le Seigneur dit de lui : "Abraham votre père a exulté pour voir mon jour, il l'a vu et s'est réjoui" (2) .

Ces prophéties renvoient par leur sens direct ou allégorique, à une résurrection du Christ et à une conformation du fidèle à cette résurrection.

Dans le texte dramatique, l'événement est annoncé par Jésus lui-même. D'abord lors du face à face avec Notre Dame qui se lamente pour la passion de son fils :

*"Mes sur ce point vous confortez
ma mère, et constamment portez*

(1) Cité par CROUZEL, (H.), Les fins dernières selon Origène, Great Britain 1990, pp. 983, note n° 15, étude n° 5.

(2) Cité par CROUZEL, (H.), op. cit., pp. 984, note 17.

*car du dueil de vostre pensée
serez du tout recompencee
en joie et exultacion
après ma resurrection ;" (1) .*

Dieu le Père en invoquant David quand il s'adresse à Michel et à Raphael pour leur demander :

*"d'aller grant erre
au moment ou il est mis
pour exterrir ses ennemis" (2) .*

pense à la résurrection de son fils :

*"David chanta a voix haultaine
que ceste nuit de joie plaine
seroit par raison ordonnée
comme ung beau jour enluminee :
or la voudray je enluminer
et a mon filz determiner
d'anges pour exultacion
tant pour sa resurrection" (3) .*

Une catastrophe naturelle accompagnera la resurrection pour débarrasser la terre de tous les ennemis du Christ :

*"La terre briefment tremblera
quand ressuscitera mon fils
dont très fort seront découfilts
les juifs de vouloir cruel" (4) .*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, vers 16606-16611.

(2) *Ibid.*, v. 29938-29940

(3) *Ibid.*, v. 29005-29012

(4) *Ibid.*, v. 29052-29055

Le prologue de la quatrième journée cite aussi David prophétisant la résurrection :

*"David, le psalmiste authentique,
lequel en esprit prophétique
les vit, les proposa et dit
longtemps ains que Crist descendit
touchant sa resurrection
après qu'il eust fait mencion
de la passion douloureuse" (1).*

En recevant la confession de Pierre après la première controverse soulevée par la guérison du paralytique, Jésus n'a pas manqué d'annoncer sa Passion, sa mort et sa résurrection.

*"Or, mes amis, je vous commande
que la vision advenue
soit secret en vos cueurs tenue ;
ne la déclarez ja en somme
jusqu'à ce que le filz de l'homme
sera ressuscité de mort" (2).*

Comme tous les événements qui déterminent la vie du Christ, le mystère de la ressurrection devait être attendu par tous les fidèles ayant confessé leur foi au Seigneur.

2) La résurrection nourriture de la foi

Ce retour à la vie est un argument fondamental qui soutient la foi car il permet de confirmer la messianité de Jésus, de donner un sens et un contenu à la foi des fidèles. Si le

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 27470-27476

(2) *Ibid.*, v. 13337-13342

Christ n'était pas ressuscité, les apôtres seraient de faux témoins (1) .

Par une révélation indispensable, la Résurrection se manifeste insolitement, miraculeusement, dévoilant ainsi un caractère particulier. Selon Pseudo Denys⁽²⁾, les vérités transcendantes suivant une loi d'institution divine, sont manifestées d'abord aux êtres supérieurs et par eux ensuite aux êtres inférieurs. La gloire future qui dépasse la connaissance commune des hommes figure parmi ces vérités. Tous les hommes n'ont pas pu bénéficier de l'annonce de la résurrection. Seuls quelques privilégiés devaient en donner la connaissance à d'autres. Ainsi, des témoins immédiats que furent les anges⁽³⁾ c'est au tour des apôtres de voir le Christ et de cautionner son passage à la mort.

Selon l'évangile de Nicodème, les apparitions de Jésus sur terre vont s'étendre sur quarante jours avant l'Ascension

(1) Saint Thomas, III, q. 53, a.1, C : Necessarium fuit Christum resurgere... ad fidei nostrae instructionem. Quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi : quia, ut dicitur II. Cor. ult. 4 : Etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei.

(2) Coel. Hierarch., cap. 4, a medio.

(3) Cleophas rencontrant Jésus habillé en pèlerin ne le reconnaît pas :
*"Car il estoit nostre ducteur,
nostre maistre, nostre pasteur :
ne sçavons qu'il est devenu ;
mes depuis qu'est-il advenu
aucunes femmes de nos gens,
de bon vouloir et diligens,
ont le sepulcre visité,
et nous ont moult espouante
a leur retour, car ils ont dit
que du prophète dessus dit
n'ont point trouvé le corps dedens,
mes affirment par mots prudens
qu'elles ont eu la vision...
que Jhesus est ressuscité :"* (Greban, v. 30984-30999).

et sont la manifestation de sa gloire. Elles sont un moyen d'édification des disciples :

*"Je m'en voy rentrer en mon corps
Qui la gist ou monument mors
Et me veul en vice apparoir
A mes amis et les pourvoir
Et informer de luy nouvelle
Et puis pourront vie éternelle
Possesser" (1) .*

Joseph d'Arimatee premier persécuté des juifs pour avoir enseveli Jésus, est le bénéficiaire de la première apparition de Jésus qui le libère. C'est l'occasion pour lui de confirmer sa foi :

*"Crois fermement, je suis Jhesus
De moy ne te fault doubter plus
Je suis de mort resuscité
De prison je t'ay hors jetté..." (2).*

JOSEPH

*"O bon Jhesus, j'ai moult mespris
Quant je n'ay en plus tost creance
En toy et vraie confidence" (3).*

*"O Jhesus, j'apercoy bien cy
Que pas tu ne veuls oublier
Ceulx qui se veulent confier
En toy et croire fermement*

(1) MARCADE, (E), *op. cit.*, v. 21228-21234

(2) *Ibid.*, v. 21702-21705.

(3) *Ibid.*, v. 21711-21713.

De toy le resuscitement" (1).

Dans les évangiles canoniques, la foi chancelante et incertaine se fortifie par des apparitions. C'est le cas des trois Maries qui par excès d'amour doutent des paroles de l'Ange au tombeau, car selon elles, le corps a été enlevé. D'ailleurs c'est ce qu'elles racontent à Pierre et à Jean. Pour ceux qui croient en la Résurrection et voient Jésus revenir, ce retour à la vie est un lieu de consolation. Au jardin, Jésus reproche à Marie Madeleine son incrédulité :

*"Tu me querois au monément
Et appointois oingement
Comme a un corps plein de pueur,
Ton cueur n'estoit pas bien asseur
Que j'ou eusse recouvré vie,
Quant t'eus la voix de l'angle oye,
Tu n'y adjoutas pas credence,
Tu n'avois pas la confidence
Que semblable fusse à mon père" (2).*

Pour éviter de tomber dans les contradictions où pouvaient l'entraîner les récits évangéliques, Eustache Marcadé a choisi comme critères le doute et la foi pour apporter une hiérarchie dans les collèges des disciples. La Passion n'a pas ébranlé la foi des fidèles en la résurrection. A l'exception de Pierre demeuré dans "la fosse" et Jean resté auprès de Notre Dame en Galilée, Saint Thomas a entraîné tous les autres au devant de leur Seigneur (3).

(1) MARCADE, (E.), *op. cit.*, v. 21715-21719..

(2) *Ibid.*, v. 21998-22006.

(3) *Ibid.*, v. 12060-12069.

Au pied de la croix, Notre Dame est consolée par Jean qui croit aussi à la Résurrection mais la douleur de la Passion empêche la mère de l'entendre. La Passion finie, Jésus mort, l'avenir semble incertain mais la foi n'est pas morte dans le cœur des disciples. Les Juifs continuent de refuser les signes de la divinité de Jésus et Marie Madeleine s'en prend à eux. Dans sa prison, Joseph d'Arimathie adresse des prières à Dieu et consent à mourir si telle est sa volonté. Sa libération est le signe d'une première apparition de Jésus qui n'est pas reconnu comme :

*"celluy qui a souffert
mort en croix" (1).*

L'ouverture du tombeau vide renforcera la foi de Joseph qui se repent d'avoir tardé à croire. Au même instant, les saintes femmes près du tombeau sont informées par l'ange mais le message ne leur semble pas convaincant comme en témoigne la réplique de Marie Salomé :

"Point ne sommes asseurées" (2).

Pour l'ange, cette incertitude n'est autre qu'un excès d'amour à l'égard du Seigneur :

*"Vérité vous ay récité
Mais ton amour et cuer ardent
Ne te laisse estre creant
Que d'aulcun ne te soit emblé,
Il ne l'est pas en vérité" (3).*

(1) MARCADE, (E.), *op. cit.*, v. 21688-21689.

(2) *Ibid.*, v. 24824.

(3) *Ibid.*, v. 21815-21819.

Pierre et Jean saisis de la nouvelle par les saintes femmes, viennent au tombeau mais se désolent de la disparition du corps. Désormais, la résurrection est entachée de doute. Étonnement, oui car la présence de Pierre et le doute de Jean à propos de l'événement permettent de saisir la contradiction dans laquelle l'auteur d'Arras est tombé. Pourtant c'est ce qu'il a cherché à éviter avec les Saintes femmes.

Auparavant Marie Madeleine n'a pas reconnu Jésus avant de l'avoir entendu prononcer son nom, Marie ⁽¹⁾.

Mais chez Marcadé, Jésus interdit à Marie de le toucher. Pour cette sainte femme, Jésus est Fils de Dieu, Dieu et Sauveur certes, mais ne peut égaler le Père, éternel et glorieux. Seule une apparition pouvait lever ce voile. Avec les deux autres Maries, elle bénéficiera d'une apparition à la suite de laquelle elle obtient la permission de toucher son maître. Cette autorisation est pour elle un signe d'amour:

*"Maintenant nous pouvons veoir
Que tu nous aimes fermement
Quand tu nous baillies le pouvoir
De faire a toy atouchement" (2).*

Ici la preuve et la récompense de la foi se confondent et permettent à Marie Madeleine d'avoir une vision claire et une vraie connaissance de la nature de Jésus. Ainsi elle peut en informer les Apôtres. Ballotés entre le doute et la foi, ces apôtres veulent des preuves. Pour saint Pierre, malgré sa foi ferme, il n'est pas question de se fier aux dires des femmes

(1) MARCADE, (E.), *op. cit.*, v. 21984.

(2) *Ibid.*, v. 22181-22184.

pour prêcher la résurrection. Selon Bordier⁽¹⁾, Marcadé suscite habituellement la foi à partir d'une situation de doute. Jésus apparaîtra à Saint Pierre à la suite d'une prière. Il se confesse alors :

*"Je suis de joie enluminé
Maintenant et croy fermement
Ton glorieux suscitement
Bien sçay que la chose est certaine
Comme nous dit la Magdelaine
Tout de vray le croy sans doubter" (2).*

Après Pierre, c'est autour de Cleophas de douter lui aussi des paroles des Apôtres et des Maries. Il fonde son doute sur la Passion et la mort de Jésus ; mais les annonces de Jésus sur la Résurrection l'atténuent. Avec son compagnon, Cleophas se suffit aux explications de Jésus et à la fraction de pain. Quand Jésus disparaît subitement Cleophas comprend et se réjouit (3).

Les apôtres sont informés des apparitions par saint Pierre et les pèlerins. Au même moment Pierre confirme les déclarations de Jean. Les témoignages de Cleophas et de l'autre pèlerin mettront une note finale à la série de preuves. Alors, le doute cède la place à la certitude et tous les apôtres se réjouissent :

saint Jean
*"Mettons nous en humilité
et soyons fermes sans doubance
Ayons en lui ferme creance,*

(1) BORDIER, (J.P.), *op. cit.*, t. 2, pp. 347

(2) MARCADE, (E.), *op. cit.*, v. 22896-22901

(3) *Ibid.*, v. 23273-23290

*Dont de certains suis informés
Maintenant qu'il est suscité
Sans avoir variacion"*

saint Andrieu
*"Nous avons assez exemplaire
et tesmoignage agrant planté..
Quant a moy je croy seurement" (1).*

A l'exception de saint Thomas qui refuse les témoignages reçus :

*"J'ay plus grand peur de croire abus
Que je n'ay de vraiment croire
En bien croire n'a que mescroire
Je l'ay oy plusieurs fois dire" (2).*

Jésus apparaît à tous les apôtres. A en croire ses paroles, saint Thomas à la différence de certains disciples, veut des preuves palpables au lieu de simples témoignages. Il désire comme Marie Madeleine, toucher le corps et les plaies. Une prière de ses compagnons qui ont obtenu une apparition en sa faveur, viendra à bout de ses doutes. La conciliation des principales données évangéliques, la hiérarchisation des disciples dont plusieurs progressent vers la foi ont permis à Gréban de mieux expliciter le principe auquel obéissent les apparitions tout en évitant les contradictions narratives.

Au commencement, seules deux personnes de la famille de Jésus témoignent d'une foi ferme : Notre Dame et Jacques Alpheu qui attend de voir son cousin pour couper son jeûne. Devant le tombeau, les trois Maries visitées par Gabriel et

(1) MARCADE, (E.), *op. cit.*, v. 23427-23450

(2) *Ibid.*, v. 23499-23502

Raphael informent les apôtres mais mettent l'accent sur la disparition du corps :

*"Je viens maintenant de la place
ou le corps Jhesus fut posé
mais aucun l'a ja depose
et osté de son digne lieu" (1).*

Cette disparition du corps renforce le doute de Pierre et de Jean sur la Résurrection. Ce qui permet d'ailleurs à Gréban de s'écarter de l'Évangile pour conserver l'épisode apocryphe de l'apparition dont le bénéficiaire saint Pierre déclare ouvertement peu de temps après que son Maître l'a ressuscité :

*"S'il est vray que de mort t'exites
et que de la mort ressuscites
comme tu en as la puissance,
ayes de mon fait souvenance,
Vraye amour en toy m'a lyé :
S'a ce besoin m'as oublié
Je ne sçay mais on conseil querre" (2).*

On note ici chez Gréban le rapport entre la fonction des apparitions et la foi du bénéficiaire. Selon Bordier, l'apparition sera la preuve de la Résurrection, mais si Jésus n'était pas ressuscité, cela n'entamerait pas la foi dans sa divinité, ni dans le salut qu'il apporte⁽³⁾. L'apparition devient ainsi le lieu commun d'une présence et d'un amour. Les disciples les plus fidèles l'obtiennent. Quand Jésus apparaît à un disciple, c'est la preuve de son amour à l'égard de celui-ci. C'est le cas de Pierre

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* v. 29259-29262

(2) *Ibid.*, v. 29470-29476

(3) BORDIER, (J.P.), *op. cit.* t.2, pp. 350

qui s'assure du pardon et de la grâce⁽¹⁾ de son Maître par l'apparition ; de même que Marie Madeleine et les trois Maries. Chez Gréban on comprend mieux pourquoi Jésus n'accorde pas à Marie Madeleine la permission de toucher son corps :

*car, puisque ce divin mistere
de mon hault ressuscitement
ne croys pas en cueur fermement,
fable foy te vueult empescher
que ne me pués ne dois toucher" (2)*

Marie Madeleine n'ayant pas cru à la résurrection dès les paroles de l'ange ne peut baiser son maître. Aussitôt après les trois Maries bénéficient de l'apparition de Jésus⁽³⁾. Pourtant, ces apparitions ne sont pas cautionnées par les apôtres. A partir de ce moment, il est possible de percevoir un éclairage dans la conception que se fait Gréban des rapports entre le Christ et le chrétien. D'abord, en raison des relations qui lient Jésus à Pierre, Jaques et Jean, ces secrétaires du Christ devraient être dans l'ordre les premiers bénéficiaires de son apparition ; ensuite il est difficile pour les apôtres d'admettre que Jésus ait pu révéler sa résurrection en premier lieu à des femmes.

