

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MAT-HASQUIN Michèle, éd., in *Problèmes d'histoire du Christianisme*,
Volume 12, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983.

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en
matière de droit d'auteur.**

***Tout titulaire de droits qui s'opposerait à la mise en ligne de son
article est invité à prendre immédiatement contact avec la Digithèque
afin de régulariser la situation (email : bibdir@ulb.ac.be)***

**Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se
conformer à la législation belge en vigueur.**

L'œuvre a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette
œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les
bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Michèle Mat-Hasquin

université libre
de Bruxelles
faculté de
philosophie et lettres

institut d'étude
des religions
et de la laïcité

éditions de
l'université de Bruxelles

publiés avec le concours
du Ministère
de l'Éducation Nationale

12 1983

Université Libre de Bruxelles

**Institut d'histoire du christianisme
et de la pensée laïque**

Bureau

Président et directeur de la section Histoire du christianisme : J. Hadot

Vice-Président : H. Hasquin

Secrétaire et directeur de la section Pensée laïque : J. Marx

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Michèle Mat-Hasquin

12 1983

Éditions de l'Université de Bruxelles

avenue Paul Héger, 26 1050 Bruxelles Belgique

© Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983
avenue Paul Héger, 26 1050 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0807-3

D/1983/0171/18

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, y compris les
microfilms et les photocopies, réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

L'art paléochrétien en Occident avant Constantin

Les progrès réalisés dans l'étude de l'art paléochrétien d'Occident ces dernières années nous ont paru justifier une mise au point de l'état actuel de nos connaissances sur quelques-uns des principaux sujets¹.

L'art paléochrétien, qui ne fit son apparition qu'assez tardivement, aux environs de 200, n'est, du point de vue formel, avant Constantin, qu'un aspect de l'art de l'époque impériale romaine, dont il se différencie par l'inspiration. Michael Gough a pu parler à son propos d'un « paganisme baptisé »².

¹ Je ne mentionnerai ici que les ouvrages les plus récents et les plus importants: *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century, Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art*, edited by Kurt WEITZMANN, New York, Metropolitan Museum of Art, 1979. *Age of Spirituality: A Symposium*, edited by Kurt WEITZMANN, New York, Metropolitan Museum of Art, 1980. *Atti del IX Congresso internazionale di Archeologia cristiana, Roma 21-27 settembre 1975*, Vol. I: *Monumenti pre-constantiniani*, Città del Vaticano, 1978. Beat BRENK, *Spätantike und frühes Christentum*, Berlin, Propyläen Verlag, 1977 (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband I). Friedrich Wilhelm DEICHMANN, *Einführung in die christliche Archäologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Pierre DU BOURGNET, *Art paléochrétien*, Paris, Editions du Cercle d'art, 1970. Michael GOUGH, *The Origins of Christian Art*, Londres, Thames et Hudson, 1973. Henri-Irénée MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III^e-IV^e siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1977 (coll. « Points, Histoire »). André GRABAR, *Le premier art chrétien (200-395)*, Paris, Gallimard, 1966 (coll. « L'Univers des formes »). Antonio QUACQUARELLI, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative*, Bari, Università, Istituto di letteratura cristiana antica, 1978 (« Quaderni di Vetera Christianorum », 13). Meyer SCHAPIRO, *Late Antique, Early Christian and Medieval Art*, Londres, Chatto et Mindus, 1979. Pasquale TESTINI, *Archeologia cristiana*, 2^e éd., Bari, Edipuglia, 1980. Pour Rome on verra plus particulièrement: Richard KRAUTHHEIMER, *Rome, Profile of a City*, Princeton, University Press, 1980. Charles PIETRI, *Roma cristiana*, Rome, Ecole française, 1976, 2 vol.

² *Op. cit.*, p. 10.

Dans le domaine de *l'architecture* nous mesurons mal les innovations qu'auraient pu introduire, durant les premiers siècles, les besoins de la religion nouvelle. Le plus ancien monument chrétien conservé à Rome est la *memoria* — vraisemblablement le « trophée » du texte d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, II, XXV, 7) — élevée sous le règne de Marc-Aurèle ou de Commode, au cimetière du Vatican, sur l'emplacement considéré comme étant celui de la tombe de Pierre (fig. 1)³. Cet édicule reproduit le type de ceux que l'on rencontre

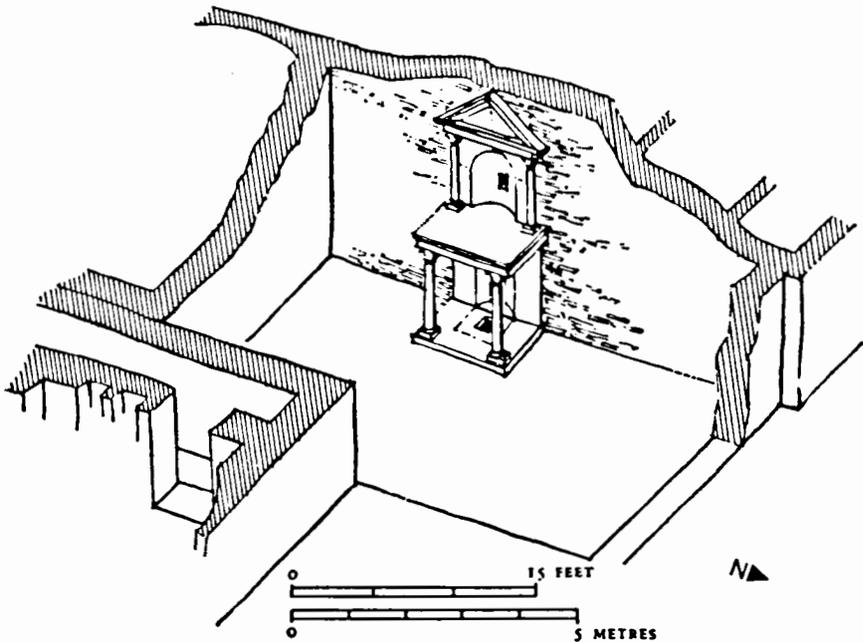


Fig. 1. Memoria de saint Pierre au Vatican
2^e moitié du II^e siècle (D'après R. Krautheimer)

dans les nécropoles païennes comme celles de Saint-Paul hors les murs et de l'Isola sacra près d'Ostie.

Pour célébrer leurs rites, les chrétiens se réunirent d'abord, conformément à la tradition apostolique, dans des maisons privées appartenant à certains d'entre eux. Lorsque le nombre des fidèles s'accrut, les communautés achetèrent ou firent construire des maisons destinées à abriter leurs assemblées (ces bâtiments s'appelaient en

³ R. KRAUTHEIMER, Rome, pp. 19-20, fig. 17, et p. 336. Ch. DELVOYE, « A-t-on découvert la tombe de saint Pierre au Vatican? », *Problèmes d'histoire du christianisme*, 3, 1972-1973, pp. 5-13.

grec *oikos tès ekklesiās*, en latin *domus ecclesiae*: la maison de l'assemblée; *ekklēsia* ayant donné naissance dans les langues latines à église, chiesa, iglesia; les mots des langues germaniques Kirche, church, kerk venant du grec *kyriakon*: l'édifice consacré au Seigneur). Un baptistère pouvait se trouver près de la salle où se réunissait la synaxe eucharistique (Justin, *I Apol.*, LXV, 1, entre 150 et 155). Au témoignage d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, XIII), lorsque l'empereur Galien mit fin, en 260, à la persécution déclenchée par son père Valérien, il ordonna que l'on évacuât les lieux de culte des chrétiens et qu'on les leur rendit. Eusèbe, encore (*Hist. eccl.*, VIII, I), évoquant la situation florissante des communautés chrétiennes avant la persécution de Dioclétien et de Galère, déclarait : « Comment décrirait-on ces innombrables rassemblements et les multitudes des réunions dans chaque ville et les remarquables concours de gens dans les maisons de prières? A cause de cela on ne se contentait plus désormais des constructions d'autrefois, et dans chaque ville on faisait sortir du sol de *vastes et larges églises* ». D'ailleurs dans son livre *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965), W.H.C. Frend a intitulé *The Triumph of Christianity: 260-303* le chapitre qui traite de ces années.

Le *Liber Pontificalis* (éd. L. Duchesne, I, p. 164) a conservé le souvenir de vingt-cinq *tituli* (ou églises paroissiales urbaines) à Rome au début du IV^e siècle sous l'épiscopat de Marcel (308-309). Ces *tituli* étaient désignés par un nom propre au génitif, sans doute celui du chrétien qui en avait fait don à la communauté ou qui en était considéré comme le propriétaire. On a pu tenir avec quelque vraisemblance pour des restes de ces *tituli* les vestiges de constructions découverts par exemple sous Sainte-Anastasie, Sainte-Cécile et Saint-Chrysogone au Transtévère, Saint-Clément, les Saints-Jean-et-Paul (*titulus Byzantini*), Sainte-Sabine et Saint-Laurent in Lucina⁴. Leurs plans sont ceux de maisons, de magasins ou d'*horrea* et même pour le *titulus* sous Saint-Laurent d'une basilique avec un baptistère.

⁴ R. KRAUTHEIMER, *op. cit.*, pp. 18, 336. Margherita Maria BRECCIA FRATADOCCHI, Sandra RICCI, Bianca Maria SARLO, « Considerazione su un nuovo ambiente sottostante la basilica di S. Cecilia in Trastevere », *Bollettino d'arte*, 5^e série, 61, 1976, pp. 217-228. Le *titulus* sous Saint-Laurent in Lucina (dans la partie Nord du Champ de Mars, à proximité de la maison dite de saint Pierre) a été signalé par M. Edmund Buchner au cours de conférences qu'il a faites dans les universités belges à la fin de mars 1983 sur les fouilles qu'il pratique dans la région de l'*Hocrologium Augusti*. Je ne crois pas devoir partager les hésitations de M. Ch. Pietri (« Recherches sur les domus ecclesiae », *Recherches augustiniennes*, 24, 1978, pp. 3-21) à reconnaître dans ces restes pré-constantiniens des vestiges de *tituli*.

De nombreux textes relatifs au donatisme mentionnent l'existence dans plusieurs villes d'Afrique du Nord, au temps des persécutions de Dioclétien, de *basilicae*, mot qui semble bien devoir être entendu dans son sens architectural propre: salle d'assemblée rectangulaire, qui pouvait être divisée en nefs par des colonnades, d'un type utilisé depuis longtemps dans le monde romain pour des lieux de réunion, notamment pour des confréries religieuses païennes⁵. Une inscription découverte à Altava (près d'Oran) nous a conservé le souvenir d'une *basilica dominica* existant en 309⁶.

A Salone on avait aménagé, à la fin du III^e siècle, dans des thermes, deux oratoires voisins réunis par une cour avec une fontaine; ce sont deux salles rectangulaires: l'une est dotée, à l'Ouest, d'une abside rectangulaire saillante; l'autre, dépourvue d'abside, est flanquée d'annexes et munie intérieurement d'une exèdre pour les bancs des prêtres qu'un chancel séparait de la nef (fig. 2)⁷.

En ce qui concerne *les usages funéraires*, les chrétiens se firent d'abord enterrer dans les mêmes nécropoles que les païens. La croyance dans la résurrection des corps contribua à leur faire adopter l'inhumation, qui reprenait alors le dessus sur l'incinération. Vers la fin du II^e siècle l'expansion et le renforcement de leurs communautés, leur désir de disposer d'endroits pour la célébration des cérémonies funéraires qui leur étaient spécifiques leur firent aménager leurs propres lieux de repos, auxquels ils donnèrent le nom de *koimèteria* (lieux où l'on dort)⁸. L'édit de Gallien de 260 souligne ce que cette appellation avait de particulier en ordonnant qu'on permette aux chrétiens de « reprendre les lieux appelés cimetières »; on voit aussi par là que leur droit de propriété était officiellement re-

⁵ Claudine DONNAY-ROCMANS, « 'Basilique' dans la littérature chrétienne d'Afrique au IV^e siècle », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, 15, 1958-1960, pp. 153-162. Claude LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1979 et 1981, 2 vol., t. I, p. 334.

⁶ Noël DUVAL, *Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana*, I, p. 529.

⁷ Einar DYGGVE, *History of Salontan Christianity*, Oslo, H. Aschehoug, 1951, pp. 23-24, fig. II, 7-11.

⁸ *Débuts de l'art chrétien: Rome, Les dossiers de l'archéologie*, 18, septembre-octobre 1976, et *Catacombes juives et chrétiennes*, *ibid.*, 19, novembre-décembre 1976. Paul-Albert FÉVRIER, « La mort chrétienne: Images et vécu collectif », dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, sous la direction de Jean DELUMEAU, t. I, Toulouse, Privat, 1979, pp. 75-104. J. STEVENSON, *The Catacombs. Rediscovered Monuments of Early Christianity*, Londres, Thames et Hudson, 1978 (« Ancient Peoples and Places », 91). Pasquale TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Rome, Cappelli, 1966.

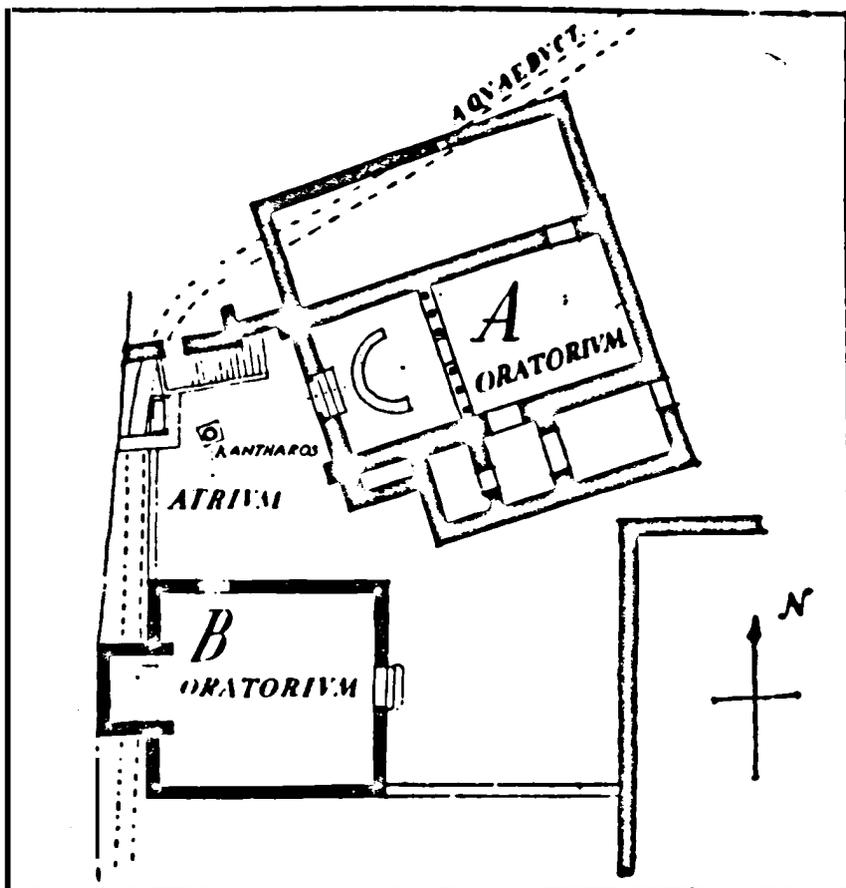


Fig. 2. Oratoires de Salone.
Fin du III^e siècle (D'après E. Dygve)

connu. Il était de leur devoir d'assurer une sépulture non seulement à leurs parents et à leurs amis mais aussi à leurs coreligionnaires pauvres ou étrangers. Les dépouilles des riches défunts étaient déposées dans des mausolées comparables à ceux des païens.

En divers endroits où la nature du sous-sol le permettait, les chrétiens, groupés en confréries funéraires, firent creuser des galeries dans le tuf ou le roc de la campagne suburbaine. Ce sont les catacombes, ainsi appelées, à l'époque moderne, du nom que portait l'endroit où fut aménagé le cimetière sous la basilique de Saint-

Sébastien: *ad Catacumbas* (transcription latine d'une expression grecque signifiant « près de la combe »). La catacombe la plus ancienne de Rome, située au Nord de la précédente, le long de la Via Appia, est celle dont l'évêque de la Ville, Zéphyrin (\pm 199-217), confia l'administration à son diacre Calliste, qui allait devenir son successeur. Les catacombes se multiplièrent tout autour de Rome le long des voies consulaires qui la reliaient aux diverses régions de l'Italie. On en compte une cinquantaine; mais c'est au Sud-Est de la ville, dans la région de la Via Appia et de la Via Ardeatina qu'elles sont les plus nombreuses. Il semble que plusieurs terrains où elles ont été creusées ont été mis à la disposition des communautés par de riches propriétaires chrétiens, dont elles auraient pris le nom. Certaines catacombes se seraient développées à partir de mausolées ou d'hypogées de familles païennes dont des membres se seraient convertis au christianisme. La nécessité d'accroître les espaces disponibles fit relier les galeries (en latin *cryptae* ou *ambulacra*) par des couloirs transversaux. On établit même des communications entre des îlots isolés à l'origine. Le réseau des galeries est parfois si complexe qu'il a pu être comparé à une toile d'araignée. On a aussi approfondi les couloirs et multiplié les niveaux que reliaient les escaliers. Certaines catacombes ont comporté, vers la fin de l'Antiquité, trois, quatre ou même cinq étages, descendant à de grandes profondeurs.

