

# Le salut par la grâce au XIII<sup>e</sup> siècle Une lecture de la *Vita de Margareta contracta* en regard de Mechthild de Magdebourg

Waltraud Verlaguet

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES** 2023/3 (TOME 98), PAGES 321 À 341  
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.983.0321

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2023-3-page-321.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**Le salut par la grâce au XIII<sup>e</sup> siècle  
Une lecture de la *Vita de Margareta contracta*  
en regard de Mechthild de Magdebourg**

*Frère Jean, dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle, a écrit la Vita de Margareta contracta, recluse à Magdebourg, contemporaine de Mechthild de Magdebourg. La vie de Margareta n'est que souffrance. Jean décrit avec admiration la spiritualité de sa protégée qui développe l'idée du salut par la grâce seule – trois siècles avant la Réforme. En comparant la Vita aux écrits de Mechthild, Waltraud VERLAGUET\* met en évidence la singularité de Margareta. Les références au mérite ne sont pas absentes pour autant. Sont-elles à mettre au crédit de frère Jean seul qui aurait eu du mal avec les conceptions trop extrêmes de Margareta ? La question reste ouverte.*

Un texte étonnant du XIII<sup>e</sup> siècle défend la rédemption par la grâce seule.

---

\* Waltraud VERLAGUET est médecin et docteur en théologie protestante. S'intéressant aux liens entre langage et image, elle travaille essentiellement sur la mystique allemande du XIII<sup>e</sup> siècle ainsi que sur le cinéma. Elle est rédactrice en chef de la revue *Vu de Pro-Fil* et webmaster du site [www.pro-fil-online.fr](http://www.pro-fil-online.fr).

Frère Jean, dominicain de cette époque à Magdebourg, raconte la vie de Margareta contracta<sup>1</sup>, une handicapée (la plupart des auteurs la désignent comme paralysée, mais cela cadre mal avec les symptômes décrits ; on pourrait plutôt penser à une maladie des os ou du cartilage) qui s'est engagée à l'âge de douze ans comme recluse et dont il se présente comme le confesseur. En l'absence d'autres témoins, il est impossible de décider du degré d'historicité et de la personne et de sa vie. Nous laisserons donc de côté la question de savoir si les réflexions transmises ici sont celles de Margareta ou celles de frère Jean, qui aurait pu prendre cette *Vita* comme prétexte plus ou moins fictif pour rédiger un traité théologique audacieux, même si certains accents de sa confession personnelle semblent plutôt invalider cette thèse.

Le manuscrit le plus ancien date de 1270 : Jean a donc dû rédiger ce texte avant cette date. Une édition critique en a été publiée en 1992 par Paul Gerhard Schmidt<sup>2</sup>. Bardo Weiss en livre une étude en 1995, dans laquelle il place l'écrit dans son contexte et en analyse le contenu<sup>3</sup>. Gertrud Jaron Lewis et Tilman Lewis ont publié une traduction en anglais en 2001<sup>4</sup>.

En soixante-dix chapitres, Jean décrit l'évolution de Margareta depuis son enfance jusqu'à l'âge où elle atteint une grande sérénité d'âme, en passant par les phases traditionnelles de la purification, de l'illumination et de la perfection. Margareta a dû endurer toute sa vie de grandes souffrances, décrites dans des passages hauts en couleurs. Elle était incapable de travailler et de subvenir à ses besoins. Dans la ligne de l'*imitatio Christi*, elle interprète sa souffrance comme voulue par Dieu, son travail sur terre consistant à la transformer en louange pour Dieu, alors que chaque consolation qu'elle reçoit de Dieu augmente sa souffrance dans une spirale passant et repassant toujours par les mêmes étapes en en approfondissant le sens. Jean laisse entendre qu'elle est morte jeune, à l'âge du Christ.

Certaines notions déployées dans ce texte ressemblent étrangement à celles de sa contemporaine, Mechthild de Magdebourg<sup>5</sup>. Dans l'hypothèse où il ne

<sup>1</sup> Frère JEAN O.P., *La vie de Margareta contracta. Une recluse du XIII<sup>e</sup> siècle*, trad. Waltraud Verlaguet, Grenoble, Jérôme Million, 2023.

<sup>2</sup> JOHANNES VON MAGDEBURG O.P., *Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts*, éd. Paul Gerhard Schmidt, Leipzig, Benno, 1992 [ci-après *VMC*].

<sup>3</sup> Bardo WEISS, *Margareta von Magdeburg, eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Ferdinand Schöningh, 1995.

<sup>4</sup> FRIAR JOHANNES O.P. OF MAGDEBURG, *The Vita of Margaret the Lame, a Thirteenth-Century German Recluse and Mystic*, trad. et comm. Gertrud Jaron Lewis et Tilman Lewis, Toronto, Peregrina, 2001.

<sup>5</sup> MECHTHILD DE MAGDEBOURG, *La lumière fluente de la Divinité*, trad. Waltraud Verlaguet, Grenoble, Jérôme Million, 2001 [ci-après *LFD*]. Le texte original est cité d'après l'édition critique de Hans NEUMANN, Gisela VOLLMANN-PROFE, *Mechthild von Magdeburg. « Das fließenden Licht der Gottheit »*, Munich/Zurich, Artemis, t. I (texte), 1990 ; t. II (commentaire), 1993 [ci-après *FLG*].

s'agirait pas d'une fiction littéraire, Margarita ayant alors réellement existé, les deux femmes sont non seulement contemporaines mais vivent aussi dans la même ville. Pourtant, le texte de frère Jean ne cite pas Mechthild, et cette dernière ne cite pas Margareta. Les deux textes sont très différents. Mais les deux femmes font le même lien entre souffrance et louange.

Mechthild, issue de la petite noblesse, écrit elle-même, dans un allemand très poétique inspiré des troubadours, en inventant le langage de la future mystique allemande ; elle part de la mystique nuptiale pour arriver à une mystique apophatique. Quant à Margareta, issue d'un milieu pauvre, elle ne sait sûrement ni lire ni écrire. Jean décrit sa vie dans un latin assez lourd, voire maladroit. Pas de trace ici de mystique nuptiale ni de poésie, à part quelques rares expressions très discrètes désignant Dieu comme bien-aimé. Jean précise même explicitement :

Elle n'a jamais pu jouir du doux amour à cause du discernement qu'elle devait toujours observer<sup>6</sup>.

Tout son texte n'est que description vibrante des souffrances de sa protégée et étonnement devant sa spiritualité.

Nous ne trouvons pas non plus sous sa plume de descriptions de l'enfer ou des chœurs des anges comme chez Mechthild :

Dieu ne lui permettait jamais de voir des anges car elle ne l'avait jamais voulu ni désiré [...] : « en cette vie je ne veux pas les voir. Mes yeux ne sont pas dignes de voir des messagers aussi dignes ; la foi me suffit »<sup>7</sup>.

Tout tourne exclusivement autour du lien entre souffrance et louange :

Cette souffrance était pour elle un royaume des cieux ; et plus elle était affligée et plus sa souffrance augmentait, plus la louange augmentait et devenait plus grande<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> « Numquam poterat uti dulci caritate propter discretionem, quam oportebat eam servare » (*VMC*, chap. LVII).

<sup>7</sup> « Deus numquam permisit eam angelos videre, quia hoc noluit nec desideravit [...] “in ista vita nolo videre. Non sunt digni oculi mei videre nuntios ita dignos, quia, quidquid deberet michi contingere per eos, si viderem eos, hoc bene continget michi per fidem” » (*VMC*, chap. LX).

<sup>8</sup> « Ista eadem pena regnum celorum ei fuit, et quanto plus fuit gravata et quanto gravamen magis crevit, eo plus crevit laus et maior fuit » (*VMC*, chap. XLV).