Par l'apparition, Jésus apporte une vision exacte de la hiérarchie dans le collège des apôtres. Ce qui surprend c'est que le Jean de Gréban ne bénéficie pas d'une apparition particulière tirée d'une quelconque tradition évangélique

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* v. 29477-29484

(2) *Ibid.*, v. 29513-29517

(3) *Ibid.*, "vueillez les hardiment toucher
n'ayez en vous aucune doute" (v. 29583-29584)

quelle soit canonique ou apocryphe. On n'a aucune indication sur lui.

Après la libération de Joseph d'Arimathie, Jésus apparaît donc aux apôtres :

*"Or t'en va en Arismathie
et quand la aras fait retour,
jusques au quarantieme jour
ne te bouge de ta maison ;
car il est l'heure et la saison
qu'a mes disciples je m'appere" (1).*

puis aux pèlerins d'Emmaüs. En faisant attendre certains disciples, Jésus tente d'éprouver leur foi et leur amour.

Les plaies de son corps que les disciples touchent et voient sont la preuve concrète de sa passion et de sa mort. Quand Jésus mange devant eux, il n'y a plus l'ombre d'un doute, alors ils croient.

De Marcadé à Gréban, ce doute dans la foi est l'oeuvre de Satan qui ne s'avoue pas vaincu et cherche à tout prix à limiter les effets de la Résurrection. D'ailleurs pour avoir réussi à assurer l'incrédulité de certains disciples, il est couronné par Lucifer :

*"Les as tu donc ainsi deceus
en leur ceste atache baillant ?
par ma pate tu es vaillant :
il n'y a deable qui te vaille,
ma grant couronne je te baille
qui est d'ung treppié tout ardant,
comme le deable mieulx gardant*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 29895-29900

les drois de l'infernal pallu:" (1).

Quand Jésus apparaît aux saintes femmes qui l'annoncent aux Apôtres, Pierre y croit fermement et réclame une apparition pour l'Eglise :

*"Mais néantmoins il n'est pas d'usage
D'adjouster foy en tesmoignage
De tout sur parolle de femmes,
qui ne serait pas chose ferme,
que sainte eglise fust fondée,
sans plus sur ceste renommée ;
Aucuns le tenroient a fable (...)"
Donne moy vision certaine
Par quoy puisse avoir congnaissance
De ton fait et de ta puissance

Et qu'on y puist adjouster foy" (2).*

Jacques de Voragine note au chapitre de la Résurrection que Pierre bénéficie d'une apparition spéciale de Jésus. Cette indication ne figure pas dans les évangiles canoniques mais est sujet de représentation dans l'iconographie (3).

En traitant cet épisode, Marcadé l'interprète de manière à le rendre acceptable par les esprits les plus contestataires. Ici Pierre s'érige en fondement et chef de l'Eglise en raison de sa foi. Premier pape, il réclame la première apparition. La mission que Jésus lui confie le confirme dans son statut. Il doit

(1) GREBAN, (A.), op. cit., v. 31979-31986

(2) Ibid., v. 22827-22833 ; v. 22862-22871

(3) Cf MALE, (E.), op. cit., pp. 166-167

continuer la prédication commencée durant la vie publique
comme le souligne l'image des brebis et des loups :

Jhesus

*"Soies songeux de regenter
Mes brebis que tu dois garder,
Sur tous je t'en fais commissaire
Fais comme bon pasteur doit faire
Et les deffens contre les loups" (1).*

Le commencement de la prédication de Jésus et la guérison de la fille de Cananéa nous aident à mieux comprendre qui sont les loups. Si dans l'évangile ce miracle signifie le secours apporté aux étrangers, il en est autrement chez Marcadé qui met l'accent sur la vérité et la droiture.

*"Au monde suis descendus
Non pas pour avoir ma plaisance
Mais pour remettre en ordonnance
Les brebis et monstres la voye
D'aler en perdurable joye,
Lesquelles trouveray disperses
Par maintes voyes diverses
de Israel et d'autres lieux
Les loups qui sont en mal
Les ont mis hors de leur pasture
De verité et de droiture" (2).*

La possession de la fille de Cananéa par le diable implique la marque du péché. Autrement dit, la prédication tout en suscitant la foi doit aussi libérer du péché. Voilà la

(1) MARCADE, (E.), *op. cit.*, v. 21885-21889

(2) *Ibid.*, v. 7771-7781

mission que Jésus confie à Pierre et à l'Eglise. Seulement la foi de Pierre était précoce parce que Jésus avait prié pour lui.

La multiplication des preuves et des témoignages n'a pas empêché certains fidèles de douter et de craindre d'être enchanté.

La seconde étape de Jésus dans sa mission avant l'ascension et après avoir confirmé la foi de tous les apôtres, est d'ouvrir leur intelligence aux paraboles de l'Ecriture. La mission est donc étendue à tous les apôtres après Pierre. Ils reçoivent ainsi le "pouvoir des clefs".

*"J'ordonne par vraye sentence
que vous ayez la providence
De mon église triumphant
Contre les diables militant
Et que vous soyez vrais pasteurs
De mon font et ministrateurs
Pour bien regenter mes brebis
Et deffendre des anemis" (1).*

L'installation du collège sous la présidence de Pierre voit l'élection de Mathias comme apôtre. La Pentecôte sera un moment décisif dans la prédication car c'est l'occasion pour chaque apôtre de prononcer un article de la foi :

*"Pour quoy
Puissent mieulx retenir la foy
les gens qui venront après nous" (2).*

Quant à Gréban, il s'adresse à la fois aux acteurs et aux spectateurs par le prologue de sa quatrième journée Esurrexi,

(1) MARCADE, (E.), op. cit., v. 23644-23651

(2) GREBAN, (A.), op. cit.

et adhuc tecum sum qui annonce la résurrection. Seulement il va davantage mettre l'accent sur l'identité de situation quand on passe des femmes qui pleurent leur deuil aux apôtres privés de Jésus dans ce monde-ci, et aux Patriarches qui attendent leur délivrance dans les limbes.

Saint Pierre

*"Or demourrons nous cy sans pere,
sans pas tour pour nous gouverner ;
Il n'est ducteur qui nous appere
si doubtons que ne le compere
nostre ame avant le dessiner*

Saint Bartholomeus

*Or demourrons piteusement
sans chief et sans gouvernement
en doute du faulx Sathanas :
qui nous peut grever grandement
Se de nous compassion n'as.*

Saint Phelippe

*Or remaint nostre assemblee
ainsi comme la galee
esseulee
sans gouvernail sur la mer
Ce monde est bien mer salee ;
a la longue et a l'alée,
grant meslee
de vens y puet on sommer...
et n'y sçavons reprimer
ne rimer
car nostre guide est fallée" (1).*

(1) GREBAN, (A.), op. cit. v. 28625-28629 ; v. 28672-28677 ; v. 28726-28741

Les dramaturges comme Gréban et Marcadé qui ont relaté l'événement de la résurrection ont perçu l'apparition de Jésus comme une forme de récompense que l'apôtre reçoit en fonction de sa foi et de son amour à l'égard du Sauveur. Ceux qui donnent les plus grandes marques de foi sont visités par leur maître. C'est ainsi que la mission confiée à Pierre justifie son titre de premier apôtre dans l'ordre de la foi. Ici, Gréban semble s'intéresser à l'amour de son personnage à l'égard de Jésus. Comme le confirment du reste les paroles de Jacques Alphey quand Pierre se jette à l'eau pour rejoindre le Seigneur:

*"Pierre bien parfaite amour monstre
a nostre maître, a tout entendre,
quand il ne nous veult pas attendre,
que ne l'eussions mené à no"*

Plus loin aux paroles de Saint Philippe :

*Helas ! sire, vous lerrez vous
encetres miserable val,
sans avoir ducteur principal ?
a qui pourrons nous recourir" (1).*

Jésus répond :

*"Je seray prest a secourir
a toutes les necessites.....
ma presence spirituelle
avec vous fera mansion
jusqu'a la consommacion
en la fin de ce siecle cy" (2).*

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.*, v. 31861-31864 ; v. 32175-32178

(2) *Ibid.*, v. 32179-32188

Cette absence de Jésus qui trouble les Apôtres sera comblée par le don de l'Esprit. En fait c'est cet Esprit saint qui sera le "ducteur" de l'Eglise et sera à la place de Jésus sur terre pour continuer son œuvre dans le temps et dans l'espace. Il y a une marque de spiritualité dans l'Eglise de Gréban qui va plus loin que Marcadé dans sa conception de la religion du Christ. Cette spiritualité, nous la trouvons dans le règne du Christ qui a confirmé que le Messie attendu n'avait pas besoin d'honneurs rendus aux princes de la terre. L'événement de la Résurrection a apporté un éclairage dans le reniement de Pierre. A l'annonce des souffrances du Christ, Pierre n'a pas manqué d'étaler son attachement à son maître jusqu'à verser dans un péché de présomption. Si aux apôtres Jésus recommande l'humilité :

*"Car on trop grant seignorie regne
Ne poelt demourer vraie amour" (1).*

à Pierre, il donne l'ordre de soutenir la foi de ses compagnons :

*"Pierre amis...
a ma supplication
que fisquant par temptation
le dyable te voloit toller
ta foy pour toi faire perir
De moy a este retenus
Parquoy dy que tu es tenus
De tes frères reconforter
Et les aidier et confirmer,
A ce t'ay commis et commetz
Et le fait a toy en remetz" (2).*

(1) MARCADE, (E), op. cit., v. 11060-11061

(2) Ibid., v. 11093-11105

Dans cette fidélité à l'évangile de saint Luc, Marcadé a cherché à mettre en relief la légèreté du reniement de Pierre. Ce reniement apparaît chez Gréban sous une forme de tentation qu'il fait lire dans le futur :

*"Pierre soyés sur ta deffense,
Car Sathan ses engins assemble
pour vous tempter vus touz ensemble
et ja l'ung de vous a ravy.
Mais pour ce qui m'as bien servy,
pour toy ay supplié sans faille
affin que ta foy ne deffaille
et, toy converty et fait ferme
a la foy tes freres conferme,
affin que ja ne deperissent" (1).*

Chez Gréban et Jean Michel, la promesse voilée de l'Esprit Saint contenue dans cette prophétie du reniement sert de prétexte à la question de savoir qui sera le Pape après le départ de Jésus. Ainsi donc le reniement de Pierre se situe dans le contexte de la mission future de Jésus. Mais il n'est pas question ici de minimiser la gravité du péché comme en témoignent les faits. Jésus arrêté à Gethsémani a tort auprès de Pierre. Plusieurs moments servent de lieux au renoncement. D'abord lors du premier interrogatoire chez Anne, ensuite quand Jésus est conduit de la cour de Anne à la maison de Caïphe ; pendant la comparution chez le grand prêtre⁽²⁾, et enfin après la comparution chez Hérode. Ce reniement est accompagné d'une peur :

"Je tremble de peur

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* v. 18465-18474

(2) MICHEL, (J.), *op. cit.* v. 22113-22124

*et ay au cueur telle frayeur
d'estre congneu tel que je suis
qu'il me vault mieulx adviser l'uys
et m'en sortir dehors" (1).*

Pour certains textes, Pierre a raison d'avoir peur car il est menacé de mort par les juifs. Pourtant il avait la possibilité de revenir à lui dans les Grandes Passions où le chant du coq et le regard de Jésus sont deux signes qui devaient lui suffire.

Dans les quatre versions évangéliques, Pierre refuse par trois fois de reconnaître l'identité de son Maître, mais lui donne l'occasion de montrer son don de prophétie car l'imprévisible⁽²⁾ est vu par un seul homme, réduit à tenir à lui seul la fissure laissée par l'évitement et couvre aussi bien le deni de Pierre que ce double retournement simultané du Maître vers le disciple et du disciple vers lui.

Le couple de mots mort/vie organise ainsi la Passion, pousse et impose une option pour l'espérance contre l'affliction causée par la perte des juifs. Nous sommes dans le cheminement d'une opération de transformation des structures mort/vie du corps en Jésus et qui a son impact sur les endormis. Ce retournement autogénérateur du corps de Jésus révèle ce qu'il est réellement, intervenant ainsi dans l'entrée en sommeil de chacun de ses disciples comme de ses ancêtres. En somme Jésus est mort et a été éveillé par décret royal de

(1) MICHEL, (J.), op. cit., v. 21556-21560

(2) Cf. ALETTI, (J.N.), HAULOTTE (E.), LAMARCHE (P.), MARTY (F.), POUSSET, (E.), SESBOUE (B.), THEOBALD, (C.), TRUBLE, (J.), VALIN, (P.), Le Canon des écritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques, Paris, 1990, pp. 363. On y trouve un éclairage sur la texture des récits de la Passion où la narration procède à la fois par des dédoublements constants et par des ellipses.

son Père et selon les Ecritures. Dans la plupart des Passions, l'élection du bon larron a servi à prouver que le salut tient à la mort du Christ. Cette image traditionnelle montre encore que la Descente aux enfers ne constitue pas un tournant capital dans la rédemption par le simple fait de son existence et de sa relégation en fin de pièce. De même la Résurrection, plus spectaculaire et plus mystique, placée en fin de pièce pourrait être vue sous cet angle. D'ailleurs les évangiles ne la racontent pas mais se contentent d'en donner des indications. Ainsi, elle revêt un rôle secondaire mais prouve la divinité de Jésus et son amour pour les disciples. L'on sait que les trois Maries, dans l'intensité des tortures ont semblé oublier cette nature divine.

Il est désormais clair que l'événement a servi à confirmer la filiation divine mais ce qui étonne et ne peut s'expliquer c'est la mort de Jésus, fils de Dieu. Les juifs dans leurs démarches et agissements ont rendu la résurrection plus éclatante en s'entourant de précautions pour s'assurer du corps, hissant ainsi l'événement à son plus haut sommet. C'est dans cette perspective que s'inscrit le choix des gardiens du tombeau par le Centurion.

*"J'ai trois chevaliers esprouvés
hardis et vaillants, gens trouvés
qui ne quierent
et ont fait grant foison d'armees
ou haultement ce sont portés" (1).*

Ces hommes sont de braves soldats, mais leur courage sera anéanti par la puissance divine.

(1) GREBAN, (A.), *op. cit.* v. 27349-27353

La Résurrection lève le doute sur la libération des morts désormais consommée, confirmant aussi la réalisation des prophéties de Jésus.

Le spectacle ne peut que s'achever par cette joie qui prend le relais du deuil quand Jésus s'offre vivant à ses amis pour les reconforter, éclairer leur foi et les envoyer en mission. C'est le rétablissement de Jésus dans sa gloire éternelle qui s'est manifesté par des apparitions.

Chez Marcadé comme chez Gréban, la quatrième journée qui couvre la Résurrection explique le peu d'importance qu'on lui accorde dans l'œuvre du salut. Exclue dans le processus de la Rédemption complètement accomplie à la mort du Christ, elle ne fait que prolonger la vaste campagne de spiritualité commencée avant la Passion.

3) La théologie de la résurrection

Cette gloire du Christ qui s'exprime par des manifestations n'avait pour but que de démontrer la vérité de la résurrection du Christ et la condition nouvelle de son existence. Néanmoins tous les arguments qui ont servi à prouver l'événement n'ont pas effacé les possibilités de doute parce qu'ils ne sont pas évidents, et surtout quand ils sont pris isolément. C'est ainsi que le témoignage de l'Écriture, fondement de la foi, sera pour le Christ d'un grand apport pour prouver sa résurrection⁽¹⁾.