Dans les parois des galeries s'ouvraient les *loculi*, cavités rectangulaires oblongues où étaient déposés les corps des défunts, enveloppés dans un linceul, qui était parfois recouvert intérieurement de chaux pour un embaumement peu onéreux⁹. Ces *loculi*, où on logeait de un à trois corps, étaient fermés par des tuiles aux joints soigneusement cimentés ou par des dalles de marbre sur lesquelles le nom du mort pouvait être gravé ou peint au minium ou au charbon. On y incisait aussi à l'occasion des motifs symboliques. Les tombes appelées *arcosolia*, plus soignées que les précédentes, étaient surmontées d'une arcade, dont les parois et les lunettes étaient parfois ornées de peintures¹⁰. Par endroits, sur les galeries s'ouvraient des *cubicula*, chambres généralement rectangulaires surmontées d'une coupole sur le modèle des mausolées païens¹¹. A la différence des galeries à

⁹ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 21-22. *Les dossiers de l'archéologie*, 18, pp. 50, 54-55, 57, 58.

¹⁰ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 28, 35, 36. *Les dossiers de l'archéologie*, 18, pp. 40-41, 52.

¹¹ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 26, 113, 119, 131, 148, 149. *Les dossiers de l'archéologie*, 18, pp. 19, 67, 86. Beat BRENK, *Spätantike und frühes Christentum*, pl. 45.

loculi, les *cubicula* pouvaient être assez abondamment décorés de peintures sur les murs et sur les voûtes: c'est là, avec leur architecture élaborée, l'indice qu'ils étaient le lieu de sépulture de familles aisées ou d'ecclésiastiques; d'ailleurs le système de fermeture dont ils étaient parfois munis dénote bien que s'y attachait le sens de la propriété.

Les fidèles apportaient des aliments (bouillie, pain, vin généralement tiède) aux tombeaux et célébraient, notamment le jour anniversaire de la mort ou de l'inhumation, des agapes funéraires (*refrigerium*: rafraîchissement, soulagement, consolation), le plus souvent dans des locaux construits en surface, mais quelquefois aussi dans les galeries elles-mêmes. Cet usage du repas près des tombes s'est maintenu dans l'église orthodoxe russe le jour de Pâques.

Il faut renoncer à l'idée romantique des catacombes lieux de refuge pour les chrétiens persécutés, qui y auraient célébré leur culte dans la clandestinité¹². L'étroitesse des *ambulacra* et les faibles dimensions des *cubicula* n'eussent pas permis la réunion de grandes assemblées de fidèles. On voit mal en temps de persécution les chrétiens prenant nombreux le chemin de catacombes dont les emplacements étaient connus de la police impériale. Il est d'ailleurs significatif que, pendant la persécution de Valérien, l'évêque de Rome, Sixte II, fut arrêté en 258 avec quatre de ses diacres (dont saint Laurent) pour avoir commis l'imprudence de se rendre à la catacombe de Calliste.

On connaît des catacombes dans le bassin oriental de la Méditerranée (Mélos, Chalcis, Alexandrie) et même jusqu'au Golfe (que l'on s'abstient maintenant prudemment de qualifier de « persique » ou d'« arabe ») dans l'île de Kharg. Mais c'est surtout dans la Méditerranée occidentale qu'elles se rencontrent. Si les plus nombreuses, les plus vastes et les mieux décorées entourent Rome comme d'une couronne, on en trouve aussi au Nord de Rome jusqu'à Chiuse et Villa San Faustino, à Naples, en Sardaigne (San Antico et Cagliari), en Sicile (Syracuse, Acrae, Agrigente, Palerme, Lilybée), à Malte (Rabat, Tal Bistra, Gudia, Tour de Saint-Thomas) et en Afrique du Nord (Sallakta, Hadrumetum)¹³.

L'emploi de *décorés figurés* dans les catacombes — où ils furent au total en nombre relativement réduit par rapport à l'extension des

¹² Voir notamment Ch. DELVOYE, « Les persécutions contre les chrétiens dans l'empire romain », *Cahiers rationalistes*, 250, novembre 1967, pp. 306-352. W.H.C., FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford, 1965.

¹³ J. STEVENSON, *The Catacombs*. — *Les dossiers de l'archéologie*, 19, novembre-décembre 1976.

surfaces — posait des problèmes doctrinaux ¹⁴. Le deuxième commandement du Décalogue ordonnant de « ne pas faire d'idole ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre » (*Exode*, XX, 4; *Deutéronome*, V, 8), la prescription de Jésus d'adorer Dieu « en esprit et en vérité » (Jean, IV, 24), la volonté, aussi, de se distinguer de l'idolatrie païenne furent autant de facteurs qui détournèrent les chrétiens des deux premiers siècles de la pratique des images. On peut penser aussi que les adeptes de la religion nouvelle, pour la plupart gens de condition modeste, n'avaient pas les moyens de commander des œuvres d'art. Mais en se répandant dans le monde hellénistico-romain, où les arts figurés jouaient un si grand rôle, le christianisme, comme le judaïsme de la diaspora, ne pouvait manquer de devoir leur faire une place et de les mettre à son service. Si Tertullien, dont on connaît l'intransigeance, considérait que la représentation du Bon Pasteur sur des coupes en verre était à peine moins qu'une prostitution du sacrement (*De Pudicitia*, X, 12), Clément d'Alexandrie recommandait que les intailles des bagues des chrétiens portent « une colombe ou un poisson, ou un navire qui court sous le vent, ou une lyre, cet instrument de musique dont se sert Polycrate ou une ancre de bateau... S'il s'agit d'un pêcheur, on se souviendra de l'apôtre et des petits enfants sauvés des eaux » (allusion à Luc, V, 10-11) ¹⁵. Mais il mettait en garde contre la représentation des idoles « par ceux qui ont renoncé à s'y attacher » ainsi que du « glaive ou de l'arc par ceux qui poursuivent la paix ». Il paraît ressortir de ce texte que les premières manifestations d'un art à contenu chrétien furent dues à des initiatives privées dans le domaine des arts mineurs et que, conformément au goût de l'époque impériale romaine pour les symboles — particulièrement perceptible dans l'art funéraire païen —, on chargea d'un sens nouveau des motifs traditionnels.

C'est la manière dont, pour répondre aux aspirations de leur clientèle, procédèrent les peintres des catacombes, qui, eux-mêmes, n'étaient pas nécessairement des chrétiens, pas plus que les artistes qui décorent nos églises contemporaines ne sont toujours des croyants ¹⁶.

¹⁴ L.W. BARNARD, « Early Christian Art as Apologetic », *Journal of Religious History*, 10, 1978, pp. 20-31. Ernst KITZINGER, *Byzantine Art in the Making*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, pp. 19-20 avec les notes 31-33, et « Christian Imagery: Growth and Impact » dans *Age of Spirituality: A Symposium*, pp. 141-163. Sister Charles MURRAY, « Art and the Early Church », *The Journal of Theological Studies*, N.S., 28, 1977, pp. 303-345.

¹⁵ *Pédagogue*, III, XI, 59, 2.

¹⁶ Ch. DELVOYE, « De l'iconographie païenne à l'iconographie chrétienne ».

Les pampres de vigne, liés aux cultes dionysiaques, furent adoptés non seulement en raison de la parole du Christ : « Je suis la vraie vigne... et vous êtes les sarments » (Jean, XV, 1-7) mais aussi parce qu'ils évoquaient le vin de l'Eucharistie et même la résurrection par le bois sec des cepes qui reverdit au printemps. Le poisson fut un symbole du Christ parce que son nom grec *Ichthys* est un acrostiche de *Iêsous Christos Théou Yios Sôtêr* (Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur). La succession des quatre saisons contient la promesse d'une résurrection comparable à celle de la nature. Les figures d'orants ou d'orantes dérivent des femmes en prières telles qu'on les a représentées dans l'art romain sur les monnaies, dans la statuaire, sur des stucs et des reliefs¹⁷. Symboles d'abord apparemment de l'âme du défunt ou de sa piété, elles devinrent des portraits des fidèles illuminés. L'histoire d'Erôs et de Psyché a été reprise pour évoquer les félicités paradisiaques de l'âme¹⁸. Des mausolées païens viennent de thèmes bucoliques comme ceux qui décorent de manière particulièrement développée, en bandes superposées, les parois du lucernaire de la crypte de Saint-Janvier dans la catacombe de Prétextat pour célébrer l'harmonie entre les hommes et la nature et pour figurer les joies paradisiaques¹⁹: amours faisant la moisson ou la vendange ou cueillant des olives, oiseaux volant ou donnant la becquée à leurs oisillons sur un fond de rinceaux végétaux.

Annales archéologiques arabes syriennes, 21, 1971 (Numéro spécial: IX^e Congrès international d'archéologie classique), pp. 329-345. André GRABAR, *Christian Iconography, A Study of Its Origins*, Princeton, University Press, 1968 (« Berlin Series », XXXV, 10). Ce texte a été repris en version française mais avec une illustration réduite dans *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris, Flammarion, 1979 (Collection « Idées et recherches »). Ekkhard MÜHLENBERG, « Spätantike Geistigkeit und Altchristliche Kunst », *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster, Aschendorf 1983 (« Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10 »), pp. 162-18. Sister Charles MURRAY, *Rebirth and Afterlife; a Study of the Transmutational of some pagan Imagery in Early Christian funerary Art*, Oxford, British Archaeological Reports, International Series, 100.

¹⁷ Th. KLAUSER, « Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 2, 1959, pp. 115-131; 3, 1960, pp. 112-133; 5, 1962, pp. 67-76. Alice MULHERN, « L'orante, vie et mort d'un image », *Les dossiers de l'archéologie*, 18, pp. 34-47. G. SEIB, « Orans, Orante dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, herausgegeben von Engelbe KIRSCHBAUM (†), t. III, *Allgemeine Ikonographie*, Rome-Vienne, Herder, 1977, coll. 352-354.

¹⁸ Pierre DU BOURGUET, *La peinture paléo-chrétienne*, Paris, Pont Royal (D. Duca-Laffont), 1965 (« Le livre-musée »), pl. 34. P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, pp. 270, 292, fig. 113. O. HOLL, « Amor und Psyche », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, Rome-Vienne, Herder, 1968, col. 115-116.

¹⁹ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 153. *Les dossiers de l'archéologie*, 18, pp. 24-25.

Le Bon Pasteur était connu depuis l'époque néo-hittite²⁰. Devenu dans l'art romain un symbole de la *philanthropia* ou *humanitas*, il évoqua chez les chrétiens l'amour du prochain mais il fut aussi l'une des images du Christ en raison de la parabole de la brebis perdue (Luc, XV, 4-7), dont le sens est la rémission des péchés, et de la déclaration de Jésus dans le Temple le jour de la Fête de la Dédicace, qui insistait sur l'œuvre de salut (Jean, X, 26-30). Il pouvait être représenté tantôt portant sur ses épaules la brebis retrouvée²¹, tantôt debout ou assis au milieu ou près de son troupeau²². L'atmosphère est celle des poèmes élégiaques latins, comme celui où Calpurnius Siculus chantait la bonté du berger qui, « le soir, sur le chemin du bercail, n'hésite pas à charger sur ses épaules la brebis épuisée qui vient d'agneler » (*Eglogues*, V, 39-41). Dans l'hypogée des Aurelii au Viale Manzoni, — qui est peut-être celui de membres d'une secte (montanistes, gnostiques?) — le thème du Pasteur s'est combiné avec celui du philosophe enseignant: assis sur une colline, au pied de laquelle paît son troupeau de brebis et de chèvres, il tient des deux mains un *volumen* déroulé²³.

L'art hellénistico-romain a aussi fourni des modèles pour des scènes figurées, dont le nombre restreint et la répétition monotone

²⁰ Th. KLAUSER, « Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1, 1958, pp. 20-51; 3, 1960, pp. 112-133; 5, 1962, pp. 113-124; 7, 1964, pp. 67-76; 8/9, 1965/1966, pp. 126-170; 10, 1967, pp. 82-120; « Die Äusserungen der Alten Kirche zur Kunst (Revision der Zeugnisse, Folgerungen für die archäologische Forschung) », dans *Atti del VI Congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna 1962*, Cité du Vatican, 1965, pp. 223-238 (avec la réplique, à mon sens, pertinente de Mgr. L. de Bruyne, pp. 239-241); « Der Schafträger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise », *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für Alfred Stüber*, Münster, Aschendorff, 1982 (« Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband », 9, 1982), pp. 225-227. J. KOLLWITZ, « Christus, Christusbild », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I, col. 355-358. Walter Nikolaus SCHUMACHER, *Hirt und « Guter Hirt »*. Studien zum Hirtenbild in der römischen Kunst vom zweiten bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts. Rome-Vienne, Herder, 1977 (« Römische Quartalschrift. Supplementband 34). Klaus WESSEL, « Christusbild », dans *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, t. I, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1965, col. 1005, et « Christussymbole », *ibid.*, col. 1051-1054.

²¹ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 20, 71. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 135.

²² Debout: DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 15, 32, 52. Assis: *ibid.*, pl. 27.

²³ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 36. Nikolaus HIMMELMANN, *Das Hypogäum der Aurelier am Viale Manzoni, Ikonographische Beobachtungen*, Mayence, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1975 (« Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse », Jahrgang 1975. Nr 7), pp. 19-21. Marcel CHICOTEAU, *Glanures au Viale Manzoni*, Brisbane, Watson Ferguson, 1976, pl. en couleurs au début du volume.

ainsi que le laconisme et les personnages de petite taille correspondent bien à une iconographie encore à ses débuts. Les sujets de ces scènes sont pour la plupart empruntés à l'Ancien Testament. Sauf pour les histoires de Jonas et de Suzanne²⁴, elles sont isolées et ne se succèdent jamais de manière à illustrer un récit. Alors que l'art romain païen raconte, l'art chrétien instruit les fidèles sur les vérités religieuses par le truchement des images. On a choisi des thèmes considérés comme des paradigmes du salut de l'âme promis aux mortels par la miséricorde divine comme Daniel (en orant) dans la fosse entre deux lions (qui font songer plutôt à des caniches!)²⁵, Jonas (dont l'histoire était tenue pour une préfiguration de la Résurrection du Christ), les Trois Hébreux sauvés des flammes de la fournaise²⁶, Job assis²⁷, Noë flottant dans un coffre selon une iconographie héritée du paganisme²⁸.

La figuration d'Adam et Eve de part et d'autre de l'arbre de la science du Bien et du Mal autour duquel s'enroule le serpent tentateur procéderait aussi de modèles païens où Jason et Médée flanquaient l'arbre auquel était suspendue la Toison d'or et que gardait le dragon²⁹.

Le miracle de Moïse faisant surgir de son bâton l'eau du rocher d'Horeb (Exode, XVII, 1-6) a été choisi vraisemblablement parce qu'il était considéré comme une préfiguration des miracles accomplis par le Christ, comme le souligne dans certains *cubicula* son rapprochement avec la Résurrection de Lazare, où le Christ est figuré lui aussi avec un bâton dont il n'est pas question dans l'Évangile

²⁴ J. PAUL et rédaction, « Jonas », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. II, 1970, col. 414-421. H. SCHLOSSER, « Susanna », *ibid.*, t. IV, 1972, col. 228-231. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 140. P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 62-63.

²⁵ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 131, 138. H. SCHLOSSER, « Daniel », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, col. 469-473.

²⁶ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 79. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 137. B. OTT, « Jünglinge, Babylonische », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. II, col. 464-466.

²⁷ R. BUDDE, « Job », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. II, col. 407-414.

²⁸ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 92. Josef FNK, *Noe der Gerechte*, Munster, Böhlau, 1955. J. HOOYMAN, « Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst », *Vigiliae christianae*, 12, 1958, pp. 113-115. R. DAUT et rédaction, « Noe (Noah) », dans *Lexikon der christlichen Kunst*, t. IV, col. 611-612.