Elle avait tellement l'habitude d'être tourmentée que la souffrance ne lui apparaissait plus comme souffrance et que, pour la gloire de Dieu et en vue de sa louange, plus rien ne lui paraissait pénible<sup>9</sup>.

Certaines images sont communes aux deux textes : les roses comme métaphore pour les martyrs et les lys pour les vierges, les vertus comme manteau de l'âme ou encore l'idée du débordement de la bonté divine qui s'écoule dans un vase. De même, on relève dans les deux cas un goût prononcé pour l'hyperbole et la conscience de vivre dans les temps derniers.

Nous allons dans ce qui suit nous concentrer sur le lien entre souffrance humaine et gloire divine, puis sur celui entre œuvres et mérite, et finalement sur la grâce seule.

## SOUFFRANCE ET LOUANGE

### Différents registres de souffrance

Jean écrit à propos de Margareta :

Cette personne, même pendant son enfance, ne commit aucun méfait. Dieu, qui l'avait choisie, lui fit part abondamment de l'héritage qu'il avait choisi pour lui-même sur cette terre ; ce furent : souffrance, mépris et pauvreté<sup>10</sup>.

Parlant de lui-même à la troisième personne, Jean raconte le début de leur relation, quand il ne comprend rien à cette femme souffrante :

Le frère surnommé lui ordonnait des jeûnes, des veilles et des prières, autant qu'il lui semblait qu'elle puisse en tolérer. Elle exécutait tout cela avec beaucoup de désir et la meilleure volonté, ne comptant pas sur ses forces physiques mais uniquement sur la grâce de Jésus-Christ. Elle assumait ces charges durant deux ans. Alors Jésus-Christ songea à lui imposer une tâche plus louable et plus intérieure, à savoir le désir immense de louer Dieu. Après lui avoir inspiré ce désir, il la libéra complètement de tout labeur extérieur. Car par ce désir

<sup>9</sup> « Ita etiam consueverat tribulari quod pena iam non videbatur ei pena, et quod pro laude Dei et ad laudem Dei nichil iam fuisset ei penale visum » (*VMC*, chap. III).

<sup>10</sup> « Predicta persona, quidquid in puerili etate egit, numquam malitiose fecit. Deus, qui eam elegerat, de hereditate, quam sibimet in terris elegerat, illi tribuit habundanter ; hoc fuit : pena, abjectio et paupertas » (*VMC*, chap. I).

immense de louer Dieu qui lui fut infusé, son corps était tellement affaibli qu'elle ne pouvait plus supporter les efforts de l'ascèse<sup>11</sup>.

Jean précise par ailleurs que Christ a conféré à Margareta le vrai repentir :

Non pas la contrition commune des hommes qui est pour la perte de la grâce et par peur de la peine éternelle, mais parce qu'elle n'avait pas aimé Dieu ni loué pour le fait de l'avoir si tôt élue pour lui. Car la contrition des autres hommes reçoit consolation, puisqu'ils espèrent en la vie éternelle et le don de la grâce et la rémission du péché et de la peine ; mais cette contrition-ci ne reçut en retour aucune consolation puisqu'elle comprit ceci, qui est incompréhensible, à savoir la louange de Dieu<sup>12</sup>.

Il relate qu'une fois, débordant de gratitude après avoir pris le corps du Christ, la souffrance de Margareta en est augmentée et elle en demande la raison à Dieu. Celui-ci lui répond :

« Tu désires me louer pleinement, mais tu en es incapable. Ne voudrais-tu pas savoir ce qui est la plus grande louange pour moi ? » Alors, par ce désir de le savoir, elle souffrit encore plus qu'auparavant. Et il dit : « Là est ma plus grande louange que personne, malgré tous ses efforts, ne puisse me louer pleinement. D'où vient la souffrance du cœur pour l'âme en louant Dieu ? De la grande connaissance de la bonté de Dieu car la grande grâce que Dieu donne à l'âme et l'illumination la conduisent à la souffrance de la louange. Et plus Dieu donne de grâce à l'âme, moins elle peut le remercier et le louer car elle voit qu'elle est faible et incapable de répondre aux dons de Dieu. Et ainsi, la plus grande louange de Dieu, c'est que personne ne peut le louer pleinement car il donne tout gratuitement et il n'y a rien que nous puissions lui offrir en retour. Et plus grande est cette souffrance du désir de louer, plus grande est la louange de Dieu en cette âme<sup>13</sup>. »

<sup>11</sup> « Ille supradictus frater iniunxit ei ieiunia et vigiliis et venias, sicut ei videbatur, quod ipsa poterat tolerare. Ipsa vero suscepit hec cum maximo desiderio et optima voluntate, nullam de viribus corporis habens fiduciam, sed de sola gratia Ihesu Christi. Ipsa portavit hec onera duobus annis. Onus autem laudabilis cogitavit ei imponere interius Ihesus Christus. Onus istud fuit immensum desiderium laudis Dei. Postquam ei istud desiderium infudit, exteriori labore eam penitus spoliavit. Immenso enim desiderio laudis Dei sibi infuso ita in corpore debilitata fuit, quod non poterat exteriora opera plus portare » (*VMC*, chap. vii).

<sup>12</sup> « Non habuit communem hominum contritionem, que est pro amissione gratie et metu eterne pene sed quia non amaverat Deum, nec sic laudaverat pro eo, quod ita mane sibi elegerat eam. Aliorum enim hominum contritio, recipit consolationem, quia sperant de vita eterna et de collatione gratie et dimissione peccati et pene hec autem contritio nullam prorsus recepit consolationem, quia hoc comprehenderat, quod est incomprehensibile, videlecet laudem Dei » (*VMC*, chap. iii).

<sup>13</sup> « “Tu ad plenum desideras me laudare, sed non potes. Sciresne libenter, que est maxima laus mea ?” Tunc ex hoc desiderio hoc sciendi fuit pena multo plus quam prius intentius augmentata. Et

Jean met en relation la souffrance de Margareta et l'*imitatio Christi* :

Dans cette souffrance extrême, quand déjà elle défaillait presque et ne vivait quasiment que par miracle, elle commença à remercier Dieu d'avoir daigné la punir d'une façon si admirable. Et quand elle commençait à louer Dieu, elle était réconfortée en son âme et son désir augmentait si bien que, à cause de la souffrance du désir intérieur, elle oubliait les souffrances extérieures. Quand elle était en cette souffrance elle était avec Christ en croix<sup>14</sup>.

Margareta donne sens à cette souffrance en lui confiant le rôle d'augmenter la gloire divine et le salut de l'Église :

Elle ne méprisait pas la consolation parce qu'elle savait que personne ne peut s'en passer. Mais elle ne se préoccupait pas des joies spirituelles comme beaucoup d'autres. Dieu lui envoyant plus de souffrances qu'à d'autres, elle voulait les supporter en se passant de consolations et de joies pour que Christ en reçoive une louange particulière. Comme elle ne se préoccupait plus d'elle-même, se passant de toute consolation, elle désirait que Dieu la donne à la sainte Église en consolation et aide pour d'autres, afin que tous ses désirs et tous ses actes servent au salut de l'Église. Elle était profondément convaincue qu'elle devait et pouvait supporter toutes ces souffrances à la louange de Dieu et au salut de l'Église et non pour ses propres péchés<sup>15</sup>.

Son cœur désirait tant la louange de Dieu et le salut des autres que, si elle avait pu sauver autant d'âmes qu'elle avait de cheveux, elle aurait volontiers

---

tunc ait : "Hec est maxima laus mea, quod nemo ad plenum potest, quantumcumque se ad laudem meam distenderit, me laudare. Unde venit anime pena cordis ad laudandum Deum ? Ex magna cognitione bonitatis Dei, quia magna gratia, quam Deus dat anime, et illuminatio ducit eam ad penam laudis. Et quanto plus dat Deus anime gratie, tanto minus regratiari et laudare potest, quia videt se insufficientem et non posse Dei beneficiis respondere. Et ideo est maxima laus Dei illa, quod nemo potest ad plenum ipsum laudare, quia omnia gratis dat et in nullo ei possumus respondere. Et quanto maior est illa pena desiderii laudis, tanto maior in illa anima est laus Dei" » (*VMC*, chap. xvii).