(1) Cf. HOLTZ, (F.), "La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ selon S. Thomas" in Ephem. Theol. Lovanienses, 1953, n° 23, pp. 611 et s.

Cette résurrection entraîne celle des fidèles : "*Omnis Christi actis nostra est instructio*" est l'argument thomiste appliqué au mystère de la résurrection⁽¹⁾.

L'espérance des fidèles est ainsi soutenue par l'ordre naturel institué par Dieu qui exige que le Verbe agisse d'abord sur le sujet, le plus proche de lui et par lui sur ceux qui sont plus éloignés. Ainsi l'exemplarité du Christ s'étend à tous les hommes indistinctement⁽²⁾.

La justice de Dieu qui corrobore la résurrection des corps dans la cause secondaire instrumentale est la résurrection du Christ. En raison de l'économie du salut, la Passion et la Résurrection du Christ sont ordonnées causalement à la résurrection des fidèles. L'humanité du Christ devient en ce sens l'instrument de la divinité qui agit par sa puissance⁽³⁾.

Exemplaire et efficiente, la résurrection du Christ est aussi première dans l'ordre chronologique et dans celui de la dignité et de la perfection. Les corps ne sont pas les seuls bénéficiaires de cette efficence, la résurrection du Christ est également étendue aux âmes, faisant valoir ainsi la sainte humanité du Christ.

La rémission du péché et l'infusion de la vie nouvelle sont par conséquent assurées par le retour à la vie du Christ. En fait le Christ a été livré à cause de nos péchés, il est

(1) GEENEN, (G.), S. Thomas et les Pères, in Dict. Theol. Cath. t. 15, I, col. 747.

(2) Voir BONAVENTURE, (S.), Sent. IV, dist. 43, qu, I, a.2. sol.1, ad 4.

(3) Cf. FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARENSIS, (O.P.), Commentaire in Libros quatuor contra Gentiles, 1897, t.1, pp. 50. "Instrumentum operatur ad hoc, ut explicetur in effectu, quod virtualiter in principali agente continetur".

ressuscité à cause de notre justification. Par sa mort expiatoire, Jésus a obtenu auprès de Dieu la justification des Chrétiens. Ce qui constitue le premier volet de sa mission. Ensuite Dieu l'a fait triompher de la mort. Cette justification a été la cause de la résurrection du Christ comme les péchés avaient été la cause de sa mort. Il en résulte ainsi un lien final entre la mort et le péché, la résurrection et la justification.

L'idée d'efficacité associée à celle d'exemplarité assure le contexte de la doctrine du Christ Chef. Ressuscité comme premier d'entre les morts, le Christ cause inchoativement la résurrection corporelle et la justification. De même il sauve l'humanité en agissant, en souffrant et en mourant volontairement. Il devient ainsi le représentant et le substitut de l'humanité. En tant que second Adam, toute sa communauté est contenue en lui. Tout comme sa mort vaut pour toute l'humanité, aussi sa résurrection entraîne celle de toute sa communauté qui sort de la mort du Christ pour vivre d'une vie nouvelle. Ainsi la mort et la résurrection, les deux grands événements salvateurs de l'existence du Christ confèrent à Jésus le titre de Sauveur et se confondent en lui. Toute l'existence du Christ est liée à la destruction du péché et à l'infusion de vie nouvelle. Il y a certes dans le Mystère de la Rédemption une efficacité distincte entre la mort et la résurrection. La mort est destinée à la destruction des péchés et la résurrection est ordonnée plus spécialement à la justification.

Le Christ agit par délégation de pouvoir de Dieu pour opérer le salut des fidèles. C'est la rémission des péchés, la naissance à une vie nouvelle, la résurrection de la chair et l'entrée dans le bonheur du ciel qui représentent un tout complexe.

Selon saint Thomas⁽¹⁾ qui suit de près l'Écriture, il y a association entre les différents aspects du salut total et les mystères déterminés de l'existence terrestre du Christ. C'est ainsi que la rémission des péchés est mise en rapport avec la passion et la mort du Christ, alors qu'au mystère de Pâques sont rattachés la naissance à la vie de la grâce et la résurrection des corps, à l'Ascension l'entrée dans le ciel.

Par conséquent, la Passion et la mort d'une part et la résurrection d'autre part constituent des causes exemplaires. L'humanité du Christ dans sa fonction d'organe uni au Verbe de Dieu produit les miracles. Autrement dit elle est destinée à être l'instrument de cette action miraculeuse. Voilà pourquoi cette humanité souffrante, élue pour produire la grâce dans le mystère de sa résurrection peut remettre les péchés. Ainsi, le Christ mourant, ressuscitant, produit actuellement la sanctification des âmes, et à la fin du monde, la résurrection des corps. A propos de l'interprétation exégétique sur ce point de connexion entre l'humanité du Christ et la puissance divine, HUGON écrit :

"Mais faut-il que l'instrument soit présent par lui-même ? Puisque ce n'est pas de lui même qu'il se met en mouvement, ce n'est pas lui non plus qui applique son influence sur le sujet. La cause est là, qui saisit l'outil, en élève la vertu et la porte sur l'effet. Il suffira donc que l'instrument touche la cause principale et que celle-ci touche le terme de l'opération ; il est tout naturel que l'action de l'auxiliaire, unie et subordonnée à

(1) S. Thomas, III. qu.49 ; qu. 56 ; qu. 57. a. 6. Cf. HOLTZ, (F.), *op. cit.* note n° 62, pp. 631. Holtz développe dans son article l'intention de Saint Thomas qui exclut les mystères correspondants comme cause exclusive de ces effets spécifiques. D'ailleurs saint Thomas dit expressément : "In justificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpea et novitas vitae per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quia utrumque".

l'action de l'agent principal, la suive, l'accompagne, se laisse conduire et projeter par elle sur l'effet total. Si la cause principale est infinie, il n'y a plus de distance ; le contact de l'instrument peut se faire partout, puisque la cause est partout"(1).

On voit bien par là que c'est le Christ qui atteint tous les hommes par sa résurrection et cause leur régénération physique. Seulement s'il n'y a aucune difficulté pour Dieu présent partout, à expliquer cette influence de l'humanité du Christ, il en va autrement du côté de l'humanité. Autrement dit, il reste à savoir comment les dons messianiques sont communiqués aux fidèles par le Christ homme.

En fait, le Christ homme est l'instrument de la sanctification des fidèles qui ne sont soumis que grâce à lui. Dans l'économie du salut, l'intimité des rapports avec le Christ est telle qu'une simple morale ne saurait rendre compte. Par ailleurs, il est difficile de satisfaire l'intelligence humaine à la recherche de raisons dernières. Pour reprendre saint Thomas, il est possible d'invoquer, en parlant de la résurrection, la force divine qui atteint tous les lieux et tous les temps sans abandonner l'action physique de la causalité instrumentale. Cette force intentionnelle fait mourir la sainte humanité et dépasse le mystère historique auquel elle confère un caractère d'universalité. Par son corps le Christ peut opérer des miracles, il reçoit la grâce divine en tant que principe universel selon l'ordonnance divine. Cette grâce atteint les hommes intérieurement.

(1) HUGON, (E.D), La Causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel, 2e ed., Paris, 1924, pp. 108-109.

L'opération des miracles par un organe corporel est une expression de sa volonté salvifique. Il en résulte une connexion réelle entre l'humanité du Christ et les hommes, ce qui traduit la réalité du Christ, sa qualité de Fils de Dieu qui a assumé une chair mortelle.

En suivant le Père Janssens⁽¹⁾ qui commente saint Thomas, nous pouvons affirmer que la passion et la résurrection du Christ identifiées à son humanité, font de cette dernière l'instrument efficace de la grâce. L'humanité glorieuse agissant sur la phase terrestre fait ainsi disparaître les mystères historiques. Mais cette gloire méritée par la vie et par la passion est le fruit des mystères historiques qui se prolongent éternellement. Selon saint Thomas, la résurrection des corps est influencée par le Christ dans le mystère de la Résurrection. Autrement dit, le Christ ressuscité détient toute la puissance nécessaire pour réaliser la résurrection générale, mais que le moment précis n'est pas encore venu. Qu'il s'agisse de saint Thomas ou de ses commentateurs, ils sont unanimes à considérer la passion, la mort et la résurrection comme événements historiques mais qui perdurent dans l'humanité qui en fut affectée.

Dans sa christologie, saint Thomas suit de près la révélation et la tradition pour affirmer qu'il ne manque rien à l'intégrité du Corps du Christ ressuscité, tout en mettant en lumière la nouvelle condition glorieuse de ce même corps. Tout ceci découlant de la puissance surnaturelle de Dieu qui en est la cause efficiente⁽²⁾.

(1) JANSSENS, (H.), "Het mysterie dei Verlossiny", II dans Leerboeken der Dogmatica, t. X, Bruxelles, 1931, pp. 194 et s.

(2) Cf., HOLTZ, (F.), op. cit., pp. 641.

Cette puissance rétablit complètement l'humanité du Christ en l'élevant à la condition glorieuse et spirituelle. L'humanité du Christ qui dans sa phase mortelle était selon l'expression même de Saint Thomas, "propria Verbi", atteint dans la phase glorieuse son achèvement définitif.

Par conséquent, la nature individuelle du Christ contient tout le genre humain. C'est ce qui lui permet d'atteindre réellement tous les hommes et de les rassembler dans un même corps. Il devient ainsi le Christ glorieux, chef du corps mystique qui étend à tous ses frères sa filiation.

CONCLUSION

C O N C L U S I O N

Les Mystères ont pour fonction de révéler la nature propre de Dieu sous la forme de représentations. La première est conforme à l'image de Dieu d'Israël. C'est le Dieu de l'Ancien Testament, souverain tout puissant, bon, miséricordieux. Il est aussi par ses fonctions de père et de juge, le Dieu qui adopte et châtie.

Ailleurs, le titre de Fils de Dieu, par son impact et sa portée, accapare toute l'action du drame. Spécialement donné à Jésus au pied de la croix, ce titre exprime l'amour humble que le Christ porte aux hommes. Il est l'exacte révélation de l'amour de Dieu pour sa créature.

L'autre volet de la représentation que le texte des Mystères s'essaie à développer, est la figure d'un Dieu glorieux à travers sa résurrection. L'événement est souvent représenté en vue des apparitions où Jésus transforme le deuil des disciples en joie perdurable. Il les reconforte ainsi, éclaire leur foi et les envoie en mission, prolongeant ainsi la vaste campagne de prédication commencée tout au début de sa vie publique. En s'abstenant de représenter la résurrection, Jean Michel a cherché à concentrer l'action du Mystère sur l'acte sauveur du Christ. Cette représentation de Dieu qui se révèle progressivement dans le Jeu de la Passion est le lieu d'expression d'une morale qui détermine le sens de la vie du fidèle lié au sort qui lui échoit à l'instant de sa mort. Ici l'enseignement de la théologie et celui du Mystère se recourent. La mort du Christ a rouvert les chemins du paradis et il appartient à chacun d'emprunter ou de laisser les voies

qui y mènent. Il en résulte un partage de l'humanité. Les élus aiment Dieu, le servent ; les réprouvés se détournent de son enseignement en refusant de le croire. En agissant de manière inverse à l'offre du salut, la moitié de l'humanité dans les Mystères participe inconsciemment à la révélation du salut. En ce sens, elle manifeste son attachement au monde à des considérations d'intérêt ou d'amour propre, d'orgueil. C'est ainsi que les Mystères se heurtent parfois à la conscience de chaque individu. Seul un renoncement à la raison trompeuse de Satan et l'adhésion à la folie véridique de Dieu peuvent mener le chrétien vers la voie du salut. La terre devient ainsi un lieu de pèlerinage où chaque homme choisit sa demeure éternelle.

Aussi la véritable originalité des Mystères ne peut être comprise que si l'on considère le public plutôt que l'auteur. Ce qui enthousiasmait les foules en ces pièces, c'est la présence même de Dieu ; Dieu s'expliquant et se faisant pédagogue pour les fidèles. Dans l'allégresse du disciple pour qui tout s'éclaire, le XV^e siècle reçoit la plus grande leçon de catéchisme, lieu où pendant de longues heures, les fidèles restent attentifs à la vie, aux souffrances et à la mort du Christ.

Les fatistes dans leurs fouilles savamment menées pour apporter chaque jour des détails plus précis sur la vie du Sauveur, répondaient à un instinct plus profond de l'époque. Par là, l'art du XV^e siècle s'est humanisé. Il connaît la souffrance ; sous la divinité du Christ, il découvre son humanité.

Mais cette alliance entre les arts plastiques et le théâtre qui se noue dans les Mystères a aussi une vocation totalisatrice: le bonheur de la beauté n'y est jamais que l'expression redoublée de la joie du pécheur sauvé.

B I B L I O G R A P H I E

B I B L I O G R A P H I E

PRINCIPAUX SIGLES EMPLOYÉS

- B.A.G.B. : Bulletin de l'Association Guillaume Budé
B.H.R. : Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
C.A.I.E.F. : Cahiers de l'Association Internationale des Etudes
Françaises
D.A.I. : Dissertation Abstracts International
F.S. : French Studies
M.P. : Modern Philology
P.M.L.A. : Proceedings of the Modern Language Association of
America
R.C.C. : Revue des Cours et Conférences
R.H.L.F. : Revue d'Histoire Littéraire de la France
R.H.T. : Revue d'Histoire du Théâtre
R.G.B. : Revue Générale de Bruxelles
R.L.C. : Revue de Littérature Comparée
R.R. : Romanic Review
R.S.H. : Revue des Sciences Humaines
S.F. : Studi Francesi
S.P. : Studies in Philology
S.T.F.M. : Société des Textes Français Modernes
T.L.F. : Textes littéraires Français

I - OUVRAGES DE REFERENCE

BOSSUAT (R.), Manuel Bibliographique de la Littérature française du Moyen Age, Melun, 1951. Supplément 1949-1953, reed. Nendeln/Liechtenstein, 1971. Second supplément (1954-1960), Paris, 1961. Troisième supplément (1960-1980), Paris, 1986.

CABEEN, (D.C.), A Critical Bibliography of French Literature, vol. 1, The Mediaeval Period, Syracuse, 1947.

DU PIN, (LE.), Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'Eglise romaine du XVI^e et du XVII^e s., Paris, 1718-1719, 2 vol.

KLAPP, (O.), Bibliographie der französischen Literaturwissenschaft, Francfort, 1956 et années suivantes.

RANCOEUR, (R.), Bibliographie de la Littérature française du Moyen Age à nos jours, Paris, 1953 et années suivantes.

II - SOURCES PREMIERES

1°) Le Texte des Mystères de la Passion en Français

A) Manuscrits et éditions cités

GREBAN, (A.), Le Mystère de la Passion, publié d'après le manuscrit de Paris... par Gaston PARIS et Gaston RAYNAUD, Paris, 1878.

RICHARD, (Jules Marie), Le Mystère de la Passion, texte du manuscrit 697 de la Bibliothèque Municipale d'Arras, Arras : Imprimerie de la Société du Pas de Calais, 1891. (réimpression, Genève : Slatkine, 1976).

MICHEL, (J.), Le Mystère de la Passion (Angers, 1486) édité par Omer JODOGNE, Gembloux, 1959.

Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur du manuscrit 1131 de la Bibliothèque Sainte Geneviève édité par Graham A. RUNNALLS, Genève, Paris, 1974.

B) Autres manuscrits et éditions, traductions, comptes-rendus et travaux de critique textuelle utiles

Le Mystère de la Passion d'Arnoul Greban, Edition critique par Omer JODOGNE, Bruxelles, 1965, 1983, 2 vol.