²⁹ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 18, 93, 94, 98. Th. KLAUSER, « Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 4, 1961, p. 144, fig. 9. H. SCHADE, « Adam und Eva », *Lexikon der christlichen Kunst*, t. I, spécialement col. 42 et 54-59. Klaus WESSEL, « Adam und Eva », *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, t. I, col. 41-43.

(Jean, XI, 11-14)³⁰. Le Christ lui-même avait déclaré aux Juifs après la guérison du Paralytique: « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit » (Jean, V, 46).

D'autres sujets ont été puisés dans le Nouveau Testament: Adoration des Mages³¹ (imitée des scènes de tributaires de l'art païen), Baptême³², Rencontre du Christ et de la Samaritaine³³, Guérisons de l'hémorroïsse³⁴, de la femme voûtée³⁵, et assez souvent la Résurrection de Lazare³⁶. Les scènes de l'Enfance et de la Passion n'ont pas été traitées. L'union que la pensée chrétienne a aimé établir entre l'Ancien et le Nouveau Testament a inspiré la fresque de la catacombe de Priscilla où la Vierge tenant sur ses genoux l'Enfant, qu'elle allaitait peut-être, écoutait un prophète (Isaïe ou Balaam), qui lui désignait une étoile³⁷.

Des représentations païennes de repas viennent les images de banquets où les convives, assez souvent au nombre de sept, sont d'ordinaire assis, parfois couchés sur le *stibadium* (lit semi-circulaire) derrière un coussin (*pulvinum*) en sigma lunaire³⁸. Les mets offerts

³⁰ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 83. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 119, 137. H. SCHLOSSER, « Quellwunder », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, col. 487-488. Pour les représentations de la Résurrection de Lazare avec le Christ tenant la baguette: P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 77, 84; P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 146.

³¹ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 88. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 139. A. WEIS, « Drel Könige », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, col. 539-542.

³² P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 9, 102. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 144. RED., « Taufe Jesus », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. IV, col. 247-248.

³³ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 4. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 141, 145. RED., « Samariterin am Jakobsbrunnen », dans *Lexikon der christlichen Kunst*, t. IV, col. 26-27.

³⁴ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 99. H. FELDBUSCH, « Blutflüssige », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, col. 312-313.

³⁵ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 160.

³⁶ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 77, 84. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 146. H. MEURER, « Lazarus von Bethanien », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. III, col. 33-34.

³⁷ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 136-137. J.J. TIMMERS, « Balaam », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, col. 239. On incline à reconnaître dans le personnage désignant une étoile (très effacée) Balaam voyant qu'un astre est issu de Jacob » (*Nombres*, XXIV, 71) plutôt qu'Isaïe prophétisant: « Voici que la jeune femme va être enceinte et va enfanter un fils; tu lui donneras pour nom Emmanuel » (*Isaïe*, VII, 14). L'étoile de Balaam a été assimilée à l'étoile guidant les mages vers Bethléem. La croyance à l'apparition d'un astre pour annoncer la naissance ou la mort d'un grand homme était très répandue dans l'Antiquité.

³⁸ P. DU BOURGUET, *op. cit.*, pl. 2, 75, 87, 89, 100. P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 126, 127, 143. Paul-Albert FÉVRIER, « A propos du repas funéraire: culte et sociabilité », *Cahiers archéologiques*, 26, 1977, pp. 29-45. E. JASTRZEBOWSKA, « Les

Fig. 3. Mosaique de la voûte du mausolée des Julii au Vatican. Vers 300.

étaient des pains dans des paniers, un ou des poissons sur des assiettes, du vin, parfois un poulet. Ces scènes pouvaient avoir différentes significations: repas consécutif à la Multiplication des pains et des poissons, Dernière Cène, banquet céleste exprimant le bonheur éternel, mais ce furent surtout, semble-t-il, des représentations d'agapes fraternelles et de banquets en l'honneur de simples défunts ou à la mémoire de martyrs.

Quant aux procédés de composition, c'est l'imitation des mausolées païens dans le dispositif architectural des *cubicula* qui conduisit à adopter le même système de décoration des voûtes rayonnant autour d'un médaillon central³⁹.

Dans l'exécution la manière décorative, gracieuse et légère, est celle de la peinture païenne contemporaine, dite « style linéaire rouge et vert » ou encore « style encadré », tel qu'on peut l'observer, par exemple, dans la villa sous la basilique de Saint-Sébastien à Rome⁴⁰. Les murs sont divisés en compartiments par de fines lignes, les personnages sont présentés frontalement et sans beaucoup de volume. A la fin du III^e siècle apparaissent parfois des figures de plus d'ampleur monumentale et d'un modelé plus pictural, par exemple dans le *cubiculum* dit de la *velatio* à la catacombe de Priscilla⁴¹.

On a cru parfois que les murs des églises antérieures à Constantin n'avaient pas été décorés de peintures. Le trente-sixième canon du concile d'Elvire (Illiberis en Bétique), réuni en mai 309, qui prescrivait « qu'il n'y ait dans les églises aucune peinture, car un chrétien ne peut ni vénérer ni adorer ce qui est peint sur les murs », apparaît comme une mise en garde qui donne à croire qu'il dut y avoir de telles décorations dans certains cas. Si, à Doura-Europos, la salle destinée à la synaxe eucharistique dans la Maison des chrétiens est dépourvue de fresques, les murs du baptistère portent tout un décor figuré à l'intention des catéchumènes⁴² et l'on est en droit de se demander s'il n'en allait pas de même dans certains baptistères d'Occident.

scènes de banquet dans les peintures et les sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles », *Recherches augustiniennes*, 14, 1979, pp. 3-90. Henri-Irénée MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, p. 54.

³⁹ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 121, 131, 132.

⁴⁰ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 147. Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Rome, La fin de l'art antique*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 86-90, fig. 77-80.

⁴¹ P. TESTINI, *op. cit.*, fig. 154 et 155.

⁴² Carl H. KRAELING, *The Christian Building*, New Haven, Dura Europos Publications, 1967 (« The Excavations at Dura-Europos »).

L'art de la *mosaïque* fut alors moins florissant que celui de la fresque ou de la peinture à la détrempe pratiqué dans les catacombes. Nous lui devons le cycle qui fut exécuté, vers 300, pour orner les parties hautes du mausolée construit à la fin du II^e siècle dans la nécropole du Vatican à l'intention de la famille païenne des Julii⁴³: à la voûte sur un fond d'or où se déploient des pampres de vigne, le Christ, « Soleil de justice », « Soleil de la Résurrection », la tête entourée d'un nimbe d'où divergent sept rayons, est emporté aux cieux sur son char que tiraient quatre chevaux blancs, à la manière des innombrables représentations païennes du « Sol invictus » et des apothéoses des empereurs (fig. 3)⁴⁴: sur les lunettes avaient été figurés peut-être le Bon Pasteur, Jonas jeté à la mer et englouti par le « grand poisson », et le pêcheur, symbole non seulement des apôtres mais aussi du Christ « qui sauve les mortels de la mer du vice » (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III, X, 52, 2 et *Hymne*, 23-27).

La *sculpture* nous est surtout connue par des sarcophages, destinés à une clientèle riche et qui ont dû être exécutés dans les mêmes ateliers que les sarcophages païens, fabriqués alors en abondance et dont l'iconographie, elle aussi d'intention symbolique, fut beaucoup plus variée⁴⁵. Comme en peinture bon nombre de sujets furent empruntés à l'art païen. Au centre de la face d'un sarcophage de Sainte-Marie Antique à Rome, sculpté vers le milieu du III^e siècle (fig. 4)⁴⁶, sont figurés une femme debout en orante et un homme assis sur une chaise curule, qui, vêtu du manteau (*pallium*) des philosophes, déroule un *volumen* dont il lit le texte. C'est le thème, bien connu sur des sarcophages païens du *Mousikos anèr*, qui trouvait dans la culture les possibilités d'une transfiguration garante d'une heureuse survie dans

⁴³ *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*, pp. 370, 522-523. O. PERLER, *Die Mosaiken der Juliergruft in Vatican*, Fribourg, 1953.

⁴⁴ M. GUARDUCCI, « Sol invictus Augustus », *Rendiconti della Pontificia Accademia romana di archeologia*, 3^e série, 30/31, 1957/59, pp. 161-169. Theodor KRAUS, *Das römische Weltreich*, Berlin, Propyläen Verlag, 1967 (« Propyläen Kunstgeschichte », II, pl. 180, 252).

⁴⁵ *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, Erster Band, *Rom und Ostia*, herausgegeben von Friedrich Wilhelm DEICHMANN, bearbeitet von Giuseppe BOVINI und Hugo BRANDENBURG, 2 vol., Wiesbaden, Franz Steiner, 1967. Nikolaus HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagereliefs der 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Mayence, Philipp von Zabern, 1973.

⁴⁶ *Repertorium...*, I, p. 306, n^o 747. Ekkard MÜHLENBERG, « Spätantike Geistigkeit und altchristliche Kunst », dans *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie*, pp. 170-172, pl. 12. Les têtes de l'orante et de l'homme assis sont restées à l'état d'ébauche. Sans doute les traits des défunts n'étaient-ils exécutés qu'après l'achat du sarcophage que la clientèle trouvait préparé dans l'atelier.

l'Au-delà et qui affirmait aussi son appartenance à une classe sociale où la pratique de l'*otium* (retraite studieuse) permettait l'accès à cette culture⁴⁷. Pour les chrétiens il est devenu l'image du fidèle se pénétrant de la vraie doctrine, qui, seule, permet d'ouvrir la voie du salut. Devant le défunt se dresse sa femme, en orante, image de la *pietas*, qui rappelle les vertus de la prière et répond au Bon Pasteur symbolisant l'*humanitas*. A droite avait été figurée une scène de baptême, sans doute du Christ. La signification chrétienne de l'ensemble de cette imagerie se dégage aussi de l'épisode de Jonas endormi, à gauche: c'est le paradigme vétérotestamentaire du salut le plus souvent représenté sur les sarcophages chrétiens. Le goût, si vif alors également dans l'art funéraire païen, pour les paysages bucoliques et pour les scènes maritimes, qui évoquaient la sérénité promise aux chrétiens, a fait introduire divers motifs: arbres séparant les personnages centraux ainsi que les sujets de droite, et, à gauche, le bouc et les deux béliers au-dessus de la hutte sous laquelle repose Jonas, sur les modèles des représentations du berger Endymion endormi⁴⁸. Sur le petit côté de droite, deux pêcheurs tiennent un filet: ce sont des « pêcheurs d'âmes »; sur le petit côté de gauche, au-delà du monstre, qui a rejeté Jonas, a été représenté le navire d'où le prophète avait été précipité dans la mer; il est suivi, pour fermer la composition, d'un Poseidon assis, tenant le trident et s'appuyant sur une urne d'où s'échappent les flots de la mer: cette figure n'était sans doute plus ressentie comme étant celle d'un dieu du paganisme mais comme celle d'une personnification de la mer.

Un même esprit a précédé à la composition, un peu confuse, d'une plaque en marbre du Museo Civico de Velletri, datant du début du IV^e siècle (fig. 5)⁴⁹. Trois grandes figures structurent la composition: un Bon Pasteur criophore à gauche, devant un arbre qui ferme la scène; au centre, un orant, dont le visage d'homme âgé est peut-être celui du défunt; à droite, un berger assis, pensif, sous un arbre (qui clôt la composition de ce côté) près de son troupeau. Entre ces figures les scènes bibliques se répartissent en deux registres, séparés par des

⁴⁷ Henri-Irénée MARROU, *MOYCIKOC ANHP*, 2^e éd., Grenoble, Allier, 1964.

⁴⁸ E. STOMMEL, « Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1, 1958, pp. 112-115. Th. KLAUSER, « Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst », IV, *ibid.*, 4, 1961, pp. 133-191. M. LAWRENCE, « Three Pagan Themes in Christian Art », dans *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, t. I, pp. 324-327. A. FERRUA, « Paralipomeni di Giona », *Rivista di archeologia cristiana*, 38, 1962, pp. 7-69.

⁴⁹ *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*, pp. 413-414. W.N. SCHUMACHER, *Hirt und « Guter Hirt »*, pp. 127-128, pl. 28 a.

lignes ondulées. A gauche, en haut, Daniel se dresse en orant entre les lions et, à sa gauche, à petite échelle, un homme barbu lit un *volumen* près d'un *scrinium* rempli de rouleaux (on y a vu un philosophe ou Daniel en prophète ou en juge). En dessous se déploie l'histoire de Jonas. A droite, en haut, Adam et Eve se serrent la main droite selon les gestes que font les époux lors de leur mariage⁵⁰ (c'est « l'union dans le péché ») près d'un petit arbre au pied duquel se trouve le serpent. Plus à droite, Noé se dresse en orant dans l'arche cubique; le sujet mal identifié en bas est peut-être celui de la Multiplication des pains.

Sur d'assez nombreux sarcophages, selon une iconographie reprise également au paganisme, l'image des défunts s'inscrit sur un fond de « strigiles » (cannelures parallèles en forme de S) dans un médaillon: c'est la version chrétienne des *imagines clipeatae* (images se détachant originellement sur un bouclier) de l'art hellénistico-romain, qui étaient un signe de triomphe sur les ennemis et d'immortalité⁵¹.

A la charnière du III^e et du IV^e siècles apparaît sur les sarcophages et sur les plaques funéraires un nouveau type de répartition en deux zones, inaugurant une formule appelée à la plus belle faveur dans les décennies qui suivirent⁵². N'y furent plus représentées que des scènes du Nouveau Testament. L'iconographie des sarcophages prit une allure plus résolument chrétienne, tout en continuant à s'alimenter aux sources du paganisme. Les sujets bucoliques tendirent à disparaître. Comme dans la peinture des catacombes et dans l'architecture des mutations s'opéraient qui allaient contribuer à nourrir les transformations entraînées par la politique nouvelle de Cons-

⁵⁰ Louis REEKMANS, « La *dextrarum junctio* dans l'iconographie romaine et paléochrétienne », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 31, 1958, pp. 23-29. R. BRILLIANT, *Gesture and Rank in Roman Art*, New Haven, Academy, et Copenhagen, E. Munksgaard, 1963, s.v. « *dextrarum junctio* » (le geste des mains jointes a été utilisé dans l'art romain non seulement pour souligner le caractère sacré du mariage et symboliser la concorde et la fidélité conjugales mais aussi pour marquer l'accord entre le pouvoir impérial et l'armée ou entre les empereurs associés au pouvoir).

⁵¹ *Repertorium...*, I, pp. 325-326, n° 778, pl. 124. W.N. SCHUMACHER, *Hirt und « Guter Hirt »*, pp. 167 et suiv. (En dessous du médaillon où s'inscrivent les deux bustes un berger barbu tenant de la main gauche sa houlette — *pedum* — et nourrissant son chien est assis, entre deux arbres, près de son troupeau). Sur les *imagines clipeatae*, voir Rudolf WINKES, *Clipeata Imago. Studien zu einer römischen Bildnisform*, Bonn, R. Habelt, 1969.

⁵² *Repertorium...*, I, pp. 320-321, n° 773 a et b, pl. 123. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*, pp. 414-416, n° 372 et 373. Beat BRENNK, *Spätantike und frühes Christentum*, pl. 70 a et b.

tantin à l'égard de l'Eglise, qui fit de l'art privé, que l'art chrétien était resté jusqu'alors, un art officiel, triomphal et solennel ⁵³.

La sérénité et même le sentiment d'allégresse dont fut empreint l'art figuré paléochrétien du III^e siècle, sans faire place aux expressions de douleur, d'angoisse, ou, au contraire, d'énergie brutale qui se manifestèrent dans l'art païen du temps ⁵⁴, correspondent à la confiance qu'avaient les adeptes de la religion nouvelle de trouver dans leurs croyances la garantie de bénéficier dans l'Au-delà d'une vie meilleure que celle d'ici-bas et de régénérer dans l'avenir par l'observance des enseignements du Christ une société en pleine crise économique, sociale, politique et spirituelle.

Charles DELVOYE

⁵³ Cf. Ch. DELVOYE, « Les basiliques constantiniennes de Rome », dans *Grec et latin en 1982, Etudes et Documents dédiés à la mémoire de Guy Cambier et édités par Ghislaine Viré*, Bruxelles, Université Libre, 1982, pp. 169-176.

⁵⁴ Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Rome, La fin de l'art antique*, pp. 1-38.