<sup>14</sup> « In illa maxima pena, quando iam quasi defecit et quasi miraculose vixit, incepit regratiari Deo pro eo, quod ipsam tam mirabili modo dignatus est punire. Et cum ex hoc cepisset laudare, confortata fuit corde et confortatum fuit desiderium et augmentatum in tantum, quod propter penam desiderii interioris obliviscebatur pene exterioris. Quando in ista pena fuit, tunc fuit cum Christo in cruce » (*VMC*, chap. xviii).

<sup>15</sup> « Non contempsit consolari, eo quod scivit neminem consolatione posse carere. Non tamen curavit spirituales dulcedines sicut multi ; sed propter hoc carere voluit talibus consolationibus, et dulcedinibus, ut Christus singularem de hoc haberet laudem, quod preter consuetudinem aliorum posset portare talia, que dedit ei. Unde desideravit, ex quo de se non curavit, nec in se voluit consolari sed in sancta ecclesia hoc compleri, et quo daret eam sancte ecclesie in solatium et iuvamen, ut omnia desideria et facta sua saluti ecclesie provenirent. Fuit coacta ad hoc in corde, quod istas passiones tantum ad laudem Dei et salutem ecclesie non pro peccatis suis debuit, nec potuit sustinere » (*VMC*, chap. iv).

perdu son âme pour eux. De la même façon, s'il en était des biens de Dieu comme des choses transitoires qui peuvent être perdues, si elle avait possédé les biens de tous ceux qui sont au royaume des cieux et qu'elle avait pu les abandonner pour eux, elle aurait volontiers supporté la damnation<sup>16</sup>.

On entrevoit ici comment Margareta se conçoit comme co-rédemptrice. Nous reviendrons sur le désir d'aller en enfer.

Frère Jean établit clairement le lien entre souffrance humaine et louange de Dieu. À propos des parfaits, il dit :

Comme un bon cuisinier transforme de mauvais ingrédients en bonne nourriture, ainsi ceux-là transforment des afflictions en grande louange pour Dieu<sup>17</sup>.

Non seulement une telle âme est utile à Dieu en elle-même parce qu'elle sait convertir sa propre souffrance en louange pour Dieu, mais elle est aussi utile à Dieu à travers les souffrances des autres, moins parfaits, qui ne savent pas rendre utile leur souffrance, ni pour eux, ni pour Dieu. Car cette âme parfaite fait ce que devraient faire ces moins parfaits, car elle loue Dieu pour les afflictions de ceux qui en connaissent moins bien l'utilité<sup>18</sup>.

Nous trouvons un lien similaire chez Mechthild de Magdebourg, mais chez elle il s'agit plutôt de louer Dieu malgré la souffrance et non d'une souffrance qui augmente la louange et vice-versa :

Pierre, j'ai été crucifiée avec toi puisque jamais je ne me sens bien et que j'ai souvent mal spirituellement, aspirant à la louange de Jésus Christ<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> « Ita magna pietas ei fuit, si ita esset de Dei caritate sicut de transitoria dilectione, quia unus in mundo alium tantum amat, quod pro ipso animam suam perdit. Cor eius ita desideravit laudem Dei et salutem aliorum, si per hoc potuisset animam suam amisisse, non curasset etiam, si tot habere potuisset animas, quot capillos. Eodem modo si esset de bonis Dei sicut de rebus est transitoriis, que amitti possunt ; si habuisset omnium bona, qui sunt in regno celorum, si pro eis amisisset, letanter dampnum sustinuisset » (*VMC*, chap. LXIX).

<sup>17</sup> « Sicut bonus cocus de pravo facit bonum cibum, sic isti de tribulationibus Deo faciunt laudem magnam » (*VMC*, chap. LVII).

<sup>18</sup> « Et non solum talis anima est Deo utilis in se ipsa ex eo, quod sciat propriam penam convertere ad Dei laudem, sed etiam est utilis Deo in penis aliorum hominum minus perfectorum, qui nesciunt penam nec sibi nec Deo in aliquo utilem facere. Facit enim ista perfecta anima, quod deberent facere illi minus perfecti, quia laudat eum pro tribulatione illorum, qui utilitatem tribulationis minus noscunt » (*VMC*, chap. LIX).

<sup>19</sup> « Petre, ich bin gecrúcegot mit dir, wand mir wirt niemer menschlich wol, und mir ist dikke geistliche we nach dem lobe Jhesu Christi » (Livre II, chap. xxiv ; *FLG*, p. 59 ; *LFD*, p. 60).



Seigneur, que Ta louange ne cesse jamais dans mon cœur, dans tous mes faits et gestes et dans toute ma souffrance ! Amen<sup>20</sup>.

## Jusqu'en enfer

Chez les deux femmes, ce désir de louer Dieu va jusqu'à la *resignatio ad infernum*. Chez Mechthild nous lisons :

L'humilité abaissante [...] amène l'âme [...] en un lieu où elle ne peut aller plus loin ; c'est sous la queue de Lucifer. Si elle pouvait alors y rester dans son désir et selon sa volonté pour la gloire de Dieu, elle ne préférerait rien d'autre<sup>21</sup>.

Jean, quant à lui, écrit à propos de Margareta :

Elle voyait très clairement que tout ce que Dieu avait créé avait été créé à sa gloire, tant le ciel que l'enfer. Et elle se méprisait tant elle-même qu'elle aurait choisi, par amour de Dieu et pour sa gloire, l'enfer plutôt que le ciel, pourvu seulement que les deux aient pareillement plu à Dieu<sup>22</sup>.

Et si on lui avait dit "pour l'amour de Dieu tu devras séjourner en enfer", elle n'en aurait pas été terrifiée<sup>23</sup>.

Et si Dieu avait pu être loué de la même façon sans qu'aucune grâce ne lui soit accordée qu'avec de telles grâces, elle l'aurait jugé indifférent et l'aurait loué de la même façon ; de même elle aurait aimé la peine éternelle encourue pour l'amour de Dieu de la même façon qu'une gloire éternelle<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> « Herre, din lop mu'sse an minem herzen niemer geswigen, swas ich tu° lasse unde lide. Amen » (Livre VII, chap. LXIV ; *FLG*, p. 310 ; *LFD*, p. 304).

<sup>21</sup> « Die sinkende diemu°tekeit [...] leitet die sele [...] an die stat, da si nit fürbas mag, das ist under Lucifers zagel. Mo°hte si denne in der gerunge nach irem willen gotte ze eren da wesen, da wo°lte si nüt für nemen » (Livre V, chap. IV ; *FLG*, p. 158 ; *LFD*, p. 154).

<sup>22</sup> « Per lucide consideravit, quia omnia, que Deus creavit, ad laudem ipsius sunt creata, sive celum, sive infernus. Et ita abiecta in se fuit, quod pro dilectione Dei et ad laudem Dei infernum pro celo elegisset, dum modo equaliter Domino placuisset » (*VMC*, chap. III).

<sup>23</sup> « Et si dictum fuisset ei "tu pro dilectione Dei sedebis in inferno", per hoc territa non fuisset » (*VMC*, chap. VII).

<sup>24</sup> « Et si potuisset Deus laudatus fuisse ab ea sine aliqua gratia sibi data sicut cum gratia, pro indifferenti habuisset et equaliter hunc laudasset, immo eternam penam, quam ex dilectione Dei habuisset, sicut eternam gloriam equaliter dilexisset » (*VMC*, chap. LX).