La Passion du Palatinus, mystère français du XIV^e siècle, édité par Grace FRANK, Paris, 1962.

COHEN, (G.), Le Livre de conduite du régisseur et le compte des dépenses pour le Mystère de la Passion joué en 1501, Paris, 1925.

SAINT-GIRONS, (C.), "Racine et l'amour maternel", in XVII^e siècle, 7-8, 1950, pp. 236.

LEBECHE, (R.), "La Passion d'Arnoul Greban" in Romania, 60, 1934, pp. 218-31.

PIETRESSON DE SAINT AUBIN, (P.) "La Passion de Nostre Seigneur Jésus Christ, mystère inédit du XVe siècle" in Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 85, 1924, pp. 310-22.

CHOCHEYRAS, (J.), "Les Editions de la Passion de Jean Michel au XVI^e siècle" in Romania, 87, 1966, pp. 175-193.

III - ŒUVRES ANCIENNES ET MEDIEVALES

A) Bible, apocryphes et liturgie

La Sainte Bible (Vulgate), Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, commencée sous la direction de L. Pirot, continuée sous la direction de A. Clamer, Paris, 1946-1964.

La Bible, trad. par CHOURAQUI (A.), Paris, 1974.

La Sainte Bible, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec par L. Segond, Paris, 1973.

Concordance de la Bible - Nouveau Testament, Paris, 1970.

Evangiles apocryphes traduits et présentés par F. QUERE, Paris, 1983.

L'Evangile de Nicodème. Les versions courtes en français et en prose, Genève, 1973.

L'Evangile de Pierre, éd. par L. VAGANAY, Paris, 1930.

ANDRIEU, (M.), Le Pontifical Romain au Moyen Age, Rome : Cité du Vatican, 1938-41 - 4 vol.

RABY (J.F.E), The Oxford Book of Medieval Latin Verse, Oxford, S.d.

B) Théologie, prédication, piété, histoire

ALETTI, (J.N.), HAULOTTE, (E.), LAMARCHE, (P.), MARTY, (F.), POUSSET, (E.), SESBOUE, (B.), THEOBALD, (C.), TRUBLE, (J.), VALIN, (P.), Le Canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques, Paris, 1990.

ANSELME, (Saint), Sancti Anselmi Cantuariensis Episcopi Opera Ommia, éd. F. S. SCHMITT, t.1, Seccovii, 1938, t.2-6, Edinburgi, 1946-61.

ANSELME de Cantorbéry, Pourquoi Dieu s'est fait homme ? Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes par R. ROQUES, Paris, 1963.

AUGUSTIN, (S.), Œuvres de Saint Augustin, Paris, 1937.

BERNARD (Pseudo) : H. BARRE, "Le Planctus Mariae attribué à Saint Bernard", in Revue d'ascétique et de mystique, 28, 1952, pp. 243-66.

Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, 1922 et années suivantes.

GERSON, (J.), Œuvres complètes, Paris, 1960 - 12 vol.

MIDRASH RABBAH translated in to English by Rabbi Dr. H. FREEMAN et M. SIMON, Londres, t.1, 1939, 3^e édition 1961 ; Midrash Rabbah, traduit de l'hébreu par B. MARUANI et A. COHEN-ARAZI, Lagrasse, t.1, 1987.

MIGNE, (J. P.), Patrologiae Latinae Cursus Completus.

RANULPHE DE LA HOUBLONNIERE (ou d'HOMBLIERES) : BERIOU (N.), La Prédication de Ranulphe d'Homblières : sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle, Paris, 1986.

THOMAS d'AQUIN (Saint), Somme théologique, traduction française, Paris, 1984-86, 4 vol.

C) Théâtre latin

YOUNG, (K.), The Drama of the Medieval Church, Oxford, 1933 - 2 vol.

D) Légendes hagiographiques

BAUM, (P.F.), "The Medieval Legend of Judas Iscarioth" in Publications of the Modern Language Association of America, 31, 1916, pp. 431-632.

RAND, (E.K.), Medieval Lives of Judas Iscarioth, pp. 305-316 in Anniversary Papers by Colleagues and Pupils of G.L. KITTEDGE, Londres, 1913.

DU MERIL, (E.), Poésies populaires latines du moyen âge, Paris, 1847.

RUTEBEUF, Le Miracle de Théophile, miracle du XIII^e siècle, éd. G. FRANK, Paris, 1925, 2^{ème} éd. 1949, éd. trad., intr. et notes par J. DUFOURNET, Paris, 1987.

La Vie de Sainte Marie Madeleine par personnages, éd. J. CHOCHÉYRAS et G.A. RUNNALS, Genève, 1986.

IV - ETUDES SUR LE THEATRE MEDIEVAL

ACCARIE, (M.), "Jean Michel, homme de théâtre : La suppression du prologue dans la Passion de 1486" in Le Moyen Age, 80, 1974, pp. 319-38.

Id., Le Théâtre en France au Moyen Age, t. 1, le Théâtre religieux, Paris, 1928.

Id., Le Théâtre religieux au Moyen Age (Des origines au XIV^{ème} siècle), Paris, [s.d.].

Id., Les Grands mystères des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, Paris, [s.d.].

Id., Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du Moyen Age, Paris, 1951.

Id., "Le Vocabulaire de la scénologie médiévale" in Zeitschrift für französische Sprache und literatur, 66, 1956, pp. 15-21.

Id., "Le Personnage de saint Joseph dans le Grand Mystère de la Passion d'Arnoul Greban", in Cahiers de Joséphologie (Montréal), 4, 1956, pp. 181-200.

Id., Etudes d'histoire du théâtre en France au Moyen Age et à la Renaissance, Paris, 1956.

AEBISCHER, (P.) "Fragments de moralité, farces et mystères retrouvés à Fribourg" in Romania, 51, 1925, pp. 511-527.

ANDRIEU DE LAVIGNE, Le Mystère de saint Martin, Genève, 1979.

- ANDRUS, (T.W.), The Devil on the Medieval Stage in France, PH. D. Thesis, Syracuse University, 1979 ; résumé in Tréteaux, 3, 1, 1981, pp. 47-81.
- ASHLEY, (K.), "The Bourgeois Piety of Marthe in the Passion of Jehan, Michel", in Modern Language Quarterly, 45, 1984, pp. 227-40.
- AUBAILLY, (J. Cl.), Le Monologue, le dialogue et la sottie : essai sur quelques genres dramatiques à la fin du moyen âge et au début du XVIe siècle, Paris, 1976.
- AUBERT-BOURBONNAUD (CH.), Contribution à l'étude de la fonction sociale du théâtre (Le mystère de la Passion et la société médiévale), thèse Aix-en-Provence, 1971.
- BERGER (B.D.), Le Drame liturgique de Pâques : liturgie et théâtre, Paris, 1976.
- BODEL, (J.), Le Jeu de S. Nicolas de Jean Bodel, Introduction. Edition. Traduction. Notes. Glossaire complet. Tables par A. Henry, Bruxelles, 3^{ème} éd. 1981.
- BONNEL, (J.K.), "The Serpent with a Human Head in Art and Mystery Plays" in American Journal of Archeology, 21, 1917, pp. 225-91.
- BORDIER, (J.P.), "Lectures du Palatinus" in Le Moyen Age, 80, 1974, pp. 439-82.
- Id., Jean Michel contre les Mystères ? A propos d'un livre récent, in Tréteaux, 3, 1981, pp. 35-42.

Id., Recherches sur le message théâtral des mystères de la Passion français (XIII^e-XVI^e siècles), Thèse pour le Doctorat d'Etat, IV vol., Paris, 1990.

CHAMPION (P.), Histoire poétique du XV^e siècle, Paris, t. 2, 1923.

CHOCHEYRAS (J.), Le Théâtre religieux en Savoie au XVI^e siècle, avec des fragments inédits, Genève, 1971.

COHEN (G.), "Le Thème de l'aveugle et du paralytique dans la littérature française", pp. 393-404 in Melanges... M. WILMOTTE, Paris, 1910.

CORNAGLIOTTI, (A.), "Apocryphes et mystères", pp. 67-78 in MULLER (G.R.), Le Théâtre au Moyen Age. Actes du deuxième colloque de la Société Internationale d'étude du théâtre médiéval, Alençon, 11-14 Juillet 1977, Montréal, 1981.

DAHAN, (G.), "Notes sur les prologues des drames religieux (XI^e-XIII^e siècles)" in Romania, 97, 1976, pp. 306-26.

Id., "Les Juifs dans le théâtre religieux en France du XII^e au XIV^e siècle" in Archives Juives, 13, 1977, pp. 1-10.

DEBAX (J.P.), "Descendance du Procès de Paradis Justice et Miséricorde dans le théâtre anglais du XVI^e siècle" in Atti del IV Colloquio... (cf. supra, s.n. CORNAGLIOTTI).

DURIEZ (G.), La Théologie dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge, Paris, 1914.

DUVIGAUD (J.), Sociologie du théâtre. Essai sur les ombres collectives, Paris, 1965.

FOXTON (C.), "Hell and the Devil in Medieval French Drama : Vision of Damnation or Hope for Salvation ?", pp. 71-9 in TAYLOR J.H. (ed.), Dies Illa. Death in The Middle Ages, Liverpool, 1984.

FRANK (G.), The Medieval French Drama, Oxford, 1954, 2ème ed. 1972.

Id., "Introduction to study of the Medieval French Drama" pp. 62-78 in Essays and Studies in honor of C. Brown, New York, 1940.

GALLAGHER (E.J.), "Sources and Secondary Characterization in the Sainte Geneviève Passion Nostre Seigneur" Neuphilologische Mitteilungen, 79, 1978, pp. 173-9.

GANGLER-MUNDWILLER (D.), "Les diableries nécessaires, le rôle des scènes diaboliques dans l'action des Mystères de la Passion" in Melanges J. LODS. I. Du Moyen Age au XVIème siècle, Paris, 1978.

Le Garçon et l'Aveugle, Jeu du XIIIème siècle, Paris, 1911, trad. J. DUFOURNET, Paris, 1982 ; éd. et trad. J. DUFOURNET, Paris, 1989.

GAUTHIER de COINCY, Les Miracles de Nostre Dame, Genève, 1955-69, 4 vol.

GAUVIN (CI), "Regards neufs sur le théâtre religieux anglais au Moyen Age" in Etudes anglaises, 25, 1972, pp. 3-18.

Id., "Les personnages dans le théâtre anglais du Moyen Age d'après le cycle de la ville de N. ou Ludus Coventiae" in Revue d'Histoire du Théâtre, 24, 1972, pp. 112-20.

GOODMAN (H.P.), Original Elements in the French and Germanic Passion Plays, Bryn Meawr, 1951.

GOMPertz (St), "La justice et l'écriture : transcendance et soumission dans le Mystère de la Passion d'Arnoul Greban", in La Licorne, Publication de la faculté des Lettres et des Langues de l'Université de Poitiers 1, 1976.

HOUVILLE (G. d'), "La mondanité et conversion de Marie Madeleine de Jehan Michel", in Revue des Deux Mondes, 8^{ème} série, 20, 1934, pp. 427-30.

HUNT, (T.), "The Unity of the Play of Adam (Ordo representacionis Ade)", in Romania, 96, 1975, pp. 368-88, 497-527.

JEANROY (A.), "Le Mystère de la Passion en France", in Journal des Savants, 63, 1906, pp. 476-92.

Id., "Le Théâtre religieux en langue française jusqu'à la fin du XIV^{ème} siècle", pp. 1-90 in Histoire littéraire de la France, t.39, 1959.

JODOGNE (O.), "Trois vies romancées dans la Passion de Jean Michel", in Revue des langues vivantes, 11, 1945, pp. 8-21, 65-73, 110-20.

Id., "Marie Madeleine pécheresse dans les Passions médiévales" in Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. van CAUWENBERG, Louvain, 1961.

Id., "La Structure des mystères français", in Revue belge de Philologie et d'Histoire, 42, 1964, pp. 827-42.

Id., "Le Théâtre médiéval et sa transmission par le livre" in Research Studies, 32, 1964, pp. 67-75.

Id., "Le Souci du peuple dans les mystères français", in Etudes classiques 37, 1969, pp. 338-50.

Id., "Le Théâtre au Moyen Age : recherches sur l'aspect dramatique des pièces", pp. 1-21 in STIECA S. The Medieval Drama. Proceeding of the Third Annual Congress of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Albany, 1972.

KONIGSON (E.), La Représentation d'un mystère de la Passion à Valenciennes en 1547, Paris, 1969.

Id., "Mythes des origines et romans familiaux dans les derniers mystères de la Passion français", in Revue d'Histoire du Théâtre, 24, 1972, pp. 121-30.

LAZARD (M.), "Enseignement et spectacle : La disputatio comme "scène à faire" dans le drame religieux du Moyen Age in Scripta Hieros Olymitana, 19, 1967 et pp. 126-51 in SACHS (A.) Studies in the Drama, Jerusalem, 1967.

Id., "Satan and Notre Dame : Characters in a Popular Scenario", pp. 1-14 in LACY N.J., A Medieval French Miscellany, Lawrence, 1972.

Id., "Les Diables, serviteurs et bouffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)" in Tréteaux, 1, 2, 1978, pp. 51-69.

LEBEGUE (R.), Le Mystère des Actes des Apôtres. Contribution à l'étude de l'humanisme et du protestantisme français au XVI^{ème} siècle, Paris, 1929.

Id., "La Tragédie religieuse en France. Les débuts, 1514-1573,
Paris, 1929.

Id., "La Vie d'un ancien genre dramatique, le mystère" in
Helicon, 2, 1939, pp. 216-24.

Id., "Etudes sur l'ancien théâtre français. I. Moyen Age, Renaissance, Baroque, Paris, 1977 : pp. 24-28 : "Fonctions de la quadruple rime chevauchante" ; pp. 29-42, "Le Problème du salut dans les mystères et dans les tragédies protestantes" ; pp. 43-52 : "Le Diable dans l'ancien théâtre religieux" ; pp. 55-59 : "Les personnages de la mythologie dans la Passion de Jean Michel".

Le Livre de la Passion, poème narratif du XIV^e siècle, Paris, 1930.

LYONS (W.H.), "Narrative and the Drama in medieval French", pp. 203-22 in IRESON (J.C.), Mc FARLANE I.D., REES (G.), Studies in French literature presented to H. W. LAWTON, New-York 1968.

MAZOUER (Ch.), "Dieu, Justice et Miséricorde dans le Mystère du Vieil Testament", in Le Moyen Age, 91, 1985, pp. 53-73.

MENAGE (R.), "La mesnie infernale dans la Passion d'Arnoul Greban", pp. 333-49. in Le diable au Moyen Age. Doctrine, problèmes moraux, représentations, Aix-en-Provence/Paris, 1979.

Miracles de Nostre Dame par personnages, Paris, 1876-93,
8 vol.

Le Mistere du Vieil Testament, éd. J. de ROTHSCHILD, Paris, 1878-91, 6. vol.

MUIR (L.R.), "The Trinity in Medieval Drama" in Comparative Drama, 10, 1975, pp. 116-20.

Le Mystère d'Adam (Ordo representacionis Ade), Genève, Paris, 1964.

NOOMEN (W.), "Passages narratifs dans les drames médiévaux français : essai d'interprétation", in Revue belge de Philologie et d'histoire, 36, 1958, pp. 761-85.

PAYEN (J. Ch.), "Théâtre médiéval et culture urbaine" in Revue d'Histoire du Théâtre, 35, 1983, pp. 233-50.

PETIT DE JULLEVILLE (L.), Histoire du théâtre en France. Les Mystères, Paris, 1880, 2 vol.