Le culte de sainte Rolende de Gerpennes au Moyen Age Hagiographie et archéologie *

Si l'on en juge par l'abondante littérature historique qu'il a suscitée, le culte de sainte Rolende de Gerpennes¹ devrait être un des mieux connus de l'ancien diocèse de Liège. Le domaine ancien de Gerpennes, en effet, fut étudié pendant près d'un demi-siècle par Joseph Roland², à qui l'on doit aussi de très nombreux articles sur

* Cet article reprend, pour l'essentiel, quelques pages (pp. 322-331, 759-763 et 821-839, annexe II) de ma thèse de doctorat en Histoire, encore inédite: *L'implantation du christianisme dans les campagnes de l'Entre-Sambre-et-Meuse: abbayes et paroisses (VII^e-XI^e siècles)*. Bruxelles, U.I.B., 1983, 4 vol. dactylogr. Sur Gerpennes et sainte Rolende, je dois d'intéressantes remarques à MM. G. Despy, J.-J. Hoebanx, J.-L. Kupper, A. Matthys, J. Mertens et D. Missonne; je les en remercie. Grâce à l'extrême obligeance de MM. J. Mertens et H. Roosens, j'ai eu accès aux dossiers originaux des fouilles de Saint-Michel de Gerpennes, conservés au Service National des Fouilles et j'ai pu reprendre, dans le présent article, des plans et coupes parus dans *Archaeologia Belgica*; je tiens à leur dire ici ma gratitude. Enfin, cet article a bénéficié de la lecture attentive de Françoise Muret, que je remercie de tout cœur.

¹ Gerpennes, prov. Hainaut, arr. Charleroi, chef-lieu de commune fusionnée; au Moyen Age: diocèse de Liège, archidiaconé de Hainaut, doyenné de Florennes.

² Parmi de très nombreuses études (voir aussi n. 3), voici celles qui seront mises à contribution ici: *Notes sur l'ancienne paroisse de Gerpennes, des origines au XI^e siècle*, dans *Bulletin de la Société Archéologique de (...) Charleroi* (= *Bull. S.A.C.*), VI, 1934, pp. 33-35 (= *Gerpennes 1934*); *Toponymie de la commune de Gerpennes*, dans *Documents et Rapports de la Société Archéologique (...) de Charleroi* (= *D.R.S.A.C.*), XLI, 1936, pp. 1-80 (= *Gerpennes 1936*); *Gerpennes*, dans L. LOSSEAU et A. LOUANT, *Le Hainaut. Encyclopédie provinciale*, I (Frameries, 1940), pp. 14-37 (= *Gerpennes 1940*); *L'église de Gerpennes. Histoire*, dans *Etudes d'histoire et d'archéologie namuroises dédiées à Ferdinand Courtoy*. Namur, 1952, t. I, pp. 199-209 (= *Gerpennes 1952*); *L'église Saint-Michel à Gerpennes*. Bruxelles, 1970 (= *Gerpennes 1970*); *Le domaine mérovingien de Gerpennes et son évolution sous la poussée féodalesseigneuriale*, dans *Annales de la Fédération Historique et Archéologique de Belgique* (= *A.F.A.H.B.*), XLIV: *Huy 1976*, t. I, pp. 125-128 (= *Gerpennes*

sainte Rolende³. En 1960, l'éminent Bollandiste Maurice Coens republia la *Vita sancte Rolendis virginis* et, à cette occasion, souleva la plupart des problèmes critiques liés au texte et à la personnalité de Rolende⁴. En 1961, Joseph Mertens publia le rapport définitif des fouilles effectuées, en 1952 et 1953, dans l'église paroissiale Saint-Michel de Gerpennes⁵; cette étude permit de restituer l'histoire architecturale de l'édifice et d'éclairer considérablement les progrès du culte de Rolende depuis le Haut Moyen Age.

Cependant la synchronicité des publications du Père Coens et de J. Mertens a conduit — selon moi — à un divorce entre hagiographie et archéologie: M. Coens, ignorant le résultat des fouilles, a tiré des conclusions trop pessimistes sur la valeur de la *Vita Rolendis*, alors que J. Mertens, tributaire des interprétations historiques de J. Roland, s'est basé sur des dates inexactes et des identifications périmées. La relecture conjointe du rapport de fouilles⁶ et de la *Vita*

1976); *Le domaine mérovingien de Gerpennes et son évolution sous la poussée féodo-seigneuriale*, dans *Le Guetteur Wallon*, LIII, 1977, pp. 6-13 (= *Gerpennes 1977*); *Histoire de la seigneurie hautaine de Gerpennes*, dans *D.R.S.A.C.*, LVII, 1974-1978, pp. 57-79 (= *Gerpennes 1978*); *Le pays de Gerpennes avant le VIII^e siècle*, dans *Bull. S.A.C.*, 1979, fasc. 3, pp. 5-9 (= *Gerpennes 1979*).

³ Voir surtout *Sainte Rolende, vierge royale*. Namur, 1933 (= *Rolende 1933*); *Charlemagne et le mariage lombard. A propos de sainte Rolende de Gerpennes*, dans *Etudes sur l'histoire du pays mosan au Moyen Age. Mélanges Félix Rousseau*. Bruxelles, 1958, pp. 465-473 (= *Mariage lombard*); *Sainte Rolende de Gerpennes. Etude critique des sources littéraires et archéologiques*, dans *Le Guetteur Wallon*, XLI, 1965, pp. 82-95 (= *Rolende 1965*); *Légendes carolingiennes de Wallonie: sainte Rolende et saint Oger*, dans *La Vie Wallonne*, XXIV, 1950, pp. 40-46 (= *Rolende et Oger*).

⁴ M. COENS, *La « Vita Rolendis » dans sa recension gerpinnoise*, dans *Analecta Bollandiana*, LXXVIII, 1960, pp. 328-355. Aux deux manuscrits utilisés par Henschenius (*Acta Sanctorum*, Mai, III, pp. 243-245), c'est-à-dire l'*Hagiologium Brabantinorum* de J. Gielemans (Vienne, Bibl. Nat., ser. nov. 12706; entre 1476 et 1484) et au légendier de Korsendonk (Paris, Bibl. Mazarine, 1733; 1498), le Père Coens ajoute le *Sanctilogium* de J. Gielemans (Vienne, Bibl. Nat., ser. nov. 12813; 1479) et, surtout, un manuscrit, provenant de l'abbaye de Gembloux et donnant la version originale, gerpinnoise, de la *Vita Rolendis* (Bruxelles, B.R., ms. 5175-5186; fin XV^e ou début XVI^e s.). L'édition de M. Coens rend caduques les éditions précédentes (= *B.H.L.* 7293).

⁵ J. MERTENS, *L'église Saint-Michel à Gerpennes. Rapport sur les fouilles de 1952-1953*, dans *Bulletin de la Commission Royale des Monuments et des Sites* (= *B.C.R.M.S.*), XII, 1961, pp. 147-216 (cité ici d'après *Archaeologia Belgica*, 60).

⁶ La consultation du volumineux dossier de Gerpennes, conservé au S.N.F., (qui, ainsi que je l'ai dit plus haut n° *, m'a été aimablement permise) fait ressortir — ce qui n'étonnera personne — l'exactitude des déductions de J. Mertens pour la chronologie relative des phases de l'église de Gerpennes; ce qui est primordial pour la datation de la crypte de l'église (phase B 3).

autorise cet article, qui se voudrait aussi un plaidoyer pour une collaboration plus étroite entre archéologues et historiens des textes⁷.

*
**

Avant de m'interroger sur la date de rédaction et la valeur de la *Vita Rolendis*, je crois utile de rappeler le contenu de cette *Vita*, source unique de l'histoire de Gerpennes pendant le Haut Moyen Age.

Didier, roi des Gaules, donne une éducation soignée à sa fille unique, Rolende, destinée à lui succéder (chap. I). Un chevalier (*miles*), fils du roi d'Ecosse (ou d'Irlande? *Scotia*), entre à la cour de Didier puis demande Rolende en mariage; cette requête est acceptée par tous (chap. II), sauf par Rolende, décidée à consacrer sa virginité à Dieu. Rolende fuit, vers l'Est, en direction de Cologne, attirée par la réputation des onze mille Vierges de cette ville (chap. III). Arrivée sur le territoire de Gerpennes (*in Gerpinensi villa*), elle refuse de s'arrêter pour se reposer mais, accablée de fatigue, elle s'écroule sous un érable⁸ (chap. IV). Elle accepte de passer la nuit à Villers-Poterie⁹ et, le matin, veut prendre la route vers Fosses (*castello Fossensi*); mais, trop faible pour continuer, elle meurt après huit jours de maladie (chap. V). Un aveugle recouvre alors la vue et avertit les paroissiens de l'église-mère de Gerpennes¹⁰; clercs, chevaliers, honnêtes gens de Gerpennes transportent en grande pompe le corps de Rolende dans leur église et lui consacrent un mausolée dans la partie droite du temple¹¹ (chap. VI). La foule afflue sur la tombe (*tumulum*) de Rolende où se produisent des miracles (chap. VII). La servante et un des deux serviteurs qui avaient suivi Rolende dans sa fuite rentrent au pays; l'autre serviteur

⁷ J'ai déjà eu l'occasion de briser une lance pour cette cause dans *Un aspect de la christianisation de la Gaule du Nord à l'époque mérovingienne: la « Vita Hadelini » et les découvertes archéologiques d'Anthée et de Franchimont*, dans *Francia*, VIII, 1980, pp. 613-628.

⁸ *Vita Rolendis*, IV; ed. COENS, p. 339: *ad acerem arduam tunc tempore arborem cuius de nomine locus adhuc ita dictus est*. Sur ce lieu-dit encore attesté au XVI^e siècle, voir ROLAND, *Rolende 1965*, p. 87 et COENS, *Vita Rolendis*, p. 335.

⁹ *Vita Rolendis*, V; ed. COENS, p. 340: *pago igitur viciniore inito, qui romano ydiomate Viliers dicitur*. Villers-Poterie, au Moyen Age dépendance de Gerpennes (cf. *infra*, n. 95), fait à nouveau partie de la commune de Gerpennes, depuis les fusions de communes de 1977.

¹⁰ *Vita Rolendis*, VI; ed. COENS, p. 341: *ad matrem ecclesiam, Gerpinensem videlicet*. Sur la paroisse centrée sur l'église-mère de Gerpennes, voir ci-dessous, annexe I, pp. 47-49).

¹¹ *Vita Rolendis*, VI; ed. COENS, p. 341: *Quod (corpus) honorifice a maioribus et reverendis hominibus delatum, in presenti ecclesia, parte templi dextra, venerabili mausoleo consecratum est*.

reste près du corps de sa maîtresse et, à sa mort, est enterré dans l'église de Gerpennes. La mère de Rolende se rend sur la tombe de sa fille et, la trouvant mal entretenue, ne laisse à Gerpennes qu'une partie de son vêtement de pourpre — vite transformée en chasuble — alors qu'elle procède à d'importantes donations en faveur de l'église Saint-Feuillen de Fosses¹² (chap. VIII). Les Gerpinois construisent alors sur la tombe de Rolende une *basilica*, une chapelle extérieure s'appuyant au flanc droit du sanctuaire. L'évêque de Liège Otbert dédie, dans celle-ci, un autel aux saintes Rolende et Aldegonde, après avoir procédé à l'élévation des reliques de Rolende dont les restes sont placés dans une châsse¹³ (chap. IX). Longtemps après (*post multum temporis decursum*), à l'occasion d'une sécheresse, les Gerpinois créent une procession annuelle, le «tour Sainte-Rolende»¹⁴

¹² *Vita Rolendis*, VIII; ed. COENS, p. 343: *Quod (sepulcrum) quia recenter adhuc erat compositum solius aeris tegumento functum invenit. Videns ergo eam ventis et solibus expositam, tum pro miraculorum sollemnitate, tum pro regie dignitatis honore inobservato, nimium indoluit: nihilque preter vestis purpuree particulam, qua adornata fuerat, presenti ecclesie reliquit. Itaque ad Fossense castellum preteriens, erarii sui partem in ecclesia beati Foillani distribuit. Veste autem tamquam memoriali eiusdem regine accepta, astantes viri casulam variis distinctam coloribus in ea studiose composuerunt.*

¹³ *Vita Rolendis*, IX; ed. COENS, pp. 343-344: *Huius insuper ville honestissimi milites et alii maiores indignantis domine questibus commoti, negligentia insuper redacti, basilicam dextro lateri iunctam ecclesie in honore virginis, cuius adhuc ibidem sepultura cernitur, de collatis sibi beneficiis edificare studuerunt; in qua in honorem Dei et eiusdem virginis ac beate Aldegundis, iuvante metropolitano pastore nostro Oberto, venerabili abbatum sanctorumque virorum conventu, altare consecratum est; feretroque perlucenti elimato, quod residuum erat sanctissimi corporis a terris honorifice sublatum, ibidem summa cum devotione locatum est. Il s'agit évidemment d'une châsse et non du «cerueil retouché pour la circonstance» comme le supposait J. Roland (*Gerpennes* 1952, p. 206); cette erreur de traduction a déjà été dénoncée par M. Coens (*Vita Rolendis*, pp. 343-344, n. 5) (J. Roland, en 1933, avait paraphrasé le texte et écrivait «fierte brillante»: *Rolende* 1933, p. 13). La châsse actuelle, de 1599, est due à l'orfèvre namurois H. Libert; cf. A. et G. DE VALKENFER, *Les châsses d'Henri Libert, orfèvre namurois du XVII^e siècle*, dans *B.C.R.M.S.*, X, 1959, pp. 415-443 et XIII, 1962, pp. 259-314 (aux pp. 419-421) et, tout récemment, G. POSKIN et Ph. STOKART, *Orfèvres namurois*. Namur, 1982, pp. 185-188.*

¹⁴ *Vita Rolendis*, X; ed. COENS, pp. 344-345: *Ergo antiqui patres nostri (...) in beate Rolendis patrocinio confidentes, ante aram ipsius miraculorum gratia coruscantem unanimiter convenerunt; corpusque eius sanctissimum cum summo honore, cum ieiuniis et lacrimarum impensione, tante pestis incursum eius interventu cessari non desperantes, circa metas parrochie huius singulis annis deferri instituerunt.* Sur cette procession à sainte Rolende. voir notamment une lettre ad *perpetuam rei memoriam* du pape Jean XXIII (27 octobre 1413), publiée par Fr. BAIX, *Une lettre de Jean XXIII (1413) sur la procession de sainte Rolende de Gerpennes*, dans *La Terre Wallonne*, X, 1924, fasc. 56, pp. 90-92: *Cum itaque, sicut accepimus, ad parrochiam ecclesiam ville de Gerpines, Leodiensis diocesis, in qua corpus beate Rolendis virginis venerabilis*

(chap. X). De nouveaux miracles se produisent (chap. XI). Engorand, un ermite reclus (ou plutôt « inclus »)¹⁵ dans le mur de la *basilica* où avait été trouvé le corps de sainte Rolende, à la droite de l'autel¹⁶, reçoit, après une triple *monitio*¹⁷, la révélation de l'endroit de la *sepultura* de la sainte (chap. XII). Le récit de la vie de sainte Rolende est lu au jour de sa fête liturgique (*solemnitas*) (chap. XIII).

La critique de la *Vita Rolendis* a été singulièrement délaissée par la recherche historique. Si certains érudits lui accordent une confiance quasi totale¹⁸, les historiens sont plutôt enclins à rejeter ce texte considéré comme « roman hagiographique à la mode du XII^e-XIII^e siècle », « où fourmillent les contradictions »¹⁹. Le Père Coens tient la *Vita* — dont la chronologie serait « inconsistante » — pour un « morceau artificiel, tardif, d'une tenue littéraire médiocre » : ce texte, « de bien piètre aloi, ne doit pas remonter plus haut que le XIII^e siècle »²⁰. Toutefois l'étude des fouilles de l'église de Gerpines, dont — je le rappelle — le rapport a paru après l'article de M. Coens²¹, autorise de nouvelles conclusions et permet de revaloriser

*requiescit, ob reverentiam eiusdem virginis frequens Christi fidelium illarum partium fit concursus et iuxta quandam antiquam et laudabilem consuetudinem inviolabiliter hactenus observatam, solempnis processio rectoris et parochianorum ipsius ecclesie qui fuerunt pro tempore atque sunt, in quarta feria post festum Penthecostes immediate annis singulis fiat apud ecclesiam memoratam (...). Joseph Roland (Mariage lombard, p. 468) suppose qu'à l'origine de cette procession, il y avait « vraisemblablement une procession de croix banales » ; cette affirmation (aussi dans *Rolende 1933*, pp. 42-46) est sans aucun fondement. Renseignements complémentaires sur ce « tour » dans C. QUENNE (Gilles d'AVROY), *La marche et la procession de sainte Rolende à Gerpines en Hainaut*, dans *Wallonia*, II, 1894, pp. 121-152.*

¹⁵ La *Vita Rolendis* (XII ; ed. COENS, pp. 346-347) désigne Engorand successivement sous les noms d'*inclusus* et de *reclusus*. Cf. *infra*, n. 54.