Pourquoi répands-tu ta grâce de façon si abjecte [c'est-à-dire sur un être si abject] ? Car tu sais bien que, si pour ton amour je devais demeurer en enfer, cela me serait plus doux et plus léger que cette lourde charge [la grâce qui lui est accordée] que tu m'as imposée<sup>25</sup>.

« Vraiment, diable, si moi je viens en enfer, soit tu t'en vas de l'enfer, soit je te préparerai un tel bain que, malheur à toi que j'y sois ta compagne ! » Elle lui dit cela parce qu'elle était certaine que rien ne devrait ni ne pourrait la séparer de la louange de Dieu. C'était comme si elle disait : « En enfer je louerai Dieu, et cette louange sera ta plus grande souffrance »<sup>26</sup>.

Nous voyons que, sous la plume de frère Jean, Margareta est persuadée que l'enfer ne saurait lui nuire. C'est pourquoi Dieu la dissuade de vouloir s'y rendre pour sauver des âmes :

« Cher Seigneur, tu consolerais ceux qui sont en enfer si tu me plaçais au milieu d'eux, afin qu'ils voient une âme qui t'aime. » [...] « Que veux-tu en enfer ? Si tu venais là, tu t'y porterais aussi bien qu'au ciel. Car rien n'y brûle sinon le péché. De celui-là tu es indemne, et donc les peines ne sauraient te nuire<sup>27</sup>. »

Et il ajoute :

« Rien ne te sépare de moi sinon ton corps. Mais je veux te rendre la vie infernale en ton corps. » Ce qui est arrivé<sup>28</sup>.

Interpréter les souffrances de Margareta comme voulues par Dieu en tant que travail qu'elle devait faire sur terre est constant dans sa *Vita*, contrairement à Mechthild qui dispose, selon ses dires, d'un corps solide qu'il lui faut abattre par maints exercices ascétiques.

<sup>25</sup> « Quare ita abiecte modo gratiam tuam fundis ? Quia tu bene scis, si iam deberem sedere pro tua dilectione in inferno, quod suavius et levius michi esset, quam istud onus a te michi impositum sic portare » (*VMC*, chap. LVI).

<sup>26</sup> « “Vere, dyabole, si ego venero in infernum, vel tu cedes de inferno, vel ego tibi faciam tale balneum in inferno, quod ve tibi, quod ibi socia tua ero.” Hec dixit propter hoc, quod certa fuit, quod a laude Dei nec debuit nec potuit separari. Quasi diceret “In inferno, laudabo Deum, et hec laus erit maxima pena tibi” » (*VMC*, chap. XI).

<sup>27</sup> « “Dilecte Domine, in hoc tantum consolers illos, qui sunt in inferno, ut ponas me cum eis, ut videant unam animam, que habet ad te dilectionem.” [...] “Quid vis in inferno ? Si venires illuc, ita bene tibi esset ibi sicut in celo. Nichil enim ibi ardet nisi peccatum. Ab illo es tu immunis, et ideo pene non nocerent tibi” » (*VMC*, chap. XLIV).

<sup>28</sup> « “Te nihil a me separat nisi corpus. Ego autem volo tibi facere infernum in corpore tuo.” Quod et factum est » (*ibid.*).

En ce qui concerne l'enfer qui ne saurait nuire à l'âme pure, Mechthild exprime une idée similaire à celle de Margareta :

Quand le don de Dieu m'avait accordé de voir sans effort cette misère, j'ai été si incommodée par la puanteur et la chaleur infernale, pauvre de moi, que je n'ai pu ni m'asseoir ni marcher et suis restée trois jours privée de mes cinq sens comme un homme frappé par la foudre. Cependant mon âme n'a pas souffert puisqu'elle n'a pas été amenée à cet endroit par cette maladie qui s'appelle la mort éternelle. Mais s'il était possible qu'une âme pure puisse y venir, elle serait une lumière éternelle pour eux et une grande consolation ; puisque l'âme innocente doit de par sa nature toujours briller et rayonner car elle est née à partir de la lumière éternelle et sans tourment<sup>29</sup>.

## ŒUVRES ET MÉRITE

Mechthild développe un concept particulier, celui de l'*éloignace*, qui désigne le fait d'assumer, voire de rechercher, l'absence de Dieu en tant que forme extrême de suivance, renonçant à toute gratification spirituelle pour la seule gloire de Dieu<sup>30</sup>. Mais sa souffrance reste reliée à sa récompense au ciel :

La noblesse de la souffrance nous rend dignes de recevoir la grâce de Dieu<sup>31</sup>.

J'ai vu dans le royaume des cieux : mérite, dignité et couronne – et ce n'est pas la même chose. Le mérite vient des œuvres, la dignité des vertus, la couronne de l'amour. Mais le mérite est riche selon la multitude des bonnes actions, la dignité est large selon la mesure des vertus, la couronne brille en hauteur selon l'intensité de la brûlure de l'amour<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> « Do ich von gotz gabe ane arbeit dise not hette gesehen, do wart mir armen von stanke und von unirdenischer hitze so vil we, das ich nit mohte sitzen noch gan unde was aller miner fünf sinnen ungewaltig drie tage als ein mensche, den der tunre het geschlagen. Min sele leit do doch keine not, wand si hatte der sühete dar nit braht, die da heisset der ewige tot. Doch were das möglich, das ein reinú sele da bi in were, das were in ein ewig lieht und ein grosser trost; wan dú unschuldige sele mu's von nature iemer lúhten und schinen, wand si ist geborn usser dem ewigen liehte sunder pine » (Livre III, chap. XXI ; *FLG*, p. 102 ; *LFD*, p. 101).

<sup>30</sup> *Gotz froemedede*. Voir Waltraud VERLAGUET, *L'éloignace. La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Peter Lang, 2005, *passim* ; Id., « L'éloignace de Mechthild de Magdebourg », *ETR* 78 (2003), p. 321-337.

<sup>31</sup> « Die edelkeit der pine machet úns wirdig, die gnade gottes ze enpfahende » (Livre V, chap. II ; *FLG*, p. 155 ; *LFD*, p. 152).

<sup>32</sup> « Ich habe das in himmelriche gesehen: lon, wirdekeit und crone, und das ist nit alles ein. Der lon lit an den werken, dú wirdekeit an tugenden, dú crone an der minne. Aber der lon ist rich nach der manigvaltekeit guoter werken, dú wirdekeit ist gebreitet nach der masse der tugenden, dú crone lúhtet in der hoehi nach dem vlisse der brennungne in der minne. » (Livre V, chap. xxviii ; *FLG*, p. 187 ; *LFD*, p. 182).

Ce mérite qui s'obtient par l'accomplissement d'œuvres bonnes est comparé au devoir du chevalier. Mechthild intercède pour quelqu'un, demandant que Dieu le libère de ses tentations, mais ce dernier lui répond :

« Tais-toi ! Est-ce qu'il te plairait qu'il y ait un chevalier, armé jusqu'aux dents et bien entraîné et plein de force et adroit, et qu'il reste sans rien faire et néglige l'honneur de son seigneur et qu'il perde la juste récompense et la noble renommée qui revient aux deux, seigneur et chevalier, dans le pays ? D'autre part : que deviendrait un homme non expérimenté faute d'armure qui viendrait au tournoi d'un prince ? Il serait vite mis à mort. C'est pourquoi je dois ménager ceux qui tombent si facilement. Je les fais combattre comme des enfants pour qu'ils puissent gagner une guirlande de fleurs en récompense<sup>33</sup>. »

Pour Mechthild, il est donc de notre devoir de lutter – lutter contre des tentations, faire des exercices d'ascèse et faire des bonnes œuvres – pour promouvoir la gloire divine et mériter le salut, mais l'idée de grâce n'est pas loin, puisque Dieu adapte les efforts à fournir à nos capacités pour que chacun puisse gagner au moins une petite couronne. Elle explique que la souffrance, si méritoire, est absente du royaume des cieux :