PFLAUM H. (PERI H.), "Les Scènes de juifs dans la littérature dramatique du moyen âge" in Revue des Etudes juives, 89, 1930, pp. 111-34.

REY-FLAUD (H.), Le Cercle magique. Essai sur le théâtre en rond à la fin du moyen âge, Paris, 1973.

Id., Pour une dramaturgie du moyen âge, Paris, 1980.

RUNNALLS (G.A.), Les Miracles de Nostre Dame par personnages. A Study of the Background and an Edition of the Fifteenth Miracle, Exeter, 1966.

Id., "Medieval Trade Guilds and the Miracles de Nostre Dame par personnages" in Medium Aevum 39, 1970, pp. 257-87.

- Id., "Le Théâtre à Paris et dans les provinces" in Le Moyen Age, 82, 1976, pp. 517-38.
- Id., "Medieval French Drama. A Review of Recent Scholarship" in Research Opportunities in Renaissance Drama 21, 1978, pp. 83-90.
- Id., "The Proces de Paradis Episode in Verard's Edition of the Mystère de la Vengeance" pp. 25-34 in Atti del IV Colloquio... (V. Supra, s.n. CORNAGLIOTTI).
- Id., "The Evolution of a Passion Play : La Passion de Semur" in Le Moyen Français, 19, 1986, La langue, le Texte et le jeu. Perspectives sur le théâtre médiéval. Actes du colloque international, University Mc Gill, pp. 163-202.
- SCHUMACHER (H.), "Les Eléments narratifs de la Passion d'Autun" in Romania, 37, 1908, pp. 571-93.
- SKEY (M.A.), "Herod the Great in Medieval European Drama" in Comparative Drama, 13, 1979-80, pp. 330-64.
- STICCA (S.), "The Planctus, Mariae and the Passion Play", in Symposium, 15, 1961, pp. 41-48.
- Id., "The Literary Genesis of the Latin Passion-Play and the Planctus Mariae. A New Christocentric and Marian Theology" pp. 39-68 in STICCA (S.), (ed.) The Medieval Drama, Albany, 1972.
- SURDEL, A.J., "La Représentation de la mort dans le théâtre religieux du XV^{ème} siècle et du début du XVI^{ème} siècle" in ERNST (G.), La Mort en toutes lettres. Actes du colloque organisé par le département de littérature comparée de l'Université de Nancy II, 2-4 octobre 1980, Nancy, 1983.

- Id. "Temps humain et temps divin dans la *Legenda Aurea* et dans les mystères dramatiques (XV^{ème} siècle)" in BELLENGER (Y.), *Le Temps et la durée dans la littérature au Moyen Age et à la Renaissance. Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Littérature du Moyen Age et de la Renaissance de l'Université de Reims* (novembre 1984), Paris, 1966.
- THIRY (Cl.), "Une Avocate inspirée ? Procula dans quelques Passions françaises" in *Le Moyen Français*, 11, 1982, pp. 54-88.
- THOMAS (A.), "Notice sur Eustache Mercadé" in *Romania*, 35, 1906, pp. 583-90.
- WADSWORTH Jr. (R.L.), "The bourreaux in Arnoul Gréban's *Mystère de la Passion*", in *Revue de Littérature Comparée*, 44, 1970, pp. 499-509.
- WARNING (R.), "Ritus, Mythos und geistliches Spiel" in *Poetica*, 3, 1970, pp. 83-114 in FUHRMANN (M.) *Poetik und Hermeneutik*, Munich, 1970.
- WILLIAMS (A.), *The Characterization of Pilate in the Townley Plays, East Lansing* (Mich.) : State College Press, 1950.
- YOUNG (K.), "Observations on the Origin of the Medieval Passion Play" in *Publications of the Modern Language Association of America*, 25, 1910, pp. 309-54.

V - ETUDES LITTERAIRES, HISTORIQUES ET THEOLOGIQUES

ARIES (PH.), L'homme devant la mort, Paris, 1977.

AYCOOK (A.), "The Mark of Cain" in LEACH Ed. et Aycook (A.), Structuralist Interpretations of Biblical Myths, Cambridge, 1983.

BASTIN (M.), Jésus devant sa Passion, Paris, 1976.

BENOIT (P.), "Le Procès de Jésus" in BENOIT (P.), Exégèse et théologie, t.3, Paris, 1970.

BLANGEZ (G.), "Destre et senestre, Miséricorde et Justice, un système de symboles" in Melanges de langue et de littérature françaises offertes à Pierre JONIN, Aix-en-Provence/Paris, 1979.

Id., "Le Diable dans le Ci-nous dit (La théorie des sièges de Paradis)" in Le diable au Moyen Age (V. Supra, s.n. MENAGE).

Id., "La Tradition Apocryphe dans le Ci-nous dit", pp. 355-64 in ROUSSEL, H., SUARD, Fr. (eds), Alain de Lille, Gautier de Châtillon Jakemart Gielee et leur temps, Lille, 1980.

BLUM (C.), La Représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance, Paris, 1987, 2 vol.

BOUGEROL (J.C.), La Théologie de l'espérance aux XIIe et XIIIe siècles, Paris, 1985.

BULTMANN (R.), Foi et Compréhension, tr. fr., Paris, 1967-70, 2 vol.

Id., Jésus : Mythologie et démythologisation, tr. fr., Paris, 1968.

BURNS (J.P.), "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory" in Theological Studies, 36, 1975, pp. 285-304.

CABROL (F.), "Descente aux enfers dans la liturgie" in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie, dirigé par F. CABROL et H. LECLERCQ, Paris, 1920-1953, 15 t.

Id., "Deus in adiutorium", in Ibid.

CAILLOIS (R.), Ponce Pilate, Paris, 1961.

CATAO (B.), Salut et Rédemption chez saint Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ, Paris, 1965.

CHENU (M.D.), La Théologie au XIIIème siècle, Paris, 1966.

CHOMARAT (J.), "Erasmus et le diable" in JONES-DAVIES (M.T.), Diabla, diables et diableries au temps de la Renaissance, Paris, 1988.

COHN (N.), Démonologie et sorcellerie au Moyen Age : fantasmes et réalités, trad. de l'anglais (Europe's Inner Demons), Paris, 1982.

CROUZEL (H.), "Les Fins dernières selon Origène", Londres, 1990.

DAHAN (G.), "L'Exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIème au XIVème siècle en Occident", in Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 49, 1982, pp. 21-89 et 50, 1983, pp. 5-68.

Id., "Quelques réflexions sur l'antijudaïsme chrétien au Moyen Age" in Histoire, Economie et Société, 2, 1983, pp. 355-66.

DE CLERCK (D.E.), "Droits du démon et nécessité de la Rédemption : saint Anselme et Anselme de Laon", in Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 13, 1946, pp. 150-84.

Id., "Droits du démon et nécessité de la Rédemption : Les écoles d'Abelard et de Pierre Lombard", in Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 14, 1947, pp. 32-64.

DELEHAYE (H.), Les Légendes hagiographiques, Bruxelles, 1955.

Id., Le Péché et la peur. La culpabilité en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles), Paris, 1983.

DURSTOOR (P.E.), "Legends of Lucifer in Early English and Milton" in Anglia, 54, 1954, pp. 213-68.

ELISSAGARAY (M.), La Légende des Rois Mages, Paris, 1965.

EMERSON (O.F.), "Legends of Cain, especially in old and Middle English" in PLMA, 21, 1966, pp. 831-929.

FRANK (G.), "Popular Iconography of the Passion" in PMLA, 46, 1931, pp. 333-340.

Id., "Saint Bonaventure et l'iconographie de la Passion" in Revue d'histoire franciscaine, 1, 1924, pp. 405-24.

Id., "La Passion dans la pensée française au moyen âge" in Revue des questions historiques, 120, 1934, pp. 145-67.

GERSON, (J.), Œuvre française, Œuvres complètes, Paris, t.VII 1 et 2, 1966-68, 2v.

GROS (G.), "Le Diable et son adversaire dans l'Advocacie Notre Dame, poème du XIV^{ème} siècle", pp. 237-58 in Le Diable au moyen âge (v. Supra, S.n. MENAGE).

HOLZ (F.), "La Valeur sotériologique de la Résurrection du Christ selon S. Thomas" in Ephémérides Theologicae Lovanienses, 23, 1953, pp. 609-45.

HUGON (E.D.), La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel, 2^e éd. Paris, 1924.

Id., "The Four Daughters of God. A textual Contribution" in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 48, 1981, pp. 287-316.

IMBERT (J.), Le Procès de Jésus, Paris, 1980 - 2^{ème} éd., 1984.

JANSSENS (H.), "Het mystere dei Verlossing II", in Leerboeken der Dogmatica, t. X, Bruxelles, 1931.

JUNGMANN (J.A.), Missarum Solemnia. Explication génétique de la Messe romaine, Paris, 1951-54, 3 vol.

KATZENELLEN BOGEN (A.), Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art : from Early Christian Times to the Thirteenth Century, Londres, 1939.

KELLY (H.A.), Le Diable et ses démons. La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui, Paris, 1978.

LAGRANGE (M.J.), "Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes ? Opinion des anciens écrivains ecclésiastiques" in Revue biblique, 9, 1912, pp. 504-32.

LECLERCQ (H.), "Deus in adiutorum", in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 4, 1920.

LECLERCQ (J.), L'Idée de la royauté du Christ au moyen âge, Paris, 1959.

LE GOFF (J.), La Naissance du Purgatoire, Paris, 1981.

LEITES (N.), Le Meurtre de Jésus, moyen de salut ? Embarras des théologiens et déplacements de la question, Paris, 1982.

LIFSCHITZ-GOLDEN (M.), Les Juifs dans la littérature française du moyen âge, New-York, 1935.

LUBAC (H. de), Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Paris, 1951-64, 4 vol.

MALE (E.), L'Art religieux du XIII^{ème} siècle en France, Paris, 1988.

Id., L'Art religieux de la fin du moyen âge en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration, Paris, 1969.

Id., L'Art religieux du XII^{ème} siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du moyen âge, Paris, 1953.

Id., Les Saints compagnons du Christ, Paris, 1958.

MANTOU (R.), "Le Thème des Quinze Signes du Jugement Dernier dans la tradition française", in Revue belge de Philologie et d'Histoire, 45, 1967, pp. 827-41.

MELLINKOFF (R.), "Caïn and the Jews" in Journal of Jewish Art, 6, 1979, pp. 16-38.

Id., The Mark of Caïn, Berkeley, 1981.

Id., "Judas' Red Hour and the Jesus" in Journal of Jewish Art, 9, 1982, pp. 31-46.

MICHEL (A.), "Purgatoire" in Dictionnaire de Théologie Catholique, 13, 1936 - col - 1163-1326.

MONNIER (J.), La Descente aux enfers, étude de pensée religieuse d'art et de littérature, Paris, 1905.

MUCHEMBLED (R.), Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles), Paris, 1978.

OHLY (Fv.), "Synagoga und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlichen Dichtung" in WILPERT (P.), Judentum im Mittelalter, Beiträge zum Christlich-jüdischen Gespräch, Berlin, 1966.

OWEN (D.D.R.), "The Vision of Hell. Infernal Journeys", in Medieval French literature, Londres, 1970.

OXENHAM (N.H.), Histoire du dogme de la Rédemption. Essai historique et apologétique avec une introduction sur le principe des développements théologiques, Paris, 1909.

PAYEN (J. Ch.), Le Motif du repentir dans la littérature médiévale des origines à 1230, Genève, 1967.

Id., "Pour en finir avec le diable médiéval, ou pourquoi poètes et théologiens du Moyen Age ont-ils scrupulé à croire au démon ?" in Le diable au Moyen Age... (V. Supra, S.n. MENAGE).

PEPIN (J.), Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris, 1958.

PERDRIZET (P.), Etude sur le Speculum humanae salvationis, Paris, 1908.

QUILLET (H.), "La Descente aux enfers" in Dictionnaire de Théologie Catholique, 4, 1920, coll. 565-619.

QUINN (E.C.), "The Quest of Seth for the Oil of Life", Chicago, 1962.

Id., "The Quest of Seth, Solomon's Ship and the Gril" in Traditio, 21, 1965, pp. 185-222.

RABELAIS, (F.), Œuvres complètes, Paris, 1962.

REAU (L.), Iconographie de l'art chrétien, Paris, 1955-58, 6 vol.

RIVIERE (J.), Le Dogme de la Rédemption : essai d'étude historique, Paris, 1905.

Id., Le Dogme de la Rédemption : étude théologique, Paris, 1914.

Id., Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen Age, Paris, 1934.

Id., "Rédemption" in Dictionnaire Catholique de Théologie, 13, 1937, col. 1912-2004.

RUSSELL (J.B.), Lucifer. The Devil in the Middle Ages, Londres, 1984.

SALY (A.), "Le Thème de la Descente aux enfers dans le "Credo" épique" in Travaux de Linguistique et de littérature, 7, 1969, pp. 47-63.

SAXER (V.), Le Culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge, Paris, 1959.

SCHLAUCH (M.), "The Allegory of Church and Synagogue" in Speculum, 14, 1939, pp. 448-64.

SCHMITT (J. Cl.), "Le Suicide au moyen âge", in Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, 31, 1976, pp. 3-19.

SERPER (A.), "Le Débat entre Synagogue et Eglise au XIII^{ème} siècle", in Revue des Etudes Juives, 123, 1964, pp. 307-33.

SICARD (D.), La Liturgie de la mort dans l'Eglise latine des Origines à la réforme carolingienne, Munster, 1978.

SIMON (M.), Vertus Israël. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425), Paris, 1948.

SNYDER (S.B.), The Paradox of Despair, Studies on the Despair. Theme in Medieval and Renaissance literatures, New York, 1963.

Id., "The Left Hand of God : Despair in Medieval and Renaissance Tradition" in Studies in the Renaissance, 12, 1965, pp. 18-59.

Speculum Humanae Salvationis, édité par J. Luiz et P. Perdrizert, Mulhouse, 1907.

TRAVER (H.), The Four Daughters of God. A Study of the Versions of this Allegory, with special Reference to these in Latin, French and English, Bryn Mawr, 1907.

TSUJI (S.G.), "Destruction des portes de l'Enfer et ouverture des portes du Paradis. A propos de l'illustration du Psaume 23.7-10 et du Psaume 117. 19-20" in Cahiers archéologiques Fin de l'Antiquité et Moyen Age, 31, 1983, pp. 5-33.

VERNET (F.), "Controverses avec les Juifs" in Dictionnaire de Théologie Catholique, 8, 1925, col. 1870-1914.

VIGNAUX (P.), "Nominalisme" in Dictionnaire de Théologie Catholique, 11, 1931, col. 718-83.

Id., Justification et prédestination au XIVème siècle. Dans Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, Paris, 1934- réimp. en 1981.

VINCENT-CASSY (M.), "Quelques réflexions sur l'envie et la jalousie en France au XIVème siècle" in MOLLAT M., Etudes sur l'histoire de pauvreté (Moyen Age - XVIème siècle), Paris, 1974.

Id., "L'Envie au Moyen Age" in Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, 35, 1980, pp. 253-71.

WANZEL (S.), "The Three Enemies of Man", in Medieval Studies, 29, 1967, pp. 47-66.

WILMART (A.), "Le Grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en Croix" in Revue bénédictine, 47, 1935, pp. 235-78.

WIRTH, (J.) L'Image médiévale. Naissance et développement, Paris, 1989.

ZINK (M.), La Prédication en langue romane avant 1300, Paris, 1976.