¹⁶ *Vita Rolendis*, XII ; ed. COENS, p. 346 : *Muro ergo basilice in qua beate virginis corpus inventum est, a dextero altaris latere inclusus motus corporis illicitos a mundi huius immunditiis refrenabat.*

¹⁷ Sur cette *trina monitio* (COENS, *Vita Rolendis*, p. 347, n. 1), voir, en dernier lieu, P.J. GEARY, *La coercition des saints dans la pratique médiévale*, dans *La culture populaire au Moyen Age*. Montréal, 1979, pp. 145-166.

¹⁸ En particulier Joseph Roland dans la quasi-totalité de ses études sur Gerpines et sainte Rolende ; cf. *supra*, n. 2 et 3.

¹⁹ L. VAN DER ESSEN, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*. Louvain, 1907, p. 198.

²⁰ COENS, *Vita Rolendis*, pp. 330, 348-349 et 355. Contrairement à ce qu'affirme J. Roland (*Rolende 1965*, p. 82), le Père Coens n'a jamais daté la *Vita* des environs de 1200.

²¹ MERTENS, *Gerpinnca*. Les conclusions de cette étude ont été reprises dans les notices de H.E. KUBACH et A. VERBEEK, *Romanische Baukunst an Rhein und Maas. Katalog der vorromanischen und romanischen Denkmäler*. Berlin, 3 vol.,

Fig. 1 : Evolution architecturale de l'église Saint-Michel de Gerpennes.
Phases chronologiques.
D'après Mertens, *Gerpennes*, pp. 62-63, fig. 46a et b.
Copyright Service National des Fouilles, Bruxelles.

considérablement la *Vita Rolendis*, préalablement dépouillée de ses nombreux clichés hagiographiques²². Pour fournir une datation de la *Vita* et préciser les éléments positifs du texte, il est donc nécessaire de reprendre l'examen des fouilles et particulièrement celui de la chronologie, relative et absolue, des différentes phases de construction de l'église Saint-Michel.

Mon exposé — et j'anticipe ici sur mes conclusions — est basé sur la cohérence interne de la *Vita*, non que ce récit soit exempt de toute contradiction²³ mais il présente une succession des faits vraisemblable sinon vraie. La *Vita Rolendis*, allocution réservée aux fidèles rassemblés à Gerpennes lors de la fête de sainte Rolende²⁴, a été rédigée peu après la découverte, par le reclus Engorand, de la *sepultura* de la sainte²⁵, c'est-à-dire peu après qu'un second objet de vénération (le tombeau de Rolende) s'ajoute au premier (le corps de la sainte placé, depuis l'élévation des reliques, dans une châsse). La *Vita* fait d'ailleurs très nettement la distinction entre les reliques corporelles (*corpus, ara, feretrum*) et la *sepultura*²⁶. L'archéologie permet de dater le passage d'un culte centré uniquement sur l'autel dédié à Rolende à un culte bi-polaire; la date approximative ainsi fixée trouve une confirmation dans des éléments historiques externes: histoire générale de Gerpennes et texte de la *Vita*.

Joseph Mertens distingue, dans l'existence monumentale de l'église Saint-Michel, trois grandes phases (phases A, B et C), chacune d'entre elles étant subdivisée en phases intermédiaires²⁷ (fig. 1).

1976 (au t. I, pp. 314-316) et de L. DELFÉRIÈRE, *Gerpennes*, dans *Dictionnaire des Eglises de France*, V c (Paris, 1971), p. 54. Elles ont été systématisées dans ROLAND, *Gerpennes 1970* et *Gerpennes 1965*, pp. 89-92.

²² Le Père Coens présentait vraisemblablement l'apport du rapport de fouilles quand il écrivait à la fin de son article de 1960: « Conservons, malgré tout, l'espoir qu'un élément positif, plus ancien que la *Vita*, se révélera quelque jour, ouvrant la voie à de nouvelles investigations et à une meilleure appréciation du cas de sainte Rolende » (*Vita Rolendis*, p. 355).

²³ Par exemple, les chap. VI et VII évoquent le succès du culte de Rolende dès le décès de la sainte, alors que les chap. VIII et IX montrent le tombeau de Rolende abandonné et mal entretenu ainsi que la décision tardive des Gerpinois d'édifier une *basilica* à l'emplacement de la sépulture de Rolende.

²⁴ *Vita Rolendis*, XIII; ed. COENS, pp. 347-348. Cf. COENS, *Vita Rolendis*, p. 333.

²⁵ *Vita Rolendis*, XII; ed. COENS, pp. 346-347, qui apparaît comme la conclusion et la vraie justification de la *Vita*.

²⁶ *Scpultura* (*Vita*, IX et XII) / *corpus, feretrum, ara* (*Vita*, IX, X, XI, XII). Un examen minutieux montre, à chaque fois, l'utilisation, dans un sens spécifique, de ces termes.

²⁷ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 56-72 et la fig. 46, pp. 62-63 (reprise ici, fig. 1).

Le sanctuaire primitif (phase 1) est une église mononef, à chœur presque carré (6,25 x 6,05 m)²⁸, orientée Est-Ouest (fig 2). Le long du

Fig. 2 : Plan de l'église primitive de Gerpinnes et emplacement de la tombe de sainte Rolende (phase A1).

D'après Mertens, *Gerpinnes*, p. 58, fig. 44.

Copyright Service National des Fouilles, Bruxelles.

mur sud du chœur est creusée une tombe à sarcophage monolithe (tombe 53); une nécropole s'étendait déjà autour de l'église et la tombe 53 recoupe partiellement une sépulture plus ancienne²⁹. En un

²⁸ MERTENS, *Gerpinnes*, pp. 57-59. Seul le chœur est conservé dans sa totalité; la longueur de la nef ne peut être déterminée.

²⁹ MERTENS, *Gerpinnes*, p. 59 et la fig. 14, p. 24 (reprise ici, fig. 2). Cf. aussi J. STIENNON, *L'art carolingien*, dans *La Wallonie. Le pays et les hommes. Lettres, arts, culture*, t. I (Bruxelles, 1977), pp. 220-229, à la p. 224.

second temps (phase A 2), l'emplacement de la tombe 53 fut protégé par une petite construction rectangulaire (5,50 x 3,50 m) adossée au chœur de l'église. Ensuite (phase B 1), l'église mononef fut transformée en une église à nef centrale et collatéraux (long 16,70 m) mais sans modifier l'aspect du chœur et de la chapelle méridionale. Dans une phase B 2, on procéda à l'augmentation des dimensions de la chapelle (5,50 x 6,55 m) à laquelle on accédait par un couloir ménagé le long du bas-côté sud; c'est de cette époque que date la première modification de l'enfouissement du sarcophage 53, légèrement rehaussé. Après cette modification, fut construite, sous le chœur, une crypte (phase B 3); l'escalier d'accès prenait naissance dans le coin sud-est de la nef principale³⁰. J. Mertens date la construction de la tour occidentale du début de la troisième période d'existence de l'église (phase C 1). Une phase C 2 montre un changement considérable: la chapelle méridionale est une nouvelle fois agrandie et est munie d'une chapelle axiale; le sarcophage est rehaussé pour la seconde fois et le couloir d'accès est supprimé au profit du percement d'une ouverture au fond du collatéral sud, par laquelle on accède directement à la chapelle. En un troisième temps (phase C 3), une chapelle nord est bâtie symétriquement à la chapelle sud et un double passage entre la crypte et ces deux chapelles est percé. Les modifications suivantes (phases D et E) datent des XVI^e et XVII^e siècles.

Partant de la constatation évidente que la tombe à sarcophage n° 53 est la tombe de sainte Rolende et que la chapelle bâtie sur cette tombe se modifie en fonction du culte croissant à la sainte, J. Mertens s'appuie sur les dates proposées par J. Roland dans de nombreux articles et place en chronologie absolue les phases que son examen archéologique avait situées en chronologie relative. La phase A 1 est antérieure à l'enfouissement du corps de Rolende; comme le décès de Rolende est traditionnellement daté de 774-775³¹, l'église remonterait au moins au VIII^e siècle³². L'agrandissement A 2, mis en rap-

³⁰ On peut considérer comme négligeable la supposition prématurée de S. Brigode (*L'église de Gerpennes. Archéologie*, dans *Etudes d'histoire et d'archéologie namuroises dédiées à Ferdinand Courtoy*. Namur, 1952, t. I, pp. 211-218, aux pp. 216-218), selon qui la crypte serait le sanctuaire primitif de Gerpennes.

³¹ Cf. *infra*, p. 44.

³² MERTENS, *Gerpennes*, p. 59. Argument complémentaire: la typologie du sarcophage monolithe, mais — de l'aveu même de J. Mertens (p. 59, n. 26) — on retrouve des sarcophages semblables à la fin du VII^e siècle, pendant la totalité du VIII^e s. et même au siècle suivant. Je reviendrai sur ce point, *infra*, p. 45.

port avec le chapitre IX de la *Vita*, est placé peu après³³. La phase B 1 ne peut être datée; la phase B 2, antérieure à l'église C, est placée à la fin du X^e ou au début du XI^e siècle³⁴, tandis que la crypte (première mention en 1285³⁵) aurait été aménagée vers le début du XI^e siècle³⁶. J. Mertens reprend, sans l'infirmier, l'opinion de Simon Brigode selon laquelle la tour daterait de la seconde moitié du XII^e siècle³⁷ et place « vers la même époque » les transformations de la chapelle Sainte-Rolende; cependant, dans le même paragraphe, il met celles-ci en rapport avec « la consécration de l'autel de sainte Rolende en 1103 » et date une couche d'incendie de 1142³⁸. La construction de la chapelle nord, dont « la date reste incertaine », est située au XIII^e ou au XIV^e siècle³⁹.

*
**

Je crois irréfutable la chronologie relative établie par J. Mertens sur base de ses fouilles et de déductions archéologiques⁴⁰. Par contre, certaines modifications peuvent être apportées à la chronologie absolue des différentes phases, mises en rapport avec la *Vita Rolendis*. En effet — on l'aura remarqué —, l'archéologie confirme

³³ MERTENS, *Gerpennes*, p. 59, qui précise cependant: « aucun élément ne nous permet de préciser la date de cette construction ».

³⁴ Les fouilles n'ont pas permis de préciser si le couloir (3 m de large, 14,60 m de long), contemporain de l'agrandissement de la chapelle, était séparé du collatéral sud, par un mur ou par une série d'arcades ou de colonnes (MERTENS, *Gerpennes*, p. 60). Un four à cloche et une tombe anthropomorphe, maçonnée et peinte en rouge (datée de la fin du X^e siècle), sont utilisés pour la datation; leur typologie n'est cependant pas assez précise pour exclure une date plus récente d'un siècle.

³⁵ Dans le testament du curé de Gerpennes, Bauduin Ronias (Archives de l'Etat à Mons, Gerpennes, chirographes n° 1 et 2; fonds détruit en 1940); cf. les mentions relevées, avant destruction, par ROLAND, *Gerpennes 1952*, pp. 206-207.

³⁶ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 64-65, qui date la crypte d'après « son volume trapu, l'aspect archaïque, l'architecture sans décor, certaines techniques du XI^e siècle » et une fenêtre romane; à nouveau, aucun de ces éléments ne limite la date de la crypte au XI^e siècle. J. Mertens ajoute « qu'il ne peut y avoir de grande différence chronologique entre le stade de l'agrandissement de la chapelle de sainte Rolende (phase B 2) et la construction de la crypte » (argument: tombes anthropomorphes).

³⁷ BRIGODE, *Gerpennes*, p. 212.

³⁸ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 66-67. La date de 1142 pour l'incendie de l'église de Gerpennes est donnée par les *Annales Floreffenses: Ebalus advocatus Florinensis ecclesiam in Gerpinis violat et succendit* (ed. L. BETHMANN, *M.G.H.*, 88, XVI (Hanovre, 1859), p. 624).

³⁹ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 67-69.

⁴⁰ Cf. *supra*, n. 6.

parfaitement la succession des événements telle que la présente la *Vita*. Rolende est enterrée *parte templi dextera* et à l'extérieur de l'église (chap. VI et VIII = phase A 1); une *basilica*⁴¹ est ensuite construite, contre le côté droit du chœur, en l'honneur de la sainte (chap. VIII = phase A 2). L'élévation des reliques a lieu dans cette chapelle (chap. IX). Le temps passe; un pèlerinage est créé (chap. X) et le culte se développe comme en témoignent les miracles (chap. XI). Enfin, on redécouvre la *sepultura* de la sainte (chap. XII).

Or, les fouilles ont montré que le tombeau de Rolende fut surélevé à deux reprises (phases B 2 et C 2) (fig. 3), qui sont identi-

Fig. 3 : Coupe au travers du sarcophage de sainte Rolende (tombe 53).

D'après Mertens, *Gerpinnes*, p. 24, fig. 14.

Copyright Service National des Fouilles, Bruxelles.

fiables grâce à la *Vita*: il s'agit, d'abord, de l'élévation des reliques de Rolende par l'évêque Otbert (vers 1100; le sarcophage aura été exhumé pour permettre de recueillir les reliques, puis replacé en terre comme le montre la différence de niveau) et, ensuite, de la redécouverte de la *sepultura* par Engorand, précédant ainsi un culte au

⁴¹ Le terme *basilica* est couramment utilisé pour une église ou une chapelle funéraire; voir, par ex., P. ROPS, *Les basilicae des cimetières francs*, dans *Annales de la Société Archéologique de Namur* (= *A.S.A.N.*), XIX, 1891, pp. 1-20.

tombeau lui-même (l'archéologie montre d'ailleurs que l'emplacement du sarcophage, aménagé *in situ*⁴², était visible pour les pèlerins), parallèle au culte voué à la châsse et à l'autel dédié à la sainte (ce qui explique la création, pendant la même phase, d'une seconde chapelle)⁴³.

On peut provisoirement négliger la datation des phases A 1 et A 2, tributaires des hypothèses sur Rolende, et concentrer son attention sur la chronologie absolue des phases suivantes. La phase B 1 correspond non au développement du culte de Rolende (la chapelle n'est pas modifiée) mais bien à l'augmentation du nombre des fidèles du IX^e au IX^e siècle⁴⁴. A la phase B 2, liée au développement du culte (seule la chapelle est agrandie et un couloir permet d'y accéder directement), se rattache la première manipulation du sarcophage de Rolende, en relation avec la canonisation réalisée sous Otbert (1091-1119)⁴⁵. C'est aussi en rapport avec le culte des reliques⁴⁶ que doit être mise la construction de la crypte (phase B 3), dont la typologie simple, voire fruste, avait conduit les archéologues à la dater de la période préromane, aux environs de l'an mil ou de la première moitié du XI^e siècle⁴⁷. Cette déduction me semble cependant hâtive; l'aspect archaïque de la construction est notamment dû au fait que la crypte

⁴² La tombe fut, en effet, entourée de murets qui épousaient la forme du sarcophage et remontaient jusqu'au sol, que ce soit en vue de la montrer directement aux pèlerins ou de la recouvrir d'une dalle en marquant l'emplacement (MERTENS, *Gerpennes*, pp. 24-25).

⁴³ L'oratoire réservé au culte de Rolende se compose donc, dès la phase C 2, de deux parties distinctes: une vaste chapelle (7,55 × 5,25 m), où était visible le sarcophage, et un petit chœur (2,78 × 2,40 m), où se trouvait l'autel. Cf. MERTENS, *Gerpennes*, pp. 66-67.

⁴⁴ Cette explication avait déjà été proposée par G. DESPY, *Au cœur de l'Occident carolingien*, dans *Histoire de la Wallonie* (ed. L. GENICOT). Toulouse, 1973, pp. 103-109 (à la p. 108 et fig. 22) et, auparavant, dans *Villes et campagnes aux IX^e et X^e siècles: l'exemple du pays mosan*, dans *Revue du Nord*, L, 1968, pp. 145-168 (à la p. 162 et n. 68).

⁴⁵ Voir le texte cité *supra*, n. 13 et les remarques de la n. 67. Pour la chronologie de l'épiscopat d'Otbert, on trouvera toutes les références souhaitables dans la remarquable thèse de J.-L. KUPPER, *Liège et l'Eglise impériale (XI^e-XII^e siècles)*. Paris, 1981, *passim* ou, plus récemment encore, dans J.-L. KUPPER, *Leodium*, dans *Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis, ab initio usque annum MCXCVIII*. Series V: *Germania*. Tomus I: *Archiepiscopatus Coloniensis*. Stuttgart, 1982, pp. 43-83, aux pp. 74-75.