Il y a une chose qui me manque dans le royaume des cieux au plus haut point ; cette chose est très noble et brille avec éclat vers la sainte Trinité et elle coûte beaucoup à ce corps ; c'est que pauvre, méprisé, en exil, dans la maladie, dans la pauvreté spirituelle et – ce qui est le plus dur – sous la contrainte de l'obéissance, dans mainte amertume intérieure et extérieure, oui, qu'en tout cela on veuille et doive et puisse louer Dieu de tout cœur et rendre grâce avec joie et s'élever avec désir et accomplir les œuvres. Par cela l'âme et le corps méritent tant de gloire et de louange dans le royaume des cieux qu'ils chantent d'amour plus gracieusement que les autres<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> « Swig! Behagete dir, das da ein ritter were mit vollen waffenen und von edeler kunst unde mit warer mankraft und mit geringen henden, das der lidig were und versumete sines herren ere und verlürte den richen solt und den edeln lobes schal, den beide, der herre und der ritter, in den landen behaben sol? Mere wa aber were ein ungetroierter man, der von ungerete nie ze strite kam – wo<sup>l</sup>te der in fürsten turneie komen, dem were schiere sin lip benomen. Darumbe muos ich der lüten schonen, die so lihte ze valle koment. Die lan ich striten mit den kinden, uf das si ein bluomenschappel ze lone gewinnin' » (Livre III, chap. xviii ; *FLG*, p. 98 ; *LFD*, p. 97).

<sup>34</sup> « Eines dinges genüsse ich in dem himmelriche allermeist; es ist o<sup>h</sup>ch allerdelost und lühtet allerscho<sup>n</sup>est gegen der heligen drivaltekeit und kostet o<sup>h</sup>ch in disem libe allermeist; das ist, das man in armu<sup>t</sup> in smacheit, in ellende, in wetagen, in geistlichem armu<sup>t</sup> und das allerswerost ist, in getwange der gehorsami, in aller hande bitterkeit inwendig und uswendig, ja das man hie inne welle und mo<sup>g</sup>e und ko<sup>n</sup>ne got loben von herzen, danken mit vro<sup>e</sup>den und reichen uf mit der gerunge und vollebringen mit den werken. Hie von wirt sele und lip in himmelriche also ahtber und lobsan, das si scho<sup>n</sup>er singent und minnent denne die andern » (Livre V, chap. xxv ; *FLG*, p. 184 ; *LFD*, p. 179. Hans Neumann suit un manuscrit qui écrit au début « *misse* » au lieu de « *genüsse* », ce qui donne un meilleur sens).

Elle met dans la bouche de Jésus la parole suivante :

« Soyez la bienvenue, dame la souffrance, vous étiez le linge que je portais sur mon corps sur terre, et le mépris du monde entier était mon manteau le plus précieux. Mais malgré l'amour que je vous portais là, vous ne pourrez pas entrer ici »<sup>35</sup>.

On trouve l'idée que la souffrance est absente du ciel chez Margareta :

Elle s'étonnait beaucoup [...] qu'il fût possible que sa souffrance ne dût plus augmenter au royaume des cieux. Autant l'humilité sur terre est une grande souffrance, autant l'humilité sera alors une grande joie dans les cieux. Cette joie est si grande qu'elle remplit l'âme entière tant et si bien qu'elle n'a pas le temps de penser à ses propres misères ou à celles des autres. Elle en est empêchée car elle est entièrement absorbée par la connaissance de Dieu, son amour et sa louange<sup>36</sup>.

Chez elle aussi, la souffrance est transformée en joie dans l'au-delà, cependant sans la notion de mérite.

Rares sont les occurrences où pointe l'idée d'un mérite :

L'amour et la fidélité, par lesquels elle voulait que tous soient supérieurs à elle, la contraignaient si bien que Dieu l'a élevée, et qu'elle devait être la tête de tous<sup>37</sup>.

Elle le loua aussi pour les martyrs, pour le grand amour qui leur avait été donné puisqu'ils ont vaincu la mort pour lui ; et pour la louange et la récompense particulière qu'ils ont reçues pour leur martyre, parce qu'en cela ils sont conformes au Christ<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> « “Willekomen, vro pine, ir sint das nehste cleit, das ich in ertrich truog an minem libe, und aller der welte smacheit was min ho<sup>h</sup>stes umbeclait. Swie sere ich uch do<sup>r</sup>t minte, ir komment doch nit har in” » (Livre IV, chap. XII ; *FLG*, p. 126 ; *LFD*, p. 124).

<sup>36</sup> « Mirabatur multum Margareta, [...] quod pena eius etiam in regno celorum non cresceret. Ita magna pena sicut est humilitas in terris, ita magnum gaudium erit tunc humilitas in celis. Istud gaudium ita est magnum, quod animam totam replet in tantum, quod tunc non habet tantum temporis, quod possit de se vel de aliquibus suis miseriis cogitare. Impeditur enim in cognitione Dei et dilectione et laude, et penitus absorbetur » (*VMC*, chap. XXIV).

<sup>37</sup> « Caritas et fidelitas, quod omnes homines voluit esse superiores se, coegit eam ad hoc, quod in isto Deus eam exaltavit, et quod deberet omnium esse caput » (*VMC*, chap. LVI).

<sup>38</sup> « Laudavit etiam pro martiribus, pro magna caritate eis data, quia vicerunt mortem pro ipso, et specialem laudem et decorem ex hoc habent, quia sunt martires, quia Christo in hoc sunt conformes » (*VMC*, chap. XXXIII).

Ce sont l'amour et la fidélité de Margareta qui conduisent à son élévation, et la louange et la récompense sont bien données pour le martyr.

D'ailleurs, les deux femmes pensent que, malgré leur désir d'accepter même l'enfer, c'est pour la gloire de Dieu qu'elles ne doivent pas renoncer à cette gloire future. Mechthild écrit :

Elle est couronnée admirablement par mainte fidélité quand elle désire que Dieu ne la récompense plus jamais de toute sa peine, sauf à Sa plus grande gloire<sup>39</sup>.

Et Jean à propos de Margareta :

Cet espoir [de recevoir le salut], elle ne le concevait pas parce qu'elle désirait une récompense ou un quelconque salaire, mais parce qu'elle ne voulait pas priver Dieu de sa gloire en elle. Car si Dieu ne se souciait pas de ceux qui l'aiment de façon pure, cela ne serait pas à son honneur. Celui qui a bien servi désire être rémunéré ; mais comme il lui semblait qu'elle n'avait rien mérité, elle ne visait pas une rémunération ; elle était plus pauvre que tous les pauvres et la petite pauvre de Dieu, dépendante de sa miséricorde ici et dans le futur<sup>40</sup>.

Nous voyons ici déjà l'insistance sur le fait que la rédemption est l'œuvre de la grâce divine seule, néanmoins Jean pense que Margareta doit être honorée dans l'au-delà, à cause même de cette grâce.

Chez Margareta, nous assistons donc à un basculement constant entre souffrance et louange : la première doit être supportée pour augmenter la seconde, qui en retour augmente la première. Ce basculement traverse l'ensemble de sa *Vita*. Dans ce contexte, nous trouvons bien des accents de la théologie des œuvres. Jean écrit par exemple :

Cela même, qui est un abîme d'humilité ici, sera là sa grandeur, c'est-à-dire son honneur. Autant que l'âme est ici éloignée de Dieu en considérant sa propre indignité, autant elle lui sera alors plus proche. Et, selon qu'elle était pauvre ici, elle sera riche alors. Selon qu'elle s'est méprisée ici, Dieu l'honorera lui-même

<sup>39</sup> « Si wirt mit manigvaltiger trüwe susseseklich gekroenet, wenne si des geret, das ir got alles ires kumbers niemer me gelone wan uf das hoehste ze sinem lobe » (Livre III, chap. x ; *LFD*, p. 88 ; *FLG*, p. 89 *sq.*).