I N D E X

INDEX DES PERSONNAGES

- ABEL, 27, 52, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 232
ABIRON, 139
ABRAHAM, 114, 116, 171, 246, 247
ABTAROH, 52, 92
ADAM, 25, 27, 28, 29, 48, 52, 53, 64, 65, 68, 70, 71, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 86, 89, 95, 99, 105, 114, 117, 208, 214, 243, 244
ANNE, 131, 163, 170, 177, 178, 179, 180, 189, 190, 266
AUBERON, 30
AUBIN, 37, 39

BALAAM, 133
BANANIAS, 158, 180
BARABBAS, 155, 189, 190, 193
BEL ACCUEIL, 113
BENJAMIN, 19
BELZEBUTH, 52, 53, 61
BON LARRON, 89, 100
BONTE, 110

CAIN, 27, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 114
CAIPHE, 91, 164, 165, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 186, 189, 266
CANABEL, 91
CELIUS, 139
CENTURION, 268
CERBERE, 89
CESAR, 156
CHARLES D'ORLEANS, 113

CHERUBIN, 59, 60
CHEVALIER (Le), 113
CLEOPHAS, 255
COSTORIN, 138

DAVID, 19, 148, 248, 249
DIABOLUS, 25, 26, 34, 67
DIEU, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 40, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 76, 79, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 93, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 116, 120, 121, 123, 124, 127, 131, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 160, 161, 165, 168, 174, 183, 192, 197, 201, 206, 209, 219, 220, 222, 224, 225, 230, 236, 237, 238, 241, 246, 254, 270, 271, 273

ELIE, 94, 137, 145
ELIZABETH, 130, 131
EMILIUS, 174, 189
ENOCH, 94
EVE, 25, 26, 27, 28, 48, 52, 65, 67, 68, 72, 75, 86, 114, 208, 232, 243, 244
FAUSTULUS, 138
FEMME COURBEE (La), 134
FIGURA, 25, 27, 28
FILLE (La), 38

GABRIEL, 40, 60, 112, 129, 130, 132, 153, 224, 229, 232, 256
GAMALIEL, 148
GUIBOUR, 37, 39, 40

- GUILLAUME, 37
- HERODE, 19, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 174, 187,
188, 190, 217, 226, 266
- HERODIADE, 174
- JACOB, 114, 116
- JACQUES ALPHEY, 256, 258, 264
- JASPAR, 133
- JAYRUS, 144
- JEAN, 93, 174, 226, 227, 232,
252, 253, 254, 255, 257, 258
- JEAN BAPTISTE, 86, 93, 140, 167,
168, 174, 175, 202
- JEREMIE, 95
- JEROBOAM, 181, 187, 188, 189
- JESUS, 82, 85, 87, 89, 91, 94, 95,
97, 98, 99, 100, 108, 109, 122,
135, 137, 138, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 153,
154, 155, 156, 161, 162, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 190,
192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 202, 205, 208,
213, 217, 227, 228, 229, 234,
236, 237, 239, 245, 247, 249,
251, 252, 253, 254, 258, 259,
260, 261, 262, 264, 265, 267,
269
- JHEZABEL, 176
- JOATHAN, 158
- JOSEPH, 18, 19, 132, 133, 153,
157, 220, 227, 253
- JOSEPH D'ARIMATHIE, 91, 114,
251, 253, 259
- JUDAS, 48, 74, 79, 119, 140, 147,
166, 170, 172, 173, 181, 182,
183, 184, 185, 186, 209, 217,
234
- JULIE, 244
- JUSTICE, 47, 68, 78, 89, 110, 111,
115, 117, 118, 119, 120, 121,
123, 127, 139, 214, 240
- LAIEUIS, 91
- LAURENT, 40
- LAZARE, 48, 87, 88, 89, 139, 142,
171, 177, 218
- LONGIN, 100, 198
- LUCIFER, 52, 53, 60, 61, 62, 63,
64, 65, 66, 67, 70, 72, 75, 79,
92, 209, 211, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219
- MALCHUS, 170, 171, 173, 193
- MARDOCHEE, 178, 179, 181, 195
- MARIE, 12, 16, 112, 131, 132,
133, 217, 221, 224, 226, 227,
232, 240, 241, 252
- MARIE MADELEINE, 48, 100,
143, 252, 253, 254, 256, 258
- MARTHE, 183
- MATHIAS, 262
- MATTIEU, 221
- MICEAS, 138
- MICHEL, 60, 248
- MISERICORDE, 47, 68, 76, 77, 78,
79, 110, 111, 115, 117, 118,
119, 121, 122, 123, 124, 240
- MOISE, 116, 137, 145, 200
- NAASON, 176
- NAIM, 141
- NEPTALIN, 189

NICODEME, 229
NICOMEDE, 91, 144, 174, 227
NOTREDAME, 35, 36, 39, 40, 120,
129, 132, 146, 168, 220, 221,
222, 223, 224, 226, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 237, 238, 239, 240, 241,
242, 243, 245, 252, 253, 256
OCTAVANUS, 134
PAIX, 110, 111, 112, 118
PERE, (Le), 37, 115, 119, 120,
121, 122, 124, 126, 127, 146,
147
PERGALUS, 92
PEUPLE (Le), 113
PHARES, 139
PIERRE, 100, 169, 185, 200, 249,
252, 254, 255, 257, 258, 259,
262, 263, 265, 266, 267
PILATE, 119, 147, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 166,
186, 187, 188, 189, 190, 193,
199, 209, 210, 226, 227
PREMIER DE SIDON (Le), 157, 172
PREMIER PRINCE (Le), 163
PROCUA, 160
RABANUS, 174
RACHEL, 19
RAPHAEL, 60, 248, 257
RICHESSSE, 113
RUBEN, 189
SAGESSE, 113
SAINT ANDRIEUX, 256
SAINT BARTHOLOMEUS, 263
SAINT ESPRIT, 12
SAINT JACQUES, 145
SAINT MICHEL, 76, 89, 95, 224
SAINT PHELIPPE, 263, 264
SAINT THOMAS, 252, 256
SALMANAZAR, 139, 197
SALOME, 133
SAMARITAINE (La), 138
SAPIENCE, 76, 118
SARDINE, 159, 160
SATAN, 35, 61, 63, 68, 75, 76, 89,
96, 100, 207, 210, 211, 212,
215, 216, 218, 259
SENECHAL, 30
SERAPHIN, 59, 60
SETH, 77, 94
SIMEON, 91, 131, 132, 152, 240
SIMINIE, 171
TERVAGANT, 30, 32
THABILA, 138
TUBAL, 139, 144
VERITE, 10, 11, 118, 120
VIERGE (La), 130
YSMAEL, 138
ZEBEL, 133

INDEX DES THEMES

- ABAISSEMENT, 129, 146, 202
ABANDON, 176
ABRI, 177
ABUS DE POUVOIR, 205
ACCIDENT, 153, 203
ACCOMPLISSEMENT, 123, 125,
200, 217, 220
ACCUSATEUR, 187
ACCUSATION, 201
ACCUSE, 186, 188
ACTES, 12, 17, 27, 39, 55, 57, 70,
83, 102, 103, 117, 147, 168,
210, 219
ACTEUR, 14, 21, 22, 24, 51, 192,
204, 262
ACTION, 13, 18, 24, 25, 30, 35,
36, 40, 47, 51, 66, 74, 85, 86,
90, 94, 98, 104, 109, 112, 117,
122, 123, 125, 127, 128, 135,
139, 146, 147, 161, 166, 169,
182, 203, 205, 206, 207, 209,
210, 211, 214, 217, 219, 229,
235, 272, 273
ACTIVITE, 10, 20, 22, 30, 104,
206, 208, 211, 214, 216, 219
ADMIRATION, 143, 161, 242
ADVERSAIRE, 74, 165, 166, 186,
194, 219
AFFLICTION, 14, 198, 267
AGISSEMENT, 145, 150, 161, 165,
217, 218, 268
AGONIE, 184, 197, 224, 239
AGRESSION, 72, 79, 82
ALLEGORIE, 112, 113, 124
ALLEGRESSE, 228, 234
ALLIANCE, 17, 116
AME, 12, 35, 52, 80, 86, 87, 90,
91, 94, 105, 139, 140, 198,
199, 209, 211, 212, 213, 215,
218, 228, 270, 272
AMERTUME, 199, 243, 244
AMOUR, 25, 26, 28, 79, 106, 114,
115, 120, 124, 129, 141, 142,
143, 201, 202, 236, 240, 241,
243, 245, 246, 252, 253, 254,
257, 259, 264, 268
AMOUR MATERNEL, 225
AMOUR SPIRITUEL, 225
ANCIEN TESTAMENT, 27, 79, 84,
114, 132, 246
ANGE, 16, 18, 31, 53, 54, 55, 59,
60, 61, 62, 64, 65, 67, 70, 78,
79, 80, 81, 88, 103, 110, 112,
208, 214, 250, 252, 253, 258
ANGOISSE, 120, 121, 193, 222,
235, 238
ANNONCE, 116, 120, 133, 163,
226, 228, 233, 246, 250
ANNONCIATION, 129, 130, 210,
213, 220, 221, 229, 243
APOCALYPSE, 18, 54
APOTRE, 12, 86, 114, 145, 162,
168, 169, 173, 186, 221, 250,
254, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 262, 263, 265
APPARITION, 132, 134, 168, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 260, 264, 269
ARGUMENT, 114, 117, 124, 148,
155, 237, 240, 269, 270

ARMEE, 173, 182, 190
ARRESTATION, 165, 179, 182,
184, 196, 226, 230
ART, 10, 13, 14, 20, 35, 139
ASCENSION, 47, 83, 86, 91, 214,
216, 228, 250, 262, 272
ASSASSINAT, 178
ATROCITE, 191, 246
ATTACHEMENT, 158, 265
ATTRIBUTS, 113, 122
AU-DELA, 19, 20
AUTEUR, 20, 27, 29, 30, 38, 41,
42, 49, 50, 51, 59, 75, 85, 113,
122, 125, 129, 134, 139, 148,
154, 175, 182, 185, 192, 193,
199, 200, 207, 225
AUTORITE, 125, 180, 190, 192,
205
AVEUGLE GUERI, 171, 176
AVEUGLE NE, 48, 138, 139, 170

BAISER, 173, 182, 184
BANQUET, 174
BAPTEME, 166
BARBARE, 197
BARBARIE, 194
BEATITUDE, 61, 62
BENEFICIAIRE, 135, 138, 144,
251, 270
BERGERS, 16, 132
BETHANIE, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 226, 227
BETHLEEM, 220, 222
BIBLE, 15, 49, 54
BIEN, 25, 40, 56, 62, 64, 65, 66,
69, 70, 88, 105, 150, 154
BIENVEILLANCE, 59, 70
BLASPHEMATEUR, 193
BLASPHEME, 34, 177, 194
BONTE, 56, 88, 109, 110, 141
BOURREAUX, 191, 193, 195, 197,
205, 212, 226, 227
BRIGAND, 189

CALENDRIER LITURGIQUE, 151,
152
CALVAIRE, 121, 157, 194, 199,
212, 227
CAPTURE, 170, 173, 185
CATASTROPHE, 163, 218, 248
CELEBRATION, 12, 17, 22
CEREMONIE, 12, 14, 22, 23, 235
CERTITUDE, 215, 216, 217, 225
CHAGRIN, 242
CHAIR, 184, 199, 205, 271, 274
CHARITE, 40, 62, 124, 225
CHATIMENT, 53, 64, 80, 103,
159, 162, 163, 165, 170
CHEMIN, 139, 217
CHRETIEN, 12, 17, 30, 32, 102,
108, 137, 198, 258, 271
CHRIST, 12, 27, 52, 53, 74, 75,
79, 83, 88, 90, 91, 94, 98, 101,
107, 115, 123, 124, 128, 134,
141, 142, 145, 147, 149, 150,
170, 174, 177, 186, 190, 191,
193, 196, 198, 199, 200, 205,
206, 207, 209, 211, 212, 213,
215, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 223, 230, 231, 232, 234,
235, 236, 240, 245, 246, 247,
249, 250, 258, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275
CHRISTIANISME, 96, 204, 206

- CHUTE, 27, 53, 64, 67, 70, 74, 75,
79, 80, 81, 109, 111, 157, 160,
208, 214
- CIEL, 13, 17, 31, 54, 58, 67, 86,
95, 100, 109, 112, 117, 154,
220, 228, 271, 272
- CIERGE, 15, 24, 29
- CLOU, 195, 227
- COHORTE, 194
- COLERE, 104, 114
- COMBAT, 184, 201
- COMMUNAUTE, 11, 21, 29, 33,
99, 171
- COMMUNION, 13, 21, 22, 23, 51,
246
- COMPARUTION, 187, 189, 266
- COMPASSION, 110, 146, 224,
230, 232, 237, 239, 240, 241,
242, 263
- COMPLICE, 76
- COMPLOT, 170, 174, 182, 185,
186
- COMPLOTEUR, 181, 182
- COMPORTEMENT, 153, 191
- CONDAMNATION, 114, 154, 156,
170, 186, 189, 227, 230
- CONFESSION, 75, 100, 129, 249
- CONFLIT, 149, 154, 207
- CONFRERIE, 35, 36
- CONNAISSANCE, 205, 250, 257
- CONSEIL, 160, 170, 171
- CONSENTEMENT, 145, 169, 184,
225, 232
- CONSOLATION, 232, 241, 252
- CONSPIRATION, 172
- CONTROVERSE, 69, 141, 169,
171, 249
- CONVERSION, 139, 141, 142
- COQ, 267
- CORPS, 88, 90, 91, 94, 97, 99,
105, 113, 122, 139, 140, 194,
196, 198, 213, 226, 227, 252,
254, 258, 267, 268, 270, 272,
273, 274, 275
- COUPABLE, 39, 40
- COURAGE, 268
- CRAINTE, 149, 150, 153, 154,
162, 166, 189, 214, 218, 232,
242
- CREATEUR, 56, 57, 64, 65, 67, 84,
102, 103, 104, 105, 107
- CREATION, 10, 20, 29, 33, 42, 45,
48, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 62,
63, 64, 65, 75, 76, 78, 79, 80,
81, 88, 90, 102, 105, 106, 107,
109, 110, 111, 125, 208, 247
- CREATURE, 25, 33, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 67, 72, 104,
106, 119, 142, 201
- CRECHE, 133
- CRI, 197, 198
- CRIME, 39, 73, 82, 150, 152, 153,
172, 201
- CROISADE, 30, 31, 32
- CROIX, 18, 45, 84, 96, 97, 100,
128, 129, 137, 146, 161, 191,
193, 194, 195, 198, 199, 200,
205, 220, 224, 225, 227, 228,
242
- CROYANCE, 20, 29, 138
- CRUDITE, 120, 122, 152, 199
- CRUCIFIXION, 188, 198, 212, 220
- CULTE, 11, 13, 14, 22, 23, 33, 51
- DAMNATION, 123, 140, 148, 154,
157