⁴⁶ Sur ce point, voir la démonstration définitive de L.-Fr. GENICOT, *Les églises mosanes du XI^e siècle*. Livre I: *Architecture et Société*. Louvain, 1972, pp. 116-168 (pour Gerpennes, pp. 117-119, 123 et 125) et *Id.*, *Les églises romanes du pays mosan. Témoignage sur un passé*. Celles, 1970, pp. 65-73.

⁴⁷ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 64-66 (cf. *supra*, n. 6), suivi notamment par GENICOT, *Eglises mosanes*, p. 119, et *Eglises romanes*, pp. 67-69.

a été creusée dans un chœur préexistant (alors que, d'habitude, le chœur s'élève sur la crypte) et qu'elle a récupéré, pour une partie, d'anciens murs de fondation⁴⁸. Ne pourrait-on pas, dès lors, imaginer que, suite au développement du culte de Rolende (phase B 2), l'évêque a décidé de sanctionner cette canonisation populaire par l'élévation solennelle des reliques? La crypte, destinée à accueillir la châsse, serait donc devenue le nouveau centre du culte, alors que l'autel élevé à Aldegonde et Rolende, dans la chapelle méridionale, aurait seul rappelé l'ancienne sépulture. Cette hypothèse trouve une confirmation directe: lors de la construction de la tour romane (phase C 1: milieu ou seconde moitié du XII^e siècle)⁴⁹, on n'hésite pas à faire fondre la cloche dans la « chapelle Sainte-Rolende »⁵⁰; ce qui témoigne d'une désaffectation de cette chapelle — ou, en tout cas, d'un moindre intérêt pour elle — alors que le culte de Rolende croît pendant la même période (création du « tour Sainte-Rolende »)⁵¹. On ne peut, me semble-t-il, expliquer l'apparente contradiction entre la croissance du culte d'une sainte et l'abandon de la *basilica* qui lui était consacrée, que par l'apparition d'un nouveau lieu de culte privilégié, la crypte⁵². Dans ce cas, la crypte daterait de peu après l'*elevatio*, donc des environs de 1100. Comme on le verra, la phase C 2 doit être placée vers 1250.

C'est dans le siècle et demi qui sépare les deux phases B 3 / C 2 (*post multum temporis decursum*, précise le chap. X de la *Vita*) que se produisent la création du « tour Sainte-Rolende » et la construction de la tour occidentale (phase C 1). Avec la phase C 2, on assiste à la revalorisation de l'ancienne « chapelle Sainte-Rolende », expression d'une nouvelle vigueur donnée au culte de Rolende: la chapelle intégrée plus étroitement à l'église est, en fait, dédoublée pour permettre un culte d'une part à l'autel (et à la châsse?), d'autre part au tombeau⁵³. La datation de cette phase n'est pas facile à établir; la

⁴⁸ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 31-32 et 64.

⁴⁹ BRIGODE, *Gerpennes*, p. 212; MERTENS, *Gerpennes*, p. 66; GENICOT, *Eglises mosanes*, pp. 173, 272 et 285.

⁵⁰ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 27 et 65-66.

⁵¹ *Vita Rolendis*, X; ed. COENS, p. 344 (cf. texte cité *supra*, n. 14). En 1190, on connaît deux prêtres à Gerpennes; ce qui s'explique soit par la vaste étendue de la paroisse de Gerpennes (cf. *infra*, annexe I, pp. 47-49), soit par la nécessité du culte à Gerpennes même: acte de 1190, publié par Ch. DUVIVIER, *Actes et documents anciens intéressants la Belgique*. Bruxelles, 1898, pp. 276-277 (parmi les témoins, *sacerdotes de Gerpine, Walterus et Gerardus*).

⁵² Rappelons que ce n'est qu'à la phase C 3 (fin XIII^e ou XIV^e s.) que des passages seront percés entre la crypte et les deux chapelles latérales.

⁵³ Pour un cas tout à fait similaire de dédoublement du culte châsse/sarcophage, voir les cultes de Bathilde à Chelles et de Babolein à Saint-Maur-des-

typologie de la tour (milieu ou seconde moitié du XII^e siècle) donne un *terminus post quem*. Par ailleurs, la forme du chœur de l'abside nord (phase C 3) évoque plus nettement la fin du XIII^e ou le XIV^e siècle et peut servir de *terminus ante quem* vague. C'est l'analyse interne de la *Vita* qui permet de préciser quelque peu cette chronologie lâche, pour autant que l'on admette que sa rédaction est destinée à « relancer » le culte de Rolende dont on venait, avec beaucoup d'à propos, de redécouvrir le tombeau. Au passage, on peut noter que la mise en évidence du rôle du reclus/inclus Engorand est bien dans l'esprit du XIII^e siècle⁵⁴. Il convient dès lors de dater plus précisément la composition de la *Vita Rolendis*.

*
**

Il n'est plus possible de prétendre avec Léon Van der Essen que l'auteur de la *Vita* est un clerc de Fosses « vu sa prédilection pour cette église »⁵⁵ depuis que le Père Coens a découvert la version première de la *Vita*, indiscutablement gerpinnoise⁵⁶. La remarque de L. Van der Essen reste cependant valable; l'hagiographe insiste avec beaucoup de complaisance sur Fosses: c'est à se rendre à Fosses qu'aspire Rolende mourante (chap. V) et c'est à l'église Saint-Feuillen que la mère de Rolende distribue ses richesses (chap. VIII); Fosses est, d'ailleurs, le seul lieu à être cité dans la *Vita* en plus de Gerpinnes et de sa dépendance de Villers-Poterie. On pourrait y trouver

Fossés: Pierre GILLON et Jean-Pierre THORETTON, *Recherches sur les églises mérovingiennes des abbayes de Chelles et de Saint-Maur-des-Fossés*, dans *Paris et Ile-de-France. Mémoires*, XXXII, 1981, pp. 41-72 (aux pp. 52-54). Voir aussi le cas de sainte Ode à Amay, sur lequel je compte revenir très prochainement.

⁵⁴ Sur le mouvement des ermites *inclusi*, voir surtout H. GRUNDMANN, *Eremiti in Germania dal X al XII secolo: « Einsiedler » e « Klausner »*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Milan, 1965, pp. 311-329 (surtout p. 131); version allemande du même article sous le titre *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.-12. Jhdt.)*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, XLV, 1963, pp. 60-90 (surtout pp. 63-64), réimprimé dans H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*. Stuttgart, 1976, t. I, p. 93-124 (surtout pp. 96-97). Pour des exemples de recluses en Namurois au milieu du XIII^e s. — c'est-à-dire contemporaines d'Engorand —, voir H. FALLON, *La recluse de l'église Saint-Nicolas (de Namur)*, dans *A.S.A.N.*, XXIV, 1900, pp. 401-424 (aux pp. 404-406). La meilleure introduction au phénomène de la réclusion est due à dom L. GOUGAUD, *Etude sur la réclusion religieuse*, dans *Revue Mabillon*, XIII, 1923, pp. 26-39 et 77-102.

⁵⁵ VAN DER ESSEN, *Etude sur les Vitae*, p. 199; BAIX, *Rolende*, p. 91; ROLAND, *Rolende 1933*, p. 25.

⁵⁶ COENS, *Vita Rolendis*, pp. 335-336, qui montre de façon décisive que la leçon gerpinnoise précède chronologiquement — ce qui est logique — les autres versions de la *Vita*.

une explication — et un indice chronologique — dans les tensions qui, au milieu du XIII^e siècle, opposaient le chapitre de Fosses et l'abbaye de Moustier, propriétaire et décimatrice de Gerpennes⁵⁷. Le 17 novembre 1255 en effet, il a fallu recourir à une sentence arbitrale de l'abbé de Floreffe et de deux autres arbitres, pour déterminer les droits respectifs de Fosses et de Moustier à Gerpennes⁵⁸. L'abbaye de Moustier était, vers 1250, en pleine décadence spirituelle⁵⁹ et il n'est pas exclu de penser que Fosses tenta alors d'outrepasser ses droits⁶⁰. C'est d'autant plus vraisemblable que les anciens seigneurs de Gerpennes (qui étaient restés avoués locaux à Gerpennes après que Gerpennes soit passée à Moustier, sous l'avouerie du comte de Namur)⁶¹ appartenaient à une branche collatérale de la famille de Morialmé, famille qui fournissait les avoués de Fosses⁶² et qui restait possessionnée dans la région⁶³. Dès lors, les allusions positives

⁵⁷ La date de l'acquisition du domaine de Gerpennes par l'abbaye de Moustier est mal assurée et l'identité de la donatrice — qu'une tradition nomme Ermengarde — fait l'objet de discussions et de conjectures, sur le détail desquelles il n'importe pas de revenir ici. Eléments de synthèse dans DIERKENS, *Christianisme dans l'Entre-Sambre-et-Meuse*, II, pp. 401-403 (donation au début du XI^e s. par la femme du comte de Namur Albert I^{er} ou par celle du seigneur de Florennes Arnoul I^{er}).

⁵⁸ Ed. V. BARBIER, *Documents extraits du cartulaire du chapitre de Fosses*, dans *Analcctes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* (= *A.H.-E.B.*), XIII, 1876, pp. 366-367, n^o VI. Sur cet acte, voir L. NOIR, *Le chapitre de Saint-Feuillen de Fosses, des origines à 1455*. Mémoire de licence en Histoire, U.L.B., 1967-1968, pp. 201-202.

⁵⁹ Voir, en particulier, trois articles de G. DESPY: *La sécularisation de l'abbaye de Moustier-sur-Sambre en chapitre de chanoinesses séculières*, dans *A.S.A.N.*, XLV, 2, 1950, pp. 263-276; *Note sur le sens de capitulum*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi. Bulletin Du Cange*, XX, 1950, pp. 245-254 (aux pp. 250-251); *Les chapitres de chanoinesses nobles en Belgique au Moyen Age*, dans *A.F.A.H.B.*, XXXVI: *Gand 1955*, pp. 169-179 (aux pp. 170-171).

⁶⁰ Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, Gerpennes et Moustier sont d'ailleurs en conflit ouvert; cf. règlement du 8 décembre 1280 (ed. D.D. BROUWERS, *L'administration et les finances du comté de Namur, du XIII^e au XV^e siècle. Sources*, t. II: *Chartes et règlements*. Vol. I (Namur, 1913), pp. 177-179). Voir aussi le record, non daté, publié par ROLAND, *Gerpennes 1978*, pp. 77-79.

⁶¹ Par exemple ROLAND, *Gerpennes 1976*, p. 125 ou *Gerpennes 1977*, pp. 9-11.

⁶² Voir, surtout, C.G. ROLAND, *Les plus anciens avoués de Fosses*, dans *A.S.A.N.*, XXIX, 1910, pp. 105-110; C.G. ROLAND, *Les seigneurs de Morialmé avant le quinzième siècle*, dans *A.S.A.N.*, XXXV, 1922, pp. 1-81 (aux pp. 17-18); ROLAND, *Gerpennes 1976*, pp. 125-126; ROLAND, *Gerpennes 1977*, pp. 8-9; Joseph ROLAND, *Du régime domanial au régime féodo-seigneurial. Evolution des conditions sociales*, dans *Le Gueux Wallon*, LV, 1979, pp. 81-87 (à la p. 82).

⁶³ En 1218 par exemple, Arnoul IV de Morialmé affecte à l'autel Saint-Jean-l'Évangéliste de la collégiale de Fosses, les revenus du moulin de Gerpennes; cf. ed. V. BARBIER, *Documents extraits du cartulaire du chapitre de Fosses*,

à Fosses et le silence de la *Vita Rolendis* sur Moustier pourraient indiquer que la *Vita*, écrite dans un contexte polémique vers 1250, reflète les sympathies de l'hagiographe pour les Morialmé.

A ce raisonnement historique on peut ajouter d'autres constatations, qui plaident pour une datation de la *Vita* au milieu du XIII^e siècle. Les clichés hagiographiques de la *Vita Rolendis* indiquent le XIII^e siècle en général, mais les deux *Vitae* les plus proches de la vie de sainte Rolende ont précisément été écrites vers 1250: la *Vita* de sainte Dymphne de Geel, entre 1238 et 1247, et la *Vita* de sainte Ode de Sint-Oedenrode, entre 1238-1247 et 1251⁶⁴. Ni les *Gesta episcoporum Leodiensium* de Gilles d'Orval, ni les *Gesta abbreviata* attribués au même auteur — deux textes des environs de 1250 — ne reprennent la *Vita Rolendis*; par contre, c'est cette *Vita* qui a poussé l'auteur d'une généalogie des ducs de Brabant rédigée vers 1270-1271 à insérer le nom de Rolende parmi les *nomina quorundam sanctorum et sanctarum prosapie illustrissimorum ducum Lotharingie et Brabantie*, annexés à sa généalogie⁶⁵. En plaçant vers 1250 ou au début du troisième quart du XIII^e siècle la composition de la *Vita Rolendis* et, par voie de conséquence, la phase C 2 de l'église de Gerpennes, on ne peut se tromper⁶⁶.

L'archéologie a montré la bonne information de l'hagiographe sur le développement du culte de sainte Rolende. On accueillera donc favorablement les indications que ce texte est seul à donner et qu'*a priori*, il n'y a aucune raison de rejeter; telles, la canonisation de Rolende par l'évêque Otbert et la création de la première châsse de Rolende à l'occasion de cette cérémonie⁶⁷. Dans deux cas au moins,

dans *A.H.E.B.*, IV, 1867, pp. 498-499, n° XXVII (voir aussi *ROLAND, Gerpennes 1978*, pp. 69-74).

⁶⁴ W. STEURS, *L'utilisation d'une source hagiographique discréditée: la Vita S. Ode virginis de Sint-Oedenrode*, dans *Acta Historica Bruzcellensia*, IV: *Histoire et méthode*. Bruxelles, 1981, pp. 129-145.

⁶⁵ Ed. J. HELLER, *M.G.H.*, SS, XXV (Hanovre, 1880), pp. 391-399; à la p. 398: *Sancta Rolendis apud Gerpines quiescit iuxta Dinantum, hec fuit filia regis Franciae*.

⁶⁶ On ajoutera que les fonts baptismaux romans de Gerpennes datent du milieu du XIII^e siècle; ce qui constitue un nouvel indice de recrudescence du culte à cette époque (phase C 2); cf. L. TOLLENAERE, *La sculpture sur pierre de l'ancien diocèse de Liège à l'époque romane*. Gembloux, 1957, p. 235 et pl. 58, avec bibliogr. compl. On trouvera, dans COENS, *Vita Rolendis*, p. 335, un relevé d'éléments sur l'état de l'église de Gerpennes d'après la *Vita*, donc vers 1250.

⁶⁷ La date de la cérémonie est inconnue. Dans la littérature historique, on trouve 1100 ou 1103. La date de 1100 est avancée par Molanus (*Natales sanctorum Belgii*. Louvain, 1595), celle de 1103, par B. FISEN (*Sancta Legia Romanae ecclesiae filia ...* Liège, 1696, p. 212). B. FISEN fait cependant remarquer *quamquam incertum nobis sit tempus* et il ne range la canonisation de Rolende

la *Vita* mentionne des éléments que, vers 1250, l'hagiographe n'aurait pas inventés de toutes pièces: d'abord la procédure simple suivie pour la canonisation de Rolende (l'élévation des reliques par l'évêque et non par décision pontificale)⁶⁸; ensuite l'existence d'un autel dédié à sainte Aldegonde dans l'église de Gerpennes⁶⁹.

*
**

en 1103 que parce qu'il avait placé celle de sainte Ode de Sint-Oedenrode en cette année. C'est par erreur que Joseph Roland (*Rolende 1965*, p. 84; *Gerpennes 1952*, p. 203, n. 3 et p. 206, n. 1; *Gerpennes 1978*, p. 59) fait état d'un bréviaire de Gerpennes que Fisen aurait vu et qui aurait consigné la tradition gerpinnoise; la mention *offic. gerp.* dans Fisen (*Sancta Legia*, p. 212) ne concerne pas la date de l'*elevatio*, mais bien la *Vita Rolendis*, lue à Gerpennes lors des solennités (*ex horario muneris sacerdotalis penso Gerpinae legi solito*). Un *terminus post quem* pour l'élévation des reliques par Othbert peut se trouver, *a contrario*, dans le calendrier-obituaire de Saint-Laurent de Liège (Bruxelles, B.R., ms. 2301-2302) de 1090-1091; ce calendrier, où figurent cependant presque tous les saints du diocèse de Liège, ne mentionne pas Rolende (cf. M. COENS, *Un calendrier-obituaire de Saint-Laurent de Liège*, dans *Analecta Bolandiana*, LVIII, 1940, pp. 48-78).

⁶⁸ Lors de la rédaction de la *Vita*, la canonisation était — depuis près d'un siècle — du ressort exclusif de la papauté. Voir notamment N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris, 1975, pp. 100-103 et A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Ecole Française de Rome, 1981, pp. 15-67.