<sup>40</sup> « Istam spem non concepit ex eo, quod premium vel aliquam mercedem desideraret, sed ex hoc, quod noluit Deum sua gloria spoliare in ipsa. Non enim esset honorificum Deo, quod pure ipsum diligentes non curaret. Qui aliquid deservit, ille desiderat remunerari ; et, ut ei videbatur, ipsa nichil deservivit et ideo ad remunerationem oculum non habebat, quia pauperior fuit omnibus pauperibus et pauperula Dei et elemosinaria ipsius hic et in futuro » (*JMC*, chap. xxxvi).

dans les cieux. Selon qu'elle a souffert ici à cause de son désir de louer Dieu, elle se réjouira alors. Selon ce qu'elle a souffert à cause de sa gratitude pour le salut accordé aux saints, elle sera alors consolée par eux dans les cieux<sup>41</sup>.

Quand elle songeait à la richesse qu'est Dieu lui-même, et quelles richesses lui reviendraient plus tard, elle voyait en elle clairement quelles seraient ces richesses et ô combien immenses, à côté de cette grande pauvreté qu'elle sentait en elle. À travers la très grande abjection qu'elle sentait en son cœur, elle voyait quelle joie Dieu serait pour elle dans le futur<sup>42</sup>.

Quiconque est riche ici en misères, sera riche là-bas. Et comme le règne terrestre porte en lui le règne céleste, à travers le premier on peut juger combien il recevra dans le dernier<sup>43</sup>.

Comme si du degré de misère dans cette vie on pouvait préjuger du degré de félicité dans l'autre. Cette idée d'une correspondance entre les deux vies, terrestre et céleste, était répandue au Moyen-Âge. Elle découle naturellement du Sermon sur la montagne que Jean explicite d'ailleurs en détail à la fin de l'ouvrage (chap. LIX) – mais sans la notion de mérite. Quand le diable tance Margareta pour l'absence d'œuvres qui pourrait laisser préjuger de son salut futur, elle répond :

« Si quelqu'un est parfait, il lui sera facile de croire de telles choses ; et cela n'aurait rien d'extraordinaire que Dieu opère de telles choses en lui. Je reconnais bien que rien de tel n'est en moi sinon la bonté de Dieu par laquelle cela me semble possible<sup>44</sup>. »

<sup>41</sup> « Hoc ipsum, quod hic est abissus humilitatis, hoc est altitudo eius, illic videlicet honor eius. Secundum hoc, quod anima se hic a Deo elongavit ex consideratione proprie indignitatis, secundum hoc Deo illic vicinior erit. Secundum quod hic pauper fuit, secundum hoc ibi dives erit. Secundum quod se hic contempsit, secundum hoc Deus eam in se ipso in celis honorabit. Secundum quod hic ex desiderio laudis punita fuit, secundum hoc ibi gaudebit. Secundum quod hic ex gratitudine, quam habuit pro salute collata sanctis, punita fuit, secundum hoc in celis consolabitur in eisdem » (*VMC*, chap. XXIV).

<sup>42</sup> « Quando cogitavit de divitiis, que ipse Deus est, et quales divitie ipse futurus esset ei, iuxta istam, quam in se sensit, magnam paupertatem, que essent ille divitie et quam immense, perspicue in se vidit. Et per maximam abiectionem, quam sensit in corde, cognovit, quale gaudium futurus esset ei Deus » (*VMC*, chap. XXXVI).

<sup>43</sup> « Quicumque dives est in hiis miseriis, erit dives in illis. Et ita habet in se istud regum terrenum illud celeste, quia per istud, quantum habeat de illo, probat » (*VMC*, chap. LIX).

<sup>44</sup> « “Si aliquis perfectus esset, illi talia credere leve esset ; nec esset mirum, in illo Dominum talia operari. Bene recognosco, quod nichil talium est in me preter solam Dei bonitatem, per quam michi possibile videatur” » (*VMC*, chap. LVII).

## GRÂCE

Ce qui prédomine chez Margareta, ce sont des passages qui mettent littéralement en pièce toute velléité de mérite.

Elle commença alors à désirer que Dieu lui donne une souffrance plus grande qu'à n'importe qui, et moins de récompense que celles jamais accordées à quelqu'un en cette vie. Elle ne désirait pas une telle souffrance pour gagner une plus grande joie après cette vie ; ni moins de récompense en espérant jouir d'une plus grande récompense dans l'au-delà. Non, elle ne voulait rien mériter ni marchander avec Christ ; elle désirait au contraire que la grâce de Dieu, celle qu'il allait lui accorder aux cieus, soit pour lui plus agréable, et que Jésus Christ reçoive une louange particulière des autres saints pour l'avoir confortée en de telles peines<sup>45</sup>.

Par sa souffrance elle ne voulait pas quasiment contraindre Dieu, mais que Dieu fasse cela à cause de sa bonté<sup>46</sup>.

Jean répète plusieurs fois cette crainte de Margareta de donner à croire qu'elle voudrait mériter quelque chose. Elle veut que tout bien soit attribué à la seule bonté de Dieu :

« Malgré cela je ne veux pas, Seigneur, que tu fasses quoi que ce soit en quelque sorte contraint par la souffrance de mon désir, mais par ta bonté seule »<sup>47</sup>.

Elle ne voulut pas non plus que ce bénéfice lui soit accordé par Dieu comme si elle l'avait mérité, mais parce qu'à Dieu le plus grand est possible comme le plus petit, et pour que Dieu soit particulièrement loué pour le fait de venir, lui, le plus grand et le plus haut, vers une personne si indigne et méprisable<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> « Tunc incepit desiderare, quod daret ei Deus maiorem penam quam umquam homini dedit, et minus solatium, quod umquam homini dedit in hac vita. Non propter hoc desideravit talem penam, ut haberet maius gaudium post hanc vitam, nec minus solatii, ut post hec maius se speraret solatium habituram. Emere vel conventionem sic facere noluit cum Christo, sed ut gratia Dei, quam facturus erat in ea in celis, magis grata et accepta ei esset, et ut Ihesus Christus singularem laudem haberet de hoc ab aliis sanctis, quod eam in penis talibus confortavit » (*VMC*, chap. IV).

<sup>46</sup> « Non desideravit, ut propter hoc quasi per penam vellet cogere ipsum Deum, sed voluit, quod propter bonitatem suam faceret istud Deus » (*VMC*, chap. XXXVIII).

<sup>47</sup> « Tamen Domine, nolo, quod tu aliquid facias quasi coactus per desiderii mei penam, sed propter solam bonitatem tuam » (*VMC*, chap. LIX).

<sup>48</sup> « Nec etiam voluit quasi ex meritis suis a Deo sibi beneficium hoc impendi, sed quia Deo ita est possibile maximum sicut parvum, et propter hoc, ut Deus de hoc singulariter laudaretur, quod a tam indignam personam venire et abiectissimam ipse, qui est supremus et maximus, dignaretur » (*VMC*, chap. XV).



*Sola gratia*

Ajoutons ces autres affirmations de Jean :

Car elle voulait que la rémission des péchés soit attribuée uniquement à la bonté de Dieu. Et elle considérait la souffrance que Dieu lui donnait ensuite comme le plus grand cadeau et la reçut comme tel<sup>49</sup>.

Par cette souffrance qu'elle considérait comme une grande grâce, elle devait remercier Dieu pour la grâce de la rémission des péchés – comme quelqu'un qui a été libéré du poteau de supplice, et qui ne doit plus servir comme esclave pour obtenir cette libération mais seulement rendre grâce<sup>50</sup>.