- DAMNES, 63
DEBAT, 114, 115, 118, 126, 148, 229, 239
DECHIREMENT, 102, 236
DECISION, 194, 221
DECISION DIABOLIQUE, 217
DECISION DIVINE, 217
DECONVENUE, 186
DELIBERATION, 171, 174, 187
DELIT, 171, 201
DEMESURE, 165
DEMON, 35, 54, 63, 65, 88, 97, 141, 205, 209, 218
DENI, 79, 267
DENOUEMENT, 161, 214, 218
DEPART, 175, 221, 228
DEPLACEMENT, 169, 183
DESASTRE, 152, 153
DESCENTE AUX ENFERS, 214, 216, 219, 268
DESERT, 167, 168
DESESPoir, 27, 63, 72, 73, 229, 230
DESIR, 61, 68, 69, 71, 72, 185, 199
DESTIN, 36, 82, 87, 102, 164, 169, 213, 233
DEUIL, 142, 246, 263, 269
DEVOTION, 12, 14, 190, 225
DIABLE, 26, 27, 33, 35, 52, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 79, 86, 87, 88, 90, 95, 97, 100, 105, 111, 123, 135, 140, 148, 150, 156, 157, 159, 181, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 226, 261
DIABLERIE, 42, 203, 204, 205, 219
DIALOGUE, 14, 17, 18, 20, 25, 50, 153, 232, 234, 239, 240
DIDASCALIE, 24, 41, 43, 50, 86, 194, 195
DIEU CRAINT, 147, 154
DIEU HOMME, 128, 147
DIEU LE PERE, 222, 245, 248
DISCIPLE, 175, 184, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 267, 268
DISCOURS, 10, 13, 22, 28, 29, 52, 68, 75, 78, 79, 83, 149
DIVINITE, 12, 17, 32, 33, 56, 102, 108, 131, 136, 137, 138, 139, 142, 147, 170, 198, 233, 253, 257, 268, 270
DOCTEUR, 148, 170
DOCTRINE, 11, 13, 55
DRAMATISATION, 21, 24, 29, 75, 116
DRAMATURGE, 57, 63, 98, 126, 150, 170, 199, 211, 212, 224, 264
DRAME, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 36, 50, 52, 75, 85, 86, 117, 125, 126, 127, 162, 168, 193, 203, 206, 207, 210, 213, 214, 215, 219, 220, 231, 234, 235, 239, 241
DROIT, 117, 120, 187, 236, 238
EAU, 59, 198, 264
ECHEC, 150, 170, 173, 176, 178, 186, 245
ECRITURE, 11, 15, 21, 27, 116, 120, 124, 125, 127, 185, 222, 234, 240, 245, 268, 269, 272

- EFFICIENCE, 270, 271
EFFORT, 150, 156, 165, 189
EGLISE, 11, 14, 22, 23, 24, 32, 40,
100, 144, 161, 192, 205, 260,
262, 265
ELECTION, 262, 268
ELEMENT, 129, 139, 203
EMEUTE, 175
EMISSAIRE, 157, 210, 211
EMPEREUR, 134, 157, 160, 187
ENFANCE, 46, 49, 152, 220
ENFANT, 132, 134, 142, 150, 229,
236, 243
ENFER, 39, 42, 74, 87, 89, 90, 91,
92, 94, 96, 97, 98, 117, 204,
209, 210, 211, 212, 213, 218
ENNEMI, 165, 166, 170, 174, 175,
178, 182, 183, 185, 190, 200,
207, 213, 217, 233, 248
ENQUETE, 215, 216, 218
ENSEIGNEMENT, 171, 175
ENTREE MESSIANIQUE, 183
ENTREE TRIOMPHALE, 180, 183,
232
ENVIE, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 74,
79, 82, 105
EPILOGUE, 43, 45
EPISODE, 15, 17, 27, 48, 50, 67,
74, 83, 87, 97, 98, 113, 134,
152, 153, 176, 187, 188, 203,
204, 206, 207, 208, 209, 211,
215, 232, 243, 257
EPOQUE, 16, 30, 126, 148, 151,
190
EPREUVE, 225
ERRANCE, 227
ERREUR, 140, 164, 188
ESCORTE, 182, 193, 260
ESPACE, 29, 48, 86, 99, 109, 168,
182, 265
ESPERANCE, 14, 107, 125, 228,
229, 235, 241, 242, 267, 270
ESPOIR, 82, 92
ESPRIT, 13, 102, 104, 107, 182,
193, 199, 260, 265
ETERNITE, 18, 19, 88
ETRE, 57, 112, 145, 200, 259
EUCHARISTIE, 99, 100, 170
EVANGILE, 12, 36, 47, 48, 49, 97,
107, 136, 141
EVENEMENT, 22, 23, 42, 48, 52,
67, 75, 83, 96, 105, 114, 115,
128, 129, 137, 141, 147, 152,
156, 162, 166, 168, 169, 170,
202, 206, 208, 211, 212, 215,
216, 218, 227, 234, 240, 247,
249, 257, 264, 265, 268, 269,
271, 274
EXECUTION, 157, 171
EXEGESE, 246
EXEMPLARITE, 242, 270, 271
EXIGENCES, 116, 121, 122, 126,
159, 185
EXISTENCE, 19, 78, 106, 113, 268,
269, 271
EXORCISME, 96
EXPULSION, 169, 171
FAITS, 168, 169, 170
FATISTE, 48, 102, 113, 114, 115,
128, 130, 163, 193, 200, 246
FAUTE, 53, 63, 80, 100, 114, 119,
122, 123, 160, 163, 194, 238
FEMME, 26, 27, 29, 64, 68, 69,
70, 114, 132, 136, 156, 157,

- 158, 159, 209, 211, 218, 254,
258, 263
- FEMME ADULTERE, 176
- FEMME COURBEE, 176
- FETE, 11, 17, 183, 191, 246
- FETE DES FOUS, 204
- FEU, 40, 59, 70, 87, 88
- FIDELE, 12, 15, 17, 64, 80, 100,
247, 249, 252, 262, 270, 271,
273
- FIDELITE, 110, 125, 266
- FIGUIER, 180
- FIGURE, 66, 102, 113, 147, 150,
242, 245
- FILIATION, 108, 109, 130, 141,
145, 268, 275
- FILLE, 114, 115, 116, 141
- FILLE DE CANANEE, 135, 140,
262
- FILS, 47, 57, 121, 128, 137, 148,
151, 153, 168, 220, 221, 225,
227, 228, 232, 236, 237, 241,
242, 244, 245, 247, 248
- FILS DE DIEU, 136, 145, 161, 170,
176, 186, 194, 200, 202, 254,
268, 274
- FILS DE LA VEUVE, 141
- FLAGELLATION, 156, 189
- FOI, 11, 12, 14, 17, 19, 30, 33, 40,
94, 97, 99, 100, 129, 131, 132,
133, 136, 138, 139, 142, 144,
147, 229, 246, 247, 249, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257,
259, 260, 261, 262, 264, 265,
269
- FOLIE, 107
- FORCE, 61, 67, 96, 184
- FORGERON, 195
- FOULE, 145, 147, 155, 165, 178,
180, 189, 193, 197
- FUITE, 220
- FUREUR, 190, 197
- GALILEE, 174, 175, 187
- GENERATION, 78, 79
- GENEROSITE, 108
- GENESE, 52, 58, 59, 74, 84, 102,
148
- GENRE HUMAIN, 13, 14, 47, 128,
198, 247, 275
- GESTE, 19, 20, 23, 33, 47, 84,
100, 155, 160
- GETHSEMANI, 266
- GLOIRE, 66, 200, 202, 238, 250,
251, 269, 274
- GOLGOTHA, 162
- GOUFFRE, 157
- GRACE, 29, 61, 62, 80, 99, 100,
109, 124, 136, 187, 198, 227,
230, 258, 273, 274
- GUERISON, 134, 137, 139, 141,
169, 170, 171, 175, 209, 249,
261
- HAINES, 147
- HEROISME, 223
- HEROS, 85, 98, 101, 110
- HEURE DE LA PASSION, 223
- HEURE NOCTURNE, 226
- HISTOIRE, 10, 12, 13, 15, 20, 21,
22, 34, 41, 47, 52, 63, 80, 83,
84, 85, 96, 101, 104, 109, 125,
134, 203, 208, 217, 220
- HOMME, 11, 29, 32, 33, 53, 55,
61, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
72, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82,

- 84, 85, 87, 90, 94, 97, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 140, 141, 142, 145, 146, 154, 165, 172, 193, 200, 201, 202, 205, 208, 210, 212, 214, 215, 216, 218, 228, 235, 246, 250, 267, 268, 270, 273, 274, 275
- HOMME DE DIEU, 123, 134, 135, 182
- HONNEUR, 149, 161, 265
- HORREUR, 191, 193
- HUMAIN LIGNAGE, 114, 207
- HUMAINS, 116, 146, 211
- HUMANISATION, 126
- HUMANITE, 12, 75, 79, 90, 96, 98, 99, 161, 170, 185, 194, 198, 230, 239, 242, 243, 270, 271, 272, 273, 274, 275
- HUMILIATION, 161, 162, 165, 170, 186, 190, 194, 196, 197, 199, 230, 241, 246
- HUMILITE, 196, 202, 221, 230, 232, 265
- ICONOGRAPHIE, 97, 260
- IDEE JURIDIQUE, 205
- IDENTITE, 205, 215, 217, 223, 267
- IDOLATRE, 134
- IDOLATRIE, 133
- IGNOMINIE, 240
- IGNORANCE, 92, 188, 197, 205
- IMAGE, 16, 18, 96, 102, 105, 115, 124, 125, 129, 141, 143, 191, 206, 207, 246, 261
- IMMORTALITE, 105
- IMPIE, 105, 108
- IMPUISSANCE, 121
- INCARNATION, 33, 41, 47, 52, 56, 75, 81, 83, 111, 115, 124, 131, 133
- INCERTITUDE, 253
- INCIDENT, 188, 201
- INCORRUPTIBILITE, 191, 239
- INCREDULITE, 252, 259
- INDICES, 182, 203, 218
- INDIVIDU, 137, 222
- INDULGENCE, 123
- INJURE, 141, 193
- INJUSTICE, 154, 157
- INNOCENT, 19, 151, 154, 232
- INQUIETUDE, 166, 177, 180, 215, 219
- INSPIRATION DIVINE, 131
- INSTRUMENT, 190, 270, 272, 273, 274
- INTELLIGENCE, 262, 273
- INTERET, 154, 171, 191, 216, 219, 232
- INTERLOCUTEUR, 157, 172
- INTRONISATION, 109, 128
- INVASION, 30, 31
- JALOUSIE, 134, 147
- JARDIN DES OLIVIERS, 184, 252
- JERUSALEM, 136, 162, 169, 170, 175, 177, 179, 180, 181, 183, 189, 202, 226, 227, 229, 232, 233
- JEU, 10, 21, 22, 30, 31, 41, 43, 49, 74, 83, 113, 117, 125, 127, 187, 204, 212, 228
- JEUDI, 181, 182, 183, 185, 225
- JEUNE, 168

- JOIE, 193, 197, 243, 247
JOUR DES RAMEAUX, 176
JOUR DU SABBAT, 176
JOURNEE DU DIMANCHE, 180
JOURNEE DU LUNDI, 180
JOURNEE DU MARDI, 180, 181
JUDEE, 135
JUGE, 88, 102, 109, 114, 116,
117, 120, 121, 122, 123, 193,
226
JUGEMENT, 186
JUIFS, 47, 48, 74, 80, 136, 137,
138, 139, 143, 144, 148, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 162,
163, 169, 170, 171, 172, 174,
175, 176, 179, 180, 181, 182,
183, 187, 188, 189, 190, 198,
201, 202, 205, 217, 234, 251
JUIFS DE SIDON, 170, 172, 173,
186
JUIFS DE TYR, 170, 173
JUSTES, 87, 88, 91, 96, 105, 106,
107, 108, 109, 205
JUSTICE, 47, 98, 110, 116, 120,
123, 124, 126, 160, 193, 209,
238, 239, 240, 270
JUSTIFICATION, 193, 271

LAMENTATION, 19, 38, 221, 225,
226, 232
LANGAGE, 10, 11, 13, 17, 57,
107, 242
LAPIDATION, 201
LARRON, 194, 241, 242, 268
LAVAGE DES MAINS, 159
LEGENDE, 24, 30, 36, 85, 94
LEGISLATEUR, 126
LIBERATION, 77, 90, 94, 97, 98,
132, 189, 198, 253, 259, 269
LIBERTE, 25, 29, 49, 56, 63, 67,
107, 126, 185, 201
LIEU, 10, 16, 17, 24, 29, 32, 42,
75, 78, 79, 86, 92, 95, 98, 99,
102, 126, 128, 133, 144, 180,
182, 191, 198, 201, 209, 211,
217, 218, 234, 239, 241, 257,
273
LIGNAGE, 75, 77, 99
LIMBES, 43, 52, 74, 75, 80, 84,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95,
98, 174, 205, 214, 263
LITANIE, 221
LITTERATURE, 10, 13, 36, 126
LITURGIE, 11, 17, 20, 21, 22, 23,
94
LOGIQUE, 138, 166
LOI, 28, 29, 70, 87, 100, 103,
105, 126, 132, 157, 161, 162,
172, 174, 176, 180, 193, 197,
200, 201, 202, 220, 234, 250
LOUANGE, 60, 61
LUMIERE, 124, 173, 182, 202,
234
LUNDI, 181
LUTTE, 113
LYRISME, 241

MAGES, 149, 151
MAGIE, 201
MAIN, 154, 157, 160, 187, 188,
189
MAITRE, 114, 124, 128, 173,
264, 265, 267
MAL, 25, 65, 66, 67, 69, 96, 105,
107, 140, 150

- MALADIE, 140, 148, 171, 177
MALEDICTION, 26, 116, 170, 180,
198
MALENTENDU, 200, 233
MALHEUR, 33, 66, 160, 162, 230
MANIFESTATION, 11, 14, 56, 67,
115, 140, 209, 269
MANŒUVRE, 170, 180, 182
MARCHAND DU TEMPLE, 169
MARCHE, 173, 181, 182
MARDI, 181
MARI, 28
MARIAGE, 28
MARTYRE, 202
MASSACRE, 19, 31, 32, 150, 151,
152, 217
MATERNITE, 229, 243
MATIERE INFERNALE, 209
MAUVAIS LARRON, 212
MEDITATION, 94, 154
MENACE, 156, 157, 159, 173,
189, 201, 218, 235
MENTALITE, 116, 126
MERCREDI, 181
MERE, 39, 130, 220, 223, 228,
232, 233, 237, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 245
MERITE, 73, 80, 123
MESSAGE, 21, 27, 84, 85, 86, 129,
132, 158, 191, 253
MESSE, 11, 12, 23, 40, 192
MESSIANIQUE, 141
MESSIANITE, 249
MESSIE, 27, 131, 141, 142, 143,
145, 148, 165, 197, 200, 265
MINISTERE PROPHETIQUE, 202
MIRACLE, 13, 29, 31, 33, 35, 36,
40, 42, 47, 48, 50, 56, 131,
134, 135, 136, 137, 138, 141,
142, 143, 144, 147, 171, 188,
193, 198, 201, 261, 272, 273,
274
MIRACULE, 139, 170, 220
MISERE, 73, 142
MISSION, 124, 130, 143, 165,
167, 181, 201, 202, 210, 211,
212, 213, 215, 216, 217, 224,
228, 264, 269, 271
MONDE, 11, 13, 17, 20, 126, 247,
272
MONDE INFERNAL, 211, 212, 216,
219
MOQUERIE, 195
MORT, 23, 27, 39, 41, 44, 47, 48,
74, 79, 82, 85, 86, 87, 91, 93,
94, 96, 97, 98, 99, 100, 105,
106, 107, 112, 115, 122, 128,
140, 142, 144, 146, 147, 153,
154, 156, 161, 162, 166, 167,
168, 169, 171, 174, 175, 183,
186, 189, 191, 192, 193, 195,
198, 199, 201, 205, 212, 213,
218, 222, 225, 227, 228, 229,
230, 232, 242, 243, 244, 246,
247, 250, 255, 257, 259, 267,
268, 269, 271, 272
MORT-RESURRECTION, 128, 161,
166, 169
MOYEN AGE, 12, 20, 125, 127,
134, 223, 235
MYSTERE, 11, 13, 14, 20, 23, 41,
42, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 74,
77, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
90, 91, 96, 99, 100, 108, 115,
116