⁶⁹ En l'absence d'une bonne étude sur le culte de sainte Aldegonde ou sur le temporel de Maubeuge, il est difficile de se prononcer sur les raisons de cette dédicace. Il s'agit vraisemblablement de la dédicace ancienne de l'autel, à laquelle Othbert ajouta celle de Rolende qui éclipsa la dédicace primitive et subsista, seule. Contrairement au Père Coens (*Vita Rolendis*, p. 343, n. 3), je ne crois pas que le nom d'Aldegonde résulte d'une mauvaise lecture ou interprétation de la part de l'hagiographe; on connaît en effet, à Villers-Poterie, un culte et une source à sainte Aragonne mais cette Aragonne est bien Aldegonde et non Radegonde comme on l'a parfois supposé sans preuves (par ex. F. HACHEZ, *L'ancienne paroisse de Gerpennes*, dans *Annales du Cercle Archéologique de Mons*, XIII, 1876, pp. 67-108, aux pp. 99 et 102-105; J. ROLAND et R. TIRIONS, *L'ancienne paroisse des Gerpennes. Toponymie des communes de Villers-Poterie et de Gougny*, dans *D.R.S.A.C.*, LII, 1966, pp. 35-130, aux pp. 52-54). L'hagiographe de Rolende, en quête de renseignements complémentaires sur la sainte dont il souhaitait écrire l'histoire, s'est tout naturellement tourné, avec peu de fruit d'ailleurs, vers la sainte dont le nom était associé à Rolende sur un autel de Gerpennes; ce qui explique les quelques similitudes de la *Vita Rolendis* avec les *Vitae Aldegundis*, particulièrement avec la *Vita sexta* du milieu ou de la seconde moitié du XI^e siècle (A.A.SS., Janvier, III, pp. 662-665 et VAN DER ESSEN, *Etude sur les Vitae*, pp. 199 et 219-231). Sur Aldegonde, voir, en dernier lieu, M. COENS, *Aldegonde*, dans *Biographie Nationale*, XXXI (Bruxelles, 1962), col. 10-14 et E. QUADFLIEG, *Die Immunität der Abtei Stavelot in Aachen und ihre Aldegundiskirche*, dans *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, LXXXIV-LXXXV, 1977-1978 (= *Festgabe für B. Poll*, t. II), pp. 738-810, en particulier pp. 788-796. Sur Maubeuge, voir

Après avoir daté les étapes majeures du culte de Rolende du XI^e au XIII^e siècle, on peut tenter de préciser la personnalité de Rolende et de situer dans le temps les phases architecturales A1 et A2 de l'église de Gerpennes. Le seul élément dont nous disposons pour cerner l'identité de Rolende est la tradition (dont la *Vita Rolendis* se faisait l'écho) selon laquelle la sainte honorée à Gerpennes était fille de roi.

Se basant sur le nom du père de Rolende, *Desiderius* (Didier ou Désiré), Molanus proposait, à la fin du XVI^e siècle, d'identifier *Desiderius* avec Didier, roi des Lombards, adversaire de Charlemagne⁷⁰. Cette conjecture d'érudit fut, par la suite, souvent reprise⁷¹ avec quelques arguments complémentaires⁷²; on sait en effet que

P. BONENFANT, *Note critique sur le prétendu testament de sainte Aldegonde*, dans *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, XCVIII, 1934, pp. 219-238 (article fondamental mais qu'il faudrait reprendre *ab ovo*) et J. NAZET, *Crises et réformes dans les abbayes hainuyères du IX^e au début du XII^e siècle*, dans *Analectes d'histoire hainuyère*, à paraître.

⁷⁰ J. MOLANUS, *Natales sanctorum Belgii*. Louvain, 1595, f^o 98-98 v^o et les remarques critiques de B. FISEN, *Sancta Legia*. Liège, 1696, p. 212; cf. COENS, *Vita Rolendis*, pp. 351-352 (et n. 4). Le nom même de Didier désignant le père de Rolende me semble sujet à caution: ne s'agirait-il pas d'une mauvaise compréhension d'une formule du type *pii desiderii*? Comme on le verra (n. 72, 3^o), le *Mons Desiderii* qu'évoque la tradition résulte, lui aussi, d'une erreur d'interprétation. De plus, le texte de la pierre tumulaire de Rolende (XVI^e s.; cf. *infra*, n. 87) n'est en aucune façon la retranscription d'une inscription perdue de 1103, contrairement à ce que suppose notamment J. Roland (*Rolende 1933*, pp. 12-13 et 19; *contra*: COENS, *Vita Rolendis*, p. 331).

⁷¹ Panorama de l'historiographie dans COENS, *Vita Rolendis*, pp. 348-354. Voir surtout les publications de Joseph Roland, particulièrement *Rolende 1933*, pp. 27-34 et *Mariage lombard*, pp. 465-473. Les idées de J. Roland ont reçu dès 1933, l'aval de Félix Rousseau (*Sainte Rolende de Gerpennes d'après une étude récente*, dans *Namurcum*, X, 1933, pp. 45-48); voir aussi l'opinion plutôt favorable de E. DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. I: *La formation de la Belgique chrétienne, des origines au milieu du X^e siècle*. Bruxelles, 2^e éd., 1945, pp. 319-320.

⁷² Parmi ceux-ci: 1) le nom de *Rolendis* serait caractéristique du nord de l'Italie et des Lombards (ROLAND, *Mariage lombard*, p. 409; *Gerpennes 1970*, p. 11); la *Gallia* qu'évoque la *Vita Rolendis*, chap. I serait donc la Gaule cisalpine (ROLAND, *Rolende 1965*, p. 85); *contra*: COENS, *Vita Rolendis*, p. 336, n. 1 et p. 349. — 2) les hypothèses relatives à l'identité de saint Oger et au culte de celui-ci à Hanzinne; *contra*, voir *infra*, pp. 49-50 - annexe II. — 3) l'existence d'un *Mons Desiderii*, près de Marchienne-au-Pont, qui aurait rappelé la présence de Didier aux environs de Gerpennes; légende définitivement ruinée par M. COENS, *Paysages mosans dans l'hagiographie médiévale*, dans *Etudes sur l'histoire du pays mosan au Moyen Age. Mélanges Félix Rousseau*. Bruxelles, 1958, pp. 171-180, aux pp. 179-180 dont les conclusions sont reprises dans COENS, *Vita Rolendis*, p. 331. — 4) les liens entre Rolende et la famille carolingienne; légende notamment attestée par J. Gielemans — cf. *supra*, n. 4 —, reprise par J. Roland — par ex. *Rolende 1965*, p. 86 — mais récusée sans appel

Didier, vaincu par Charlemagne, fut exilé à Liège avec sa femme et sa (ou ses) fille(s)⁷³. Il n'en fallut pas plus pour que, dans la littérature « historique », naisse le mythe de Rolende, fille de roi lombard et qui ne serait autre que la première femme de Charlemagne, dont l'histoire a perdu le nom⁷⁴. Cette identification permit donc de proposer une date pour la vie de Rolende, puisque le mariage lombard de Charlemagne est daté de 770-771; le décès de la sainte fut alors fixé — sur quelles bases précises? — en 774-775⁷⁵. Le Père Coens a définitivement fait justice à cette légende qui ne repose sur aucun fait ou aucun texte concluant⁷⁶: tout comme sainte Geneviève de Brabant ou sainte Vérone de Leefdaal⁷⁷, « saintes dont l'existence n'est pas en cause pour autant mais dont la légende se rattache à une

par le Père Coens (*Vita Rolendis*, p. 350). Sur ces différents points, à remarquer de bonnes notations (à côté de moins bonnes) dans HACHEZ, *Gerpennes*, pp. 85-89.

⁷³ Sur ces faits historiques, voir notamment EGINHARD, *Vita Karoli*, XVIII; ed. L. HALPHEN (Paris, 1938), pp. 54-57. Je crois que le lieu de l'exil de Didier est bien Liège, comme l'indiquent les *Annales Lobbienses* (ed. G. WAITZ, M.G.H., SS., XIII (Hanovre, 1881), p. 229): *Desiderium captum cum uxore et filiis exulandum direxit (Karolus) in Franciam ad locum qui dicitur Pausatio sancti Lantberti martyris*; autres traditions et bibliographie dans M. WERNER, *Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit*. Göttingen, 1980, pp. 311-312, n. 167; U. BERLIERE, *Agilfride*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, I (Paris, 1912), col. 958-959; N. HUYGHEBAERT, *Moines et clercs italiens en Lotharingie (VIII^e-XII^e siècles)*, dans A.F.A.H.B., XXXIII: *Tournai 1949*, t. II, pp. 95-111 (p. 96 et n. 2). Si la *Pausatio sancti Lantberti* désigne bien Liège (cf. aussi KUPPER, *Leodium*, p. 57), on pourrait ajouter cette constatation à celles de la note précédente: la *Vita Rolendis* (III; ed. COENS, p. 338) précise expressément que Rolende se dirigeait vers l'Est, *ad orientalem regionem*, quand elle prit la fuite pour se rendre à Cologne et quand elle s'arrêta à Gerpennes. Cette affirmation est incompatible avec un départ de Liège.

⁷⁴ Sur le premier mariage (mariage dit « lombard ») de Charlemagne, voir surtout E. DELARUELLE, *Charlemagne, Carloman, Didier et la politique du mariage franco-lombard (770-771)*, dans *Revue Historique*, CLXX, 1932, 2, pp. 213-224 et, tout récemment, F. GEGOU, *Le mariage lombard de Charlemagne*, dans *Atti del 6° congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)*. Spolète, 1980, t. II, pp. 443-446. On ne trouvera dans ces articles aucune mention de Rolende.

⁷⁵ Par ex. ROLAND, *Gerpennes 1933*, p. 33; *Gerpennes 1940*, p. 34; *Gerpennes 1936*, p. 3; *Gerpennes 1952*, p. 209; *Gerpennes 1965*, p. 83.

⁷⁶ COENS, *Vita Rolendis*, pp. 354-355 (qui s'en prend principalement à l'article de J. Roland, *Mariage lombard*). Contrairement à ce qu'aurait aimé suggérer J. Roland (*Rolende 1965*, p. 87: « sommes-nous vraiment si éloignés l'un de l'autre? »), les positions du Père Coens et les siennes sont absolument inconciliables et les objections du savant bollandiste, sans appel.

⁷⁷ Aux cas des saintes Geneviève et Vérone, le Père Coens ajoutait celui de sainte Ode d'Amay; les fouilles récentes et la découverte du sarcophage de *Chrodoara* autorisent de nouvelles déductions, sur lesquelles (comme je l'ai dit plus haut, n. 53) j'ai l'intention de revenir prochainement.

tombe honorée dans une église », rien ne permet de préciser la qualité et le destin de la personne qui occupa le tombeau ⁷⁸.

Dès lors, l'historien ne dispose plus, pour situer dans le temps la sainte de Gerpennes, que des données de l'archéologie. La forme du sarcophage ne vient plus confirmer la date supposée de 774-775 ⁷⁹ mais devient, au contraire, le seul élément chronologique de base. Les sarcophages monolithes de forme trapézoïdale se rencontrent dans le pays mosan ⁸⁰ de la seconde moitié du VII^e siècle au début du IX^e, mais on ne peut exclure un usage plus tardif. Comme la tombe de Rolende fut creusée à l'emplacement d'une tombe plus ancienne (fig. 2), elle-même postérieure au premier sanctuaire de Gerpennes — centre d'une paroisse primitive datant, peut-être, du VII^e siècle ⁸¹ —, une datation au VIII^e siècle semble raisonnable ⁸².

Même s'il faut voir dans la qualité royale de Rolende une vraisemblable amplification due à la tradition et à l'hagiographie, Rolende n'en devait pas moins appartenir à la couche aisée de la société, comme en témoignent l'utilisation d'un sarcophage de pierre, alors que la plupart des tombes étaient creusées en terre libre, et le souvenir des donations de la mère de la sainte ⁸³. Par ailleurs, la personnalité même de Rolende a dû marquer les habitants de Gerpennes; la précocité du culte qui fut rendu à sa tombe et la précision de la tradition rapportée par l'hagiographe en sont des indices indiscutables. Si donc on peut placer au VIII^e siècle (?) le décès de Rolende dans une dépendance du domaine de Gerpennes ⁸⁴ et son enterre-

⁷⁸ M. COENS, *Geneviève de Brabant, une sainte? Le terroir de sa légende*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres, des Sciences morales et politiques (de l'Académie Royale de Belgique)*, 5^e s., XLVI, 1960, pp. 345-363 (aux pp. 362-363).

⁷⁹ MERTENS, *Gerpennes*, p. 59; ROLAND, *Rolende 1965*, p. 83 (avec un vice de raisonnement: le sarcophage est daté par J. Mertens de la fin du VIII^e s. principalement à cause de la date traditionnelle de 774-775 et on ne peut donc alléguer les suppositions de J. Mertens pour démontrer la date de 774-775).

⁸⁰ Voir surtout MERTENS, *Gerpennes*, p. 59, n. 26 ou A. DASNOY, *Quelques vestiges archéologiques trouvés à proximité des centres religieux mérovingiens: Andenne, Amay, Liège, Lobbes*, dans *Actes du colloque international « L'art des invasions en Hongrie et en Wallonie » (Mariemont 1979)*, à paraître.

⁸¹ Voir *infra*, annexe I, pp. 47-49.

⁸² Rappelons ici que ni la tombe, ni le sanctuaire premier de Gerpennes ne peuvent être datés et qu'ils ne peuvent donc donner aucun *terminus post quem* précis. Contrairement à ce qu'affirme J. Roland (*Gerpennes 1977*, p. 6), J. Mertens ne dit nulle part que l'oratoire primitif est antérieur à l'an 700.

⁸³ Cf. *supra*, n. 12.

⁸⁴ A ma connaissance, aucun examen anthropologique satisfaisant ne fut fait lors de l'ouverture de la châsse de sainte Rolende en août 1959; aucun élément objectif n'existe donc pour confirmer les allégations de l'hagiographe

ment à côté de l'*ecclesia matrix*, la construction élevée sur sa tombe et adossée au chœur de l'église (phase A 2) se situe après cette date, peut-être — comme le suggère la *Vita Rolendis*⁸⁵ — peu de temps après le décès de la sainte, en tout cas à un moment où la localisation de sa tombe était encore bien connue. Compte tenu des dates que j'ai proposées pour les phases B 1 et B 2⁸⁶, il est très possible que les premières manifestations du culte voué à Rolende se placent encore à l'époque carolingienne.

*
**

En guise de conclusion, voici les dates que je crois pouvoir assigner aux différentes phases de construction de l'église Saint-Michel de Gerpennes et, donc, aux étapes du culte de sainte Rolende :

- phase A 1 : construction de l'église paroissiale de Gerpennes (VII^e s.?)
- phase A 2 : *basilica* funéraire bâtie sur la tombe de Rolende, probablement peu après le décès de celle-ci (VIII^e s.?)
- phase B 1 : agrandissement de l'église, due à l'augmentation du nombre de paroissiens (IX^e - XI^e s.)
- phase B 2 : aménagement de la chapelle Sainte-Rolende, parallèlement à l'élévation des reliques de Rolende (sous Otbert; vers 1100)
- phase B 3 : construction de la crypte, nouveau centre du culte de Rolende, entraînant la désaffectation de la chapelle Sainte-Rolende (peu après B 2)
- phase C 1 : construction de la tour occidentale et fonte d'une cloche dans la chapelle désaffectée (milieu ou seconde moitié du XII^e s.)
- phase C 2 : nouvelle impulsion donnée au culte de Rolende: redécouverte de la *sepultura* aménagée *in situ*; doublement du culte et création d'une petite chapelle annexée à la chapelle Sainte-Rolende; rédaction de la *Vita Rolendis*; nouveaux fonts baptismaux (vers 1250 ou début du troisième quart du XIII^e s.)

sur le jeune âge de Rolende lors de son décès. Tout au plus, les ossements furent-ils inventoriés: le squelette, incomplet, indique que la défunte devait mesurer environ 1,73 m (taille peu fréquente pour une femme du Haut Moyen Age). La châsse contenait aussi un tissu de soie très fine, apparemment indatable (à relier à l'*elevatio* des reliques?), que Marguerite Calberg considère comme un produit d'importation. Sur tout ceci, ROLAND, *Rolende 1965*, pp. 92-95.

⁸⁵ *Vita Rolendis*, VI; ed. COENS, p. 341.

⁸⁶ Cf. *supra*, pp. 37-39.