Autrement dit, ce qu'elle fait de bon, elle ne le fait pas *pour* mériter le salut, mais *parce que* celui-ci lui est offert par grâce. Comment mieux expliquer la justification par la grâce ?

Parce que tout ce qui est bon est un don de la seule grâce de Jésus Christ. Elle ne voulait donc point se les [les grâces reçues] attribuer à elle-même ni avoir part à la gloire de Dieu mais lui rendre ce qui lui revient<sup>51</sup>.

« Si donc tu crois et me fais confiance comme si tu pouvais accomplir des œuvres en abondance, cela m'est une plus grande louange que si ton œuvre était accomplie – si toutefois quelque chose pouvait être appelé tien. » [...] Et donc la sainte Église gagne plus par la foi de cet homme que s'il pouvait souffrir ou accomplir quelque œuvre. [...] Ce qui lui apporte de la louange, c'est qu'elle lui fasse pleinement confiance. Qu'est-ce qui lui apporte plus de louange que le fait que nous acceptions la grâce qu'il nous accorde<sup>52</sup> ?

Elle ne veut avoir aucune autre assurance que la bonté de Dieu. Et autant de vertus que Dieu lui ait données, elle lui répond : « Elles ne sont pas miennes mais tiennes »<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> « Voluit enim, ut soli bonitati Dei ascriberetur dimissio peccatorum » (*VMC*, chap. iv).

<sup>50</sup> « Ista pena quam magnam gratiam reputavit, debuit regratiari Deo pro gratia remissionis peccatorum ; sicut cum aliquis de pativulo liberatur, non oportet eum servire pro illa liberatione facienda, sed in gratiarum actione referenda » (*ibid.*).

<sup>51</sup> « Quia omnia, que in ipsa sunt bona, gratie sunt Ihesu Christi. Unde istas ascribere sibi, nec se intromittere de Dei gloria noluit, sed ei reddere cuius essent » (*VMC*, chap. vi).

<sup>52</sup> « “Si tu tunc credis et confidis michi ita bene, ac si posses operibus habundare, hoc esset michi maior laus, quam si adesset tuum opus, si tamen aliquid tuum dici posset.” [...] Et tunc sancta ecclesia plus utilitatis consequitur propter fidem illius hominis, quam si ipse homo posset aliquid pati vel operari » (*VMC*, chap. lix).

<sup>53</sup> « Nullam enim vult habere sue securitatis causam nisi solam Dei bonitatem. Et quantumcumque dedit ei Deus virtutum, respondet ei : “Mee non sunt, sed tue” » (*VMC*, chap. lxxvii).

Chez Mechthild, nous trouvons un passage similaire, dans un dialogue entre la conscience et la connaissance personnifiées :

La conscience : « Dame la connaissance, tout ce que j'ai de Dieu, Il me l'a prêté afin que je l'utilise pour gagner louange et gloire pour Lui et aussi mon salut ; si je veux le Lui rendre, j'ai bien besoin de Sa grâce »<sup>54</sup>.

On voit que Mechthild veut gagner et la gloire pour Dieu et son salut, même si elle fait appel à la grâce pour y arriver ; alors que Margareta, sous la plume de Jean, attribue tout bien à Dieu, ne voulant rien mériter, tout en se sachant sauvée par la grâce.

### L'orgueil spirituel

Penser qu'on puisse mériter quelque chose devant Dieu conduirait à l'orgueil. Et Jean pose cette considération dans la bouche de Dieu, condamnant toute prétention au mérite et même toute autosatisfaction dans la dévotion comme impie. Dieu se plaint :

« Il n'y a personne qui veuille se renier soi-même mais tous veulent me servir quasiment contre rémunération pour recevoir de nombreux bienfaits et consolations et pour qu'ils puissent occuper des sièges haut placés avec moi dans mon règne. » Car Dieu désire de nous un amour si pur qu'il veut que nous ne pensions plus à nous mais l'aimions et le louions sans cesse. Cela doit être compris surtout pour le temps où l'homme est en désir avec Dieu. Dès que quelqu'un désire pour lui-même et en conçoit une certaine dévotion, celle-ci provient de l'amour que l'âme a naturellement pour elle-même. Si elle aimait Dieu fidèlement elle vivrait tout en Dieu, elle mourrait même à elle-même et penserait peu à elle-même, mais toute sa dévotion viendrait de son désir et de sa plus grande faim pour la louange de Dieu<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> « Die gewissende: "Vrov bekenntnisse, alles das ich von gotte habe, das hat er mir ze borgende getan, das ich da mitte werbe sin lob und sin ere und o'ch minen vromen; wan ich es im widergeben sol, so bedarf ich siner gnaden wol" » (Livre VII, chap. XII ; *FLG*, p. 269 ; *LFD*, p. 217).

<sup>55</sup> « "Nemo est, qui velit (2 Tim 2,13) *abnegare semetipsum*, sed omnes quasi pro pretio michi volunt servire, ut habeant multas dulcedines et consolationes, et ut alte mecum in regno sedeant honorati." Desiderat enim Deus a nobis ita purum amorem, quod vult, quod nostri non simus memores, sed semper ipsum amemus et laudemus. Hoc maxime est intelligendum de illo tempore, quando homo est in desiderio cum Deo. Quandocumque aliquis desiderat pro se ipso et ex hoc concipit devotionem, illa devotio provenit ex eo, quod anima diligit naturaliter se ipsam. Si autem Deum fideliter diligeret, viveret tota in Deo, immo moreretur in se et de se minime cogitaret, sed tota ipsius devotio esset ex hoc, quod Dei laudem desideraret et avidius esuriret » (*VMC*, chap. XIX ; la citation biblique est indiquée dans le texte).

Cette dénonciation de l'autosatisfaction pieuse revient plusieurs fois sous la plume de Jean :

« D'où vient ta prière ? Si tu reçois plus de consolation quand tu peux bien prier que quand tu n'y arrives pas, tu es infidèle car tu trouves ta consolation dans tes œuvres car tu crois que tu seras exaucée à cause de tes efforts et tes œuvres. Mais si dans ta prière tu faisais confiance à ma seule bonté, alors, moins tu serais capable de faire et moins tu en tirerais de consolation, plus tu en trouverais en moi. Car la prière n'est rien d'autre que de me faire confiance. Les hommes ne font des efforts que par leur aveuglement qui les empêche de me faire entièrement confiance. Mais celui qui me fait vraiment confiance et me prie brièvement pour ce dont je dois l'exaucer, celui-là prie vraiment. Mais les hommes qui ne me connaissent pas, s'accrochent à moi par leurs œuvres qui, selon eux, justifient leur audace de me faire confiance »<sup>56</sup>.

« D'où vient la vaine gloire des hommes ? » Il répondit : « Ils ne se connaissent pas eux-mêmes et ne veulent pas savoir d'où la grâce leur provient car, quand les hommes peuvent faire beaucoup d'œuvres, en jeûnant, veillant, etc., ils y placent beaucoup de consolation, comme s'ils les accomplissaient par eux-mêmes ; et cela les rend aveugles à propos d'eux-mêmes. Il leur semble qu'ils me servent par leurs œuvres, alors que c'est moi qui les sers et leur donne la force d'agir. Et c'est le diable qui leur tend toujours un piège par l'orgueil »<sup>57</sup>.