- NAISSANCE, 41, 79, 129, 133, 147, 148, 149, 151, 152, 232, 271, 272
- NARRATOLOGUE, 166
- NATIVITE, 16, 151, 215, 220
- NATURE, 20, 69, 70, 72, 77, 101, 123, 124, 125, 129, 205, 241, 242, 243, 254, 275
- NATURE DIVINE, 198
- NATURE HUMAINE, 198, 229, 230, 238, 240
- NECESSITE, 118, 122, 127, 200, 222, 230, 232, 233, 235, 236, 240
- NOEL, 15, 16
- NOUVEAU TESTAMENT, 12, 108
- NUIT, 182, 226
- OBEISSANCE, 28, 113, 130, 222, 225, 233, 236
- OBSESSION, 124
- OBSTACLE, 166, 174, 186, 188, 215, 216, 245
- OBSTRUCTEUR, 166
- ŒUVRE, 14, 17, 175, 207, 208, 211, 215, 220, 245, 259
- OFFENSE, 73, 124,
- OFFENSIVE, 217
- OFFERTOIRE, 11
- OFFICE, 14, 15, 17, 18. 20, 29
- OFFICIER, 157
- OFFRANDE, 27, 33
- OMNISCIENCE, 185
- OPINION PUBLIQUE,
- ORGANISATION, 85, 94, 97, 209
- ORGUEIL, 60, 61, 65, 68, 72, 73, 75
- ORGUEILLEUX, 198
- ORIGINES, 75, 77, 78, 79, 80, 82
- OS, 196
- OUTRAGE, 193
- OUVRAGE, 103
- PAIEN, 97, 139, 148
- PAIN, 170, 185, 255
- PAIX, 100
- PAPE, 260, 266
- PAQUE, 15, 173, 175, 180, 181, 182, 272
- PARADIS, 27, 54, 64, 67, 70, 75, 77, 78, 87, 89, 91, 94, 95, 97, 99, 109, 116, 204, 207, 214
- PARADOXE, 128, 138
- PARALYTIQUE, 136, 139, 169, 170, 171, 175, 249
- PARDON, 27, 129, 220, 258
- PAROLE, 19, 20, 62, 84, 108, 145, 146, 147, 159, 169, 202, 221, 234, 252, 255
- PAROXYSMES (PAROXISME), 190, 200
- PASSION, 12, 40, 42, 45, 47, 48, 51, 52, 66, 74, 83, 85, 87, 91, 92, 97, 102, 108, 121, 122, 124, 126, 132, 134, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 155, 166, 167, 183, 184, 185, 193, 199, 200, 201, 202, 207, 211, 212, 214, 215, 216, 219, 220, 222, 224, 232, 234, 237, 238, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 255, 259, 267, 268, 269, 270, 274
- PATERNITE, 103, 108, 109
- PATHETIQUE, 15, 17, 122

- PATRIARCHE, 52, 84, 87, 90, 91, 92, 94, 124, 198, 263
- PECHE, 29, 60, 62, 63, 65, 69, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 87, 89, 90, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 111, 113, 115, 120, 123, 124, 128, 135, 140, 193, 198, 199, 216, 220, 238, 261, 265, 266, 270, 271, 272
- PECHEUR, 70, 74, 75, 87, 88, 100, 106, 124, 198
- PEINE DE MORT, 201
- PELERIN, 255, 259
- PENITENCE, 99, 100
- PENSEE MACABRE, 152
- PENTECOTE, 46, 47, 77, 214, 262
- PERE, 27, 57, 116, 118
- PERFECTION, 56, 60, 64
- PERIPETIE, 85, 86
- PERSONNAGE, 15, 18, 20, 25, 35, 40, 48, 50, 80, 83, 102, 112, 113, 114, 119, 122, 123, 124, 127, 134, 153, 203, 206, 208, 210, 264
- PERSONNIFICATION, 110, 112
- PERTE, 218
- PEUPLE, 100, 114, 132, 148, 162, 164, 165, 173, 189, 190, 193
- PEUR, 234, 266, 267
- PHARISIEN, 169, 175, 176, 177, 181, 234
- PITIE, 132, 141
- PLAIES, 194, 259
- PLAINTE, 94, 221, 229, 232, 242
- POISON, 205
- POPULARITE, 148, 174, 175, 186, 241
- PORTES DE L'ENFER, 218
- POTENTIA ABSOLUTA, 238
- POTENTIA ORDINATA, 238
- POUVOIR (Pouvoir), 113, 120, 122, 142, 149, 154, 157, 161, 177, 190, 193, 237, 247, 271
- PRECAUTION, 150, 153, 157, 160, 173, 183, 188, 268
- PRECHE, 169, 179
- PRECURSEUR, 131, 174, 202
- PREDICATEUR, 63, 84, 86, 107
- PREDICATION, 12, 48, 139, 141, 142, 143, 144, 167, 170, 173, 174, 175, 180
- PRETOIRE, 226, 227
- PRETRE, 16, 34, 91, 155, 160, 161, 163, 184, 189, 193, 234, 266
- PREUVE, 254, 255, 256, 257, 259
- PREVOST, 186, 194
- PRIERE, 11, 39, 84, 92, 133, 168, 239, 253, 255, 256
- PRINCE, 132, 138, 170, 173, 174, 181, 187, 189, 190, 199, 265
- PRISON, 92, 253
- PRISONNIER, 87, 90, 97
- PROCES, 40, 77, 91, 109, 110, 111, 115, 119, 122, 123, 158, 170, 171, 186, 190, 193, 207
- PROCES DE PARADIS, 116, 117, 176, 214, 239
- PROCUREUR, 155, 160, 188
- PRODIGE, 133, 137, 138, 141, 147
- PROGRES, 129, 172
- PROJET, 150, 163, 212
- PROLOGUE, 30, 31, 43, 48, 59, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 99, 112, 122, 200, 249, 262

- PROMESSE, 76, 77, 116, 132, 136, 146, 266
PROPHETE, 27, 45, 137, 138, 153, 169, 201
PROPHETIE, 79, 91, 94, 125, 133, 141, 148, 150, 153, 154, 156, 158, 162, 168, 191, 199, 202, 240, 241, 247, 266, 267, 269
PROVIDENCE, 17, 109
PRUDENCE, 179, 180, 185
PUBLIC, 22, 27, 83, 86, 97, 172, 192, 203, 235, 237 242
PUISSANCE, 26, 35, 90, 108, 109, 129, 132, 134, 137, 141, 142, 145, 185, 238, 245, 246, 270, 272, 274, 275
PUNITION, 70, 79, 103, 111
PURIFICATION, 202, 220

RACHAT, 99, 125, 214, 219, 239
RAILLERIE, 197
RAISON, 72, 73, 150, 187, 203, 273
RAISONNEMENT, 85, 172
RANCCEUR, 121
REBELLION, 62, 77, 79, 80, 156
RECIT, 15, 54, 67, 76, 79, 87, 91, 100, 128, 151, 159, 166, 169, 252
RECITANT, 14, 83, 84
RECOMPENSE, 105, 123, 254, 264
RECONCILIATION, 111, 112, 122
REDEMPTION, 13, 22, 23, 47, 70, 75, 77, 79, 82, 90, 91, 94, 96, 98, 109, 111, 116, 118, 123, 124, 128, 168, 185, 189, 205, 208, 214, 217, 218, 238, 268, 269, 271
REFUS, 147, 240
REGENERATION, 273
REGRET, 228
RELIGION, 10, 11, 21, 32, 33, 79, 265
RELIQUES, 33
REMANIEURS, 49, 75
REMISSION, 123, 270, 271, 272
RENIEMENT, 100, 265, 266
RENONCEMENT, 98, 188
REPENTIR, 34, 63, 70, 100
REPRESENTANT, 190, 194
REPRESENTATION, 10, 11, 12, 20, 31, 36, 41, 42, 43, 50, 51, 59, 82, 83, 85, 88, 97, 98, 99, 102, 108, 113, 116, 125, 128, 141, 183, 191, 192, 193, 201, 204, 220, 260
REPROCHES, 170, 231, 233
REQUETE, 118, 120, 124, 237, 240
RESISTANCE, 68, 120, 231
RESPONSABILITE, 151, 153, 154, 156, 157, 187, 198, 214, 245
RESURRECTION, 23, 24, 41, 42, 45, 48, 83, 86, 90, 91, 92, 94, 95, 138, 139, 141, 144, 169, 177, 209, 216, 218, 228, 229, 234, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 263, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274
RETRAITE, 173, 182
REVELATION, 102, 105, 108, 128, 129, 131, 133, 134, 165, 200, 201, 202, 250, 274
REVOLTE, 72, 73, 80, 147, 153, 220, 222, 229, 230

- RITE, 14, 16, 21, 22, 23, 192
RITUEL, 16, 22, 191
RIVAL, 149, 153, 205
ROI, 30, 31, 32, 126, 133, 147,
149, 151, 152, 153, 154, 156,
188, 190, 234
ROLES, 41, 203, 207, 208, 211,
216, 219, 221, 239
ROMAINS, 199
ROYAUTE, 133, 137, 138, 147,
149, 153
RUINE, 162
- SACRIFICATEUR, 70
SAGESSE, 223
SAINTES FEMMES, 181, 227, 253,
254, 260
SAINTS, 13, 87, 89
SALUT, 11, 12, 28, 96, 97, 99,
100, 102, 107, 109, 110, 111,
113, 116, 137, 139, 165, 185,
216, 235, 257, 268, 269, 270,
271, 272, 273
SANCTIFICATION, 272, 273
SATISFACTION, 63, 83, 115, 123,
124, 189, 191
SAUVEUR, 83, 97, 100, 170, 171,
214, 235, 254, 264, 271
SAVOIR, 21, 83
SCANDALE, 165, 193, 199, 200
SCENE, 13, 15, 18, 21, 24, 25, 29,
34, 36, 37, 49, 75, 86, 92, 94,
97, 99, 102, 104, 113, 117,
120, 122, 125, 128, 129, 130,
134, 144, 145, 146, 147, 154,
177, 187, 191, 193, 197, 203,
207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218,
219, 226, 229, 233, 239, 242
SCHEMA NARRATIF, 52, 100
SCRIBES, 132, 169, 175, 176
SECRET, 170, 172, 175, 186
SECRET MESSIANIQUE, 141, 219
SEIGNEUR, 28, 32, 87, 109, 198,
199, 247, 252, 253, 264
SEMAINE SAINTE, 181, 208
SENSIBILITE, 193, 199
SENTENCE, 69, 154, 159, 187, 188
SENTIMENT, 19, 21, 35, 69, 121,
198, 222, 228, 234, 236, 241,
245
SEPULCRE, 91, 228
SERMON, 84, 85, 111, 140, 169,
170, 171, 172, 174, 179, 205,
206
SERPENT, 26, 54, 67, 70, 75, 114
SERVICE, 60, 61
SIDON, 169, 189
SOCIETE, 10, 11, 32
SOLDAT, 178, 268
SOUFFRANCE, 81, 90, 100, 124,
139, 140, 146, 168, 185, 190,
192, 193, 197, 198, 199, 202,
220, 223, 225, 232, 234, 235,
240, 265
SOUMISSION, 25, 28, 121, 127,
130, 220, 221, 222
SOVERAIN, 30, 122, 126
SOVERAINETE, 118, 168
SPECTACLE, 15, 23, 42, 46, 74,
84, 85, 102, 113, 121, 191,
192, 194, 195, 196, 269
SPECTATEUR, 17, 20, 21, 22, 23,
27, 30, 41, 42, 45, 51, 79, 84,
86, 90, 99, 114, 125, 126, 134,

- 154, 165, 167, 173, 177, 199,
227, 239, 262
- SPIRITUALITE, 265, 269
- SUBTILITE, 172, 176, 185
- SUICIDE, 73, 148, 150, 153, 154,
209
- SUPPLICATION, 124, 240, 241
- SUPPLICE, 39, 198
- TACTIQUE, 170, 175, 179
- TEMOIGNAGE, 215, 216, 255,
256, 262, 269
- TEMOIN, 113, 134, 138, 139, 143,
144, 177, 186, 193, 212
- TEMPLE, 131, 148, 152, 162, 178,
179, 180, 181, 201
- TEMPS, 18, 19, 48, 83, 98, 100,
104, 109, 125, 126, 145, 148,
152, 180, 182, 183, 226, 273
- TENDRESSE, 37, 241
- TENTATEUR, 26, 75
- TENTATION, 26, 67, 68, 76, 167,
184, 209, 211, 212, 213, 217,
222, 266
- TERRE, 12, 58, 59, 64, 102, 103,
109, 112, 128, 174, 184, 195,
211, 218, 240, 248, 250
- TERREUR, 153, 154
- TEXTE, 11, 14, 15, 17, 18, 20, 24,
27, 29, 42, 44, 45, 54, 70, 74,
76, 85, 116, 123, 124, 135,
142, 191, 192, 209, 210, 219,
222, 244, 246, 267
- THEATRE, 10, 11, 13, 14, 17, 20,
21, 22, 23, 24, 29, 32, 43, 45,
100, 191, 192, 199, 207, 211
- THEOLOGIE, 51, 54, 66, 113, 115,
116, 124, 192
- THEOLOGIEN, 57, 62, 63, 66, 70,
110
- THEORIE, 97, 191, 205
- TOMBEAU, 19, 87, 141, 218, 228,
229, 239, 252, 253, 254, 256,
268
- TORTURE, 241, 268
- TOURMENTS, 193, 194, 198, 199,
200, 202, 225, 228
- TRADITION, 11, 14, 15, 19, 30,
31, 42, 46, 83, 110, 111, 113,
163, 258, 274
- TRAGEDIE, 14
- TRAHISON, 166, 170, 182, 183,
186
- TRAITRE, 170, 183
- TRANSCENDANCE, 108, 122, 127,
230, 231
- TRANSFIGURATION, 145, 168
- TRANSGRESSION, 103
- TRIBUNAL, 109
- TRINITE, 12, 37
- TRISTESSE, 68, 242
- TROPE, 15
- TROUPE, 173, 182
- TYRAN, 148
- UNION, 126, 146
- UNITE, 219
- UNIVERS, 113
- VAINQUEUR, 91
- VALEUR, 10, 18, 19, 20, 23, 28,
29, 71, 194, 202
- VANITE, 149, 150, 157
- VENDREDI, 226
- VENDREDI SAINT, 176, 225
- VENGEANCE, 157

VERBE, 90, 146, 198, 270
VERITE, 20, 21, 27, 97, 102, 110,
128, 138, 146, 165, 232, 235,
242, 247, 250, 251
VERTU, 47, 60, 69, 111, 112, 113,
164, 214, 272
VEUVE, 142, 244
VICES, 73, 113
VICTIME, 74, 75, 92, 97, 150,
157, 165, 166, 192, 205, 247
VICTOIRE, 75, 84, 90, 97, 216
VIE, 12, 13, 21, 23, 28, 29, 41,
43, 44, 46, 47, 48, 71, 79, 83,
86, 87, 90, 99, 105, 106, 108,
114, 143, 148, 150, 152, 154,
165, 200, 201, 211, 244, 246,
249, 267, 270, 271, 274
VIE PUBLIQUE, 129, 134, 140,
143, 147, 166, 208, 220, 261
VIERGE, 128, 134, 222, 226, 228,
229, 241
VIOLENCE, 73, 191, 196, 240
VOCIFERATION, 188, 226
VOLONTE, 66, 103, 105, 106, 114,
116, 118, 119, 120, 122, 126,
127, 153, 166, 172, 183, 195,
197, 199, 202, 206, 211, 220,
222, 223, 228, 229, 231, 232,
235, 236, 238, 245, 274
VOULOIR, 73, 222, 233, 235
VRAISEMBLANCE, 23, 242
VULGATE, 16.