Nous trouvons des accents similaires chez Mechthild :

Ceux qui s'imaginent pouvoir atteindre le sommet par des efforts atroces et inhumains mais ont un cœur méchant, se trompent beaucoup eux-mêmes, car ils n'ont pas la vertu de la sainte humilité qui peut guider l'âme vers Dieu ; et alors s'y cache une fausse sainteté, car la volonté propre est maîtresse dans le cœur<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> « “Unde est oratio tua ? Quando tu bene potes orare, si tunc plus habes consolationis quam, dum nichil potes orare, tunc tu es infidelis, quia solatium in operibus tuis ponis, quia tunc tibi videtur, quod propter tuos labores et opera exaudiris. Si autem in bonitate mea orationes tuas posuisses, quanto minus in te posses et quanto minus solatii haberes in te, tanto in me amplius invenires. Quia oratio nichil aliud est nisi hoc, quod michi credatur. Et labor hominis propter aliud non est nisi propter quandam cecitatem, quod michi homines plene non confidunt. Quicumque autem michi bene confidit et, quod implere debeam, de quo petit breviter, ille orat. Secundum laborem autem pendunt homines in me, qui non noscunt me, ut per laborem saltem habeant audaciam confidendi” » (*VMC*, chap. LIX).

<sup>57</sup> « “Domine, unde habet in hominibus vana gloria provenire ?” Respondit : “Quia se ipsos non cognoscunt, nec scire volunt, unde gratia eis fluat, quia, quando homines opera possunt facere multa ieiunando, vigilando et cetera, magnum solatium in hoc ponunt, quasi ipsi faciant ex se illa ; et hoc contingit propter eorum cecitatem. Et est eis, quasi michi serviant in hoc, cum eis potius serviam et dem fortitudinem operandi. Et istis diabolus per superbiam semper insidiatur” » (*VMC*, chap. LXI).

<sup>58</sup> « Darumbe to'rent si sich selber vil sere, die mit grülichen, unmenschlichen arbeiten wenent erstigen die ho<sup>h</sup>i und tragent doch ein grimmes herze. Wann si hant der heiligen diemu<sup>t</sup>tigen tugent

## Le diable

Dans les deux écrits, c'est le diable qui inspire l'idée que l'humain pourrait gagner le salut par ses œuvres. Ainsi, Jean écrit ce dialogue entre Margareta et le diable :

« Que veux-tu faire pour Dieu avec ta louange ? Il n'a cure de toi. Il ne te console pas comme les autres. Il ne te donne rien d'autre que de la souffrance. Tu te disperses dans tous les sens. Où sont tes bonnes œuvres ? Où sont tes vertus ? Quand les autres qui plaisent à Dieu ont des faveurs et des consolations spirituelles, toi tu es toujours en tristesse et douleur. Ce sont là les prémices et la véritable preuve de la damnation éternelle »<sup>59</sup>.

Chez Mechthild, le diable conseille l'âme :

« Tu dois te réjouir et porter cette grande connaissance [celle de son salut] avec beaucoup d'assurance »<sup>60</sup>.

Une proposition que l'âme humble rejette avec véhémence :

« Je ne suis pas encore si petite que je puisse atteindre à travers le chas de l'aiguille de mes ennemis la porte céleste de mon pays éternel »<sup>61</sup>.

## DISCUSSION

Le récit de la vie de Margareta peut sembler étrange au lecteur moderne, tant les descriptions de sa souffrance et l'interprétation de celle-ci comme don de Dieu sont éloignées de notre vision du monde. On serait tenté de qualifier cette relation entre elle et Dieu de sadomasochiste. Mais à l'époque, une personne qui naissait avec un tel handicap, incapable de s'intégrer dans la vie

---

nit, die die sele in got kan leiten. Und da sculet gerne valschü helikeit, da der eigener wille die meisterschaft in dem herzen treit » (Livre II, chap. 1 ; *LFD*, p. 18 ; *FLG*, p. 37).

<sup>59</sup> « “Quid facere vis Deo cum laude tua ? Ipse nichil curat de te. Non te sicut alios consolatur. Nichil dat tibi nisi penas. Semper implicas te diversis. Ubi sunt bona opera tua ? Ubi sunt virtutes tue ? Quando alii habent dulcedines, qui Deo placent, et spirituales consolationes, tu semper es in tristitia et dolore. Hec sunt initia eterne dampnationis tue et verissima argumenta” » (*VMC*, chap. x).

<sup>60</sup> « “Du soltest dich vro<sup>e</sup>wen und soltest dis grosse ding tragen in grossem gemu<sup>e</sup>te” » (Livre VII, chap. vii ; *FLG*, p. 263 ; *LFD*, p. 250).

<sup>61</sup> « “Ich enbin noch leider also cleine niet, das ich mo<sup>e</sup>ge griffen durch der nadelen o<sup>r</sup>i aller miner vienden in die himmelporten mines ewigen lands” » (*ibid.*).

normale, incapable de s'occuper d'elle-même, sans aide médicale, que pouvait-elle faire d'autre que d'essayer de trouver un sens à son malheur ? Celui-ci lui était présenté naturellement par l'*imitatio Christi* qui battait son plein en ce temps-là. Pourtant, même son confesseur avait du mal au début avec ce cas dont il devait s'occuper, tellement la situation de Margareta était extrême, tant sur le plan physique que spirituel. Elle était méprisée de tous ceux qui étaient attachés à une vie religieuse plus traditionnelle – à un moment donné certains voulurent même la brûler comme hérétique, mais Jean sut la mettre à l'abri.

Par ailleurs, sur un plan psycho-anthropologique, le basculement constant entre humilité et orgueil est tout à fait intéressant. Jean écrit que Margareta se considère comme étant moins que rien – *topos* que nous trouvons de la même façon chez Mechthild – mais en même temps elle est persuadée que par sa souffrance elle fait œuvre de co-rédemption pour d'autres. Bien des accents mériteraient ici d'être analysés. Mais cette étude s'est concentrée sur la notion du salut par la grâce.

Les formulations de Jean/Margareta sont étonnantes. Ne rien vouloir mériter, ne pas marchander avec Christ, faire confiance à la seule bonté de Dieu, sont des affirmations qui seront mises en valeur trois siècles plus tard lors de la Réforme. On sait que les écrits de Mechthild étaient présents à Erfurt. En ce qui concerne Margareta, la recherche n'est pas encore bien avancée ; peut-être d'autres témoins pourront-ils être trouvés. Il faut dire que des textes écrits par des femmes ou concernant des femmes circulaient volontiers de façon anonyme car on n'avait pas le même rapport aux droits d'auteur qu'aujourd'hui. On ne citait l'auteur, parfois même pour des textes qu'il n'avait pas écrits, que si la notoriété de son nom pouvait appuyer le contenu du texte – ce qui n'était évidemment pas le cas pour une femme. Serait-il donc possible que des extraits ayant trait à la grâce seule aient circulé dans la région et que Luther ait pu en prendre connaissance ?

Comment comprendre la citation sur la proportionnalité entre mérite et félicité<sup>62</sup> ? Est-ce une concession à la théologie ambiante ? Une dissonance entre Jean et Margareta ? Un retour à des conceptions plus traditionnelles à la fin de sa vie ? Cette dernière hypothèse est invalidée par le fait que nous trouvons l'insistance sur la grâce seule encore bien après la seule référence nette au mérite.

---

<sup>62</sup> Voir *supra* n. 43.

Selon frère Jean, dans un texte écrit dans la même ville et à la même époque que celui de Mechthild de Magdebourg avec lequel on note une certaine proximité conceptuelle malgré leurs différences, Margareta a développé, trois siècles avant la Réforme, une spiritualité exceptionnelle qui aboutit, malgré quelques tributs au salut par des œuvres, à la rédemption par la grâce seule. Toute velléité à vouloir gagner quelque chose devant Dieu est interprétée comme œuvre du diable.

Toujours dans l'hypothèse que sa *Vita* n'est pas une simple fiction littéraire, peut-on aller jusqu'à attribuer les passages sur le mérite au frère dominicain, plus traditionnaliste et perplexe devant les affirmations du salut par la grâce seule par Margareta ? Cette perplexité du frère semble bien plaider pour l'historicité de la recluse, mais dans l'attente de trouver de nouveaux témoins la question reste indécidable.

Waltraud VERLAGUET