- phase C 3 : construction d'une chapelle nord et percement de passages entre la crypte et les deux chapelles latérales (fin XIII^e ou XIV^e s.)
- phase D : réfection de la totalité de l'église (1538-1561); sculpture d'une plaque tombale placée au-dessus de la tombe de Rolende⁸⁷
- phase E : réfections mineures et diffusion du culte de sainte Rolende à Liège⁸⁸.

Alain DIERKENS

Chargé de recherches F.N.R.S.

Annexe I

LE DOMAINE ANCIEN ET LA PAROISSE PRIMITIVE DE GERPINNES

Le chap. VI de la *Vita Rolendis* fait état du statut d'église-mère de Gerpennes, dont dépendait Villers-Poterie. L'histoire religieuse permet, sans problèmes, de reconstituer l'ancien domaine et la paroisse primitive dont Gerpennes était le centre⁸⁹.

Acoz était une *capella* dépendant de Gerpennes et ne devint église paroissiale qu'en 1803⁹⁰. Fromiée⁹¹ et Hymiée⁹² sont toujours des

⁸⁷ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 69-70 (et fig. 51); COENS, *Vita Rolendis*, p. 331 (remarques critiques fondamentales). Voir aussi *supra*, n. 70.

⁸⁸ MERTENS, *Gerpennes*, pp. 70-72. Sur le culte de Rolende au XVII^e siècle, COENS, *Vita Rolendis*, pp. 352-353; J. ROLAND, *Médailles de sainte Rolende de Gerpennes*, dans *Revue Belge de Numismatique*, LXXXV, 1933, pp. 77-82; B. LHOIST-COLMAN, *La dévotion des Liégeois du XVII^e siècle envers sainte Rolende*, dans *Bulletin de la Société Royale « Le Vieux Liège »*, n° 187, 1974, pp. 405-412 et, tout dernièrement, *Millénaire de la collégiale Saint-Jean de Liège. Exposition d'art et d'histoire*. Bruxelles, 1982, p. 279, n° XIII/2.

⁸⁹ Sur la méthode de reconstitution et la date de l'établissement des paroisses dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, voir la thèse citée *supra*, n. *: surtout au t. III, pp. 759-762 (bibliogr. compl. pour Gerpennes).

⁹⁰ A côté d'une chapelle dédiée à saint Frédégand (*capella Fregou d'Acoz*, en 1474-1475; D.D. BROUWERS, *Les aides dans le comté de Namur au XV^e siècle*. Namur, 1929, p. 168; HACHEZ, *Gerpennes*, p. 82) liée au culte développé à l'abbaye de Moustier, existait une chapelle dédiée à saint Martin, qui devint paroissiale en 1803. Voir, notamment, FR. JACQUES, *Saint Martin titulaire d'églises et de chapelles dans l'ancien diocèse et la province de Namur*, dans *Revue Bénédictine*, LXXX, pp. 97-137 et 276-290 (à la p. 128); J. ROLAND, *Toponymie des communes d'Acoz et de Joncret*, dans *D.R.S.A.C.*, XLVI, 1946-1947, pp. 183-237 (aux pp. 198-199); F. GALLIOT, *Histoire générale, ecclésiastique*

chapelles qui relèvent de la paroisse de Gerpennes. L'église Saint-Rémi de Gougnies, citée dès 1497 comme *capella*, ne fut érigée en vicariat qu'en 1753 et en paroisse distincte en 1803⁹³. A Joncret, la chapelle Saint-Nicolas ne devint succursale qu'en 1803⁹⁴. La chapelle Saint-Martin de Villers-Poterie ne fut reconnue comme paroisse qu'en 1803 également⁹⁵. La séparation de Tarcienne (église dédiée à saint Nicolas, puis à saint Martin) d'avec Gerpennes fut plus précoce que celle des quatre communes précédentes: mentionnée comme *ecclesia* dès 1497, Tarcienne ne fut cependant érigée en paroisse indépendante, avec son hameau d'Ahérée, qu'en 1602⁹⁶. On rattachera aussi à cet ensemble une partie de la commune actuelle de Sart-Eustache⁹⁷; l'érection de cette paroisse, le 17 décembre 1562, mentionne en effet que les habitants de Sart-Eustache étaient « en partie sous l'église parochiale Saint-Martin de Biesme et en partie sous l'église Saint-Michel de Gerpennes »⁹⁸. La configuration géographique et l'histoire de la seigneurie de Loverval suggèrent une appartenance au domaine ancien de Gerpennes⁹⁹.

et civile de la ville et province de Namur. Liège, 6 vol., 1789 (t. IV, pp. 29-30); V. BARBIER, *Le chapitre noble de Moustier-sur-Sambre*. Namur, 1885, p. 100; E. DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. compl.: *Circonscription ecclésiastique, chapitres, abbayes, couvents avant 1559* (avec la collaboration de J. DEHARVENG et A. DE GHELLINCK). Bruxelles, 1948, p. 106; HACHEZ, *Gerpennes*, pp. 96-97; ROLAND, *Gerpennes 1940*, p. 36.

⁹¹ JACQUES, *Martin titulaire*, p. 131.

⁹² HACHEZ, *Gerpennes*, pp. 94 et 97.

⁹³ ROLAND-TIRIONS, *Villers-Poterie et Gougnies*, pp. 110-111; DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise*, t. compl., p. 216; ROLAND, *Gerpennes 1940*, p. 36; ROLAND, *Gerpennes 1952*, p. 201; HACHEZ, *Gerpennes*, pp. 79 et 94.

⁹⁴ BARBIER, *Moustier*, p. 99; DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise*, t. compl., p. 256; HACHEZ, *Gerpennes*, pp. 96-97; ROLAND, *Gerpennes 1940*, p. 37; ROLAND, *Acoz et Joncret*, p. 223.

⁹⁵ BARBIER, *Moustier*, pp. 99-100; DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise*, t. compl., p. 422; HACHEZ, *Gerpennes*, p. 99; ROLAND, *Gerpennes 1940*, p. 37; JACQUES, *Martin titulaire*, p. 134; ROLAND-TIRIONS, *Villers-Poterie et Gougnies*, pp. 50-52; GALLIOT, *Namur*, IV, p. 33. Voir aussi *supra*, n. 69.

⁹⁶ BARBIER, *Moustier*, p. 100; DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise*, t. compl., p. 401; ROLAND, *Gerpennes 1940*, p. 36; JACQUES, *Martin titulaire*, pp. 101 et 123; ROLAND, *Gerpennes 1952*, p. 201; J. ROLAND, *La vicomté d'Ahérée. Notice historique*, dans *Bulletin de la Société Royale « Le Vieux Liège »*, n° 21, 1934, p. 326.

⁹⁷ Sur Sart-Eustache, voir DIERKENS, *Christianisme dans l'Entre-Sambre-et-Meuse*, t. III, p. 718.

⁹⁸ Acte d'érection dans *A.H.E.B.*, X, 1873, pp. 265-266. Voir aussi DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise*, t. compl., p. 376; BARBIER, *Moustier*, p. 100, n. 1; ROLAND, *Gerpennes 1952*, p. 201.

⁹⁹ DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise*, t. compl., p. 284; J. ROLAND, *Les sires de Loverval*, dans *Bulletin de la Société Royale « Le Vieux Liège »*, n° 26, 1935, pp. 404-406.

Comprenant ainsi un peu plus de 5000 ha.¹⁰⁰, la paroisse primitive et le domaine ancien de Gerpennes formaient un vaste ensemble, entouré par les domaines anciens de Biesme, Hanzinne, Gourdinne, Nalennes, Marcinelle, Pont-de-Loup/Châtelet et Moignelée/Aiseau-Presles¹⁰¹.

Annexe II

SAINT OGER D'HANZINNE

Sur le culte voué à sainte Rolende de Gerpennes s'est greffé un rameau spécifique à Hanzinne. Aujourd'hui encore, les processions annuelles à sainte Rolende et à saint Oger d'Hanzinne se rejoignent et, sur une partie de leur trajet, se mêlent¹⁰². On a, en effet, fait de saint Oger tantôt un des serviteurs de Rolende dont la *Vita Rolendis* loue le dévouement et qui se serait établi non loin de la sépulture de sa maîtresse¹⁰³, tantôt un seigneur franc qui, adversaire de Charlemagne et partisan du roi des Lombards Didier¹⁰⁴, aurait accompagné celui-ci et ses filles en exil au pays de Liège¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Sur l'ordre de grandeur des domaines anciens, voir notamment l'article classique de F. LOT, *La grandeur des fiefs à l'époque carolingienne*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, III, 1924, pp. 51-57. Références complémentaires dans DIERKENS, *Christianisme dans l'Entre-Sambre-et-Meuse*, I, pp. 23-25.

¹⁰¹ Pour la reconstitutions de ces différents domaines, voir DIERKENS, *Christianisme dans l'Entre-Sambre-et-Meuse*, III, pp. 718, 763, 766-770, 780-786, où l'on trouvera justifications et références complémentaires.

¹⁰² Voir surtout R. LEJEUNE, *Recherches sur le thème: les chansons de geste et l'histoire*. Paris-Liège, 1948, pp. 105-106 et G. MORIN, *Oger le Danois et le saint Oger honoré à Hanzinne au diocèse de Namur*, dans *Société diocésaine d'Art Chrétien. Bulletin*, Namur, 1896, pp. 33-47 (aux pp. 35-37). Ajouter, par ex., ROLAND, *Rolende 1933*, pp. 35-41 et *Rolende et Oger*, pp. 40-41, ou encore QUEENNE, *Rolende*, pp. 135-136.

¹⁰³ *Vita Rolendis*, VIII; ed. COENS, p. 342.

¹⁰⁴ Historiographie et histoire dans LEJEUNE, *Recherches*, pp. 65-83 (dont on trouvera un résumé tendancieux dans ROLAND, *Rolende et Oger*, p. 44) et MORIN, *Oger*, pp. 37-38.

¹⁰⁵ *Annales Leodienses et Annales Laubienses*, a° 774; ed. G.H. PERTZ, *M.G.H.*, SS.; IV, (Hanovre, 1841), p. 13. — *Annales Lobbienses*, a° 774 (cf. *supra*, n. 73). Voir LEJEUNE, *Recherches*, pp. 80-81 et 108 (et n. 3-4), où l'on trouvera d'autres références.

La littérature historique qui fait confiance à l'identification de Rolende avec une des filles de Didier¹⁰⁶ reprend, de la même façon, l'équivalence entre le fameux chevalier Oger/Ogier, héros de chansons de geste¹⁰⁷, et le saint honoré sous ce nom à Hanzinne: Oger, amoureux de Rolende, se serait fait enterrer non loin d'elle¹⁰⁸. Les développements sur ce thème sont innombrables; ils concourent tous à faire d'Oger un saint du début de l'époque carolingienne¹⁰⁹. Il n'apparaît cependant pas nécessaire d'entrer ici dans le détail; les documents conservés ne font apparaître le culte d'Oger qu'en 1642. En cette année, une chapelle — qui existe encore — lui a été dédiée à l'emplacement où il aurait été inhumé huit cents ans auparavant¹¹⁰. La châsse de saint Oger date du XVII^e siècle¹¹¹ et, pour autant qu'on puisse cautionner l'attribution traditionnelle, un bras-reliquaire d'Oger daterait de la fin du XV^e ou du début du XVI^e siècle¹¹². L'ouverture de la châsse, en 1892, n'a fourni aucun élément probant pour une datation plus ancienne du culte¹¹³.

Tout en ne dissimulant pas l'existence de problèmes non résolus sur la genèse de la légende d'Oger à Hanzinne¹¹⁴, on peut négliger le dossier d'Oger pour l'étude du culte de Rolende au Moyen Age. Le culte d'Oger, datant du Bas Moyen Age et donc postérieur à une phase évoluée du culte de Rolende, est né de la conjonction de traditions locales, d'une légende épique fort diffusée et de conjectures érudites qui ont fourni un semblant de base historique à la piété locale.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, p. 43 et n. 72.

¹⁰⁷ LEJEUNE, *Recherches*, pp. 43-105 (étude capitale sur le mythe et l'histoire d'Oger); MORIN, *Oger*, pp. 33-47.

¹⁰⁸ ROLAND, *Rolende 1933*, pp. 35-41 et Rolende et Oger, pp. 40-46.

¹⁰⁹ ROLAND, *Rolende et Oger*, p. 46.

¹¹⁰ MORIN, *Oger*, p. 35; LEJEUNE, *Recherches*, p. 106 (d'après un registre de la cure d'Hanzinne).

¹¹¹ LEJEUNE, *Recherches*, p. 107; ROLAND, *Rolende et Oger*, p. 44.

¹¹² LEJEUNE, *Recherches*, pp. 106-107.

¹¹³ LEJEUNE, *Recherches*, p. 107, n. 1 et, surtout, [G. MORIN], *La reconnaissance officielle des reliques de saint Oger d'Hanzinne*, dans *L'Ami de l'Ordre*, LXI, n° 130, dimanche 14 mai 1899, p. 2 (article dont je dois la connaissance à l'amabilité de dom P.-P. Verbraken, O.S.B., que je tiens à remercier ici). La présence, dans le reliquaire d'Oger, de reliques plus anciennes et, notamment, d'un authentique de relique du XIII^e siècle, ne concerne en aucun cas le culte d'Oger lui-même.

¹¹⁴ Eléments de réponse dans LEJEUNE, *Recherches*, pp. 43-105, surtout pp. 105-111.

Les Bénédictins en Brabant au XII^e siècle: la «Chronique de l'abbaye d'Afflighem»

*A la mémoire de dom N. Huyghebaert,
qui m'honora, je crois, de son amitié...*

Lorsque l'on veut évoquer le monde bénédictin dans le duché de Brabant pendant la première moitié du XII^e siècle, un nom et un seul apparaît: celui d'Afflighem. A cette époque, Nivelles n'était plus bénédictine et Gembloux n'était pas encore brabançonne: seule Afflighem, fondée en 1083, rayonnait, non seulement en Brabant d'ailleurs avec ses prieurés pour hommes de Frasnes, Basse-Wavre ou Vlierbeek et pour femmes à Forest et à Grand-Bigard, mais son « empire » s'étendait jusqu'en Flandre avec ses prieurés de Bornem et de Saint-André et même jusque dans la vallée du Rhin, pendant quelques années, avec son prieuré de Maria-Laach ¹.

C'est dire l'importance, pour l'histoire monastique, des sources d'Afflighem depuis ses origines jusqu'à la fin du XII^e siècle. Or, ces documents sont nombreux. Tout d'abord, les chartes, parmi lesquelles l'on accordera une attention toute particulière aux deux chartes de fondation de 1086, l'une émanant de l'évêque de Cambrai, Gérard II, l'autre du comte de Louvain Henri III. Ensuite des Annales, notations plus ou moins brèves classées année par année et qui rapportent des faits concernant surtout l'histoire de l'abbaye de 1083 à 1164, cette source étant généralement dite *Auctarium Affligemense* mais que j'appellerai, pour la commodité du lecteur, les « Annales d'Afflighem ». Enfin une Chronique, traditionnellement divisée en vingt chapitres, qui raconte l'histoire du monastère depuis ses origines en 1083 jusqu'à la mort de son premier abbé Fulgence en 1122, source que les spécialistes désignent d'ordinaire

¹ Voir E. DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. II, Bruxelles, 1947, pp. 180-181 et 426-430.

sous le nom d'*Exordium Affligemense* mais pour laquelle je préfère, on verra pourquoi, le titre de « Chronique ».

Mais ces documents ne concernent pas que l'histoire interne d'Affligem: ils ont été utilisés dans beaucoup d'autres domaines.

Et, tout d'abord, dans celui de l'histoire économique. Un passage de la Chronique d'Affligem fit une entrée triomphale dans l'historiographie sous la plume d'Henri Pirenne qui y vit une allusion, valable pour les années 1075-1100, à l'existence de la célèbre route Bruges-Cologne, laquelle serait à l'origine de la plupart des villes brabançonnnes: et le plus grand des historiens que la Belgique ait connu de décrire « les lourds chariots qui, à travers la plaine, s'acheminaient lentement du Rhin à la côte de Flandre » à la fin du XI^e siècle. Chacun sait comment mon maître, Paul Bonenfant, fit justice de cette interprétation, replaçant l'existence de cette « route » dans la seconde moitié du XII^e siècle, c'est-à-dire bien après la naissance des villes en Brabant².

Mais, entretemps, la « route » avait déjà servi à expliquer, dans un tout autre domaine, l'éclosion de toute une série de chapitres de chanoines séculiers en Brabant³...

D'un autre côté, depuis un article un peu aventureux d'Etienne Sabbe paru en 1928, se pose la question capitale pour l'histoire monastique dans nos régions, de l'introduction à Affligem dès les environs de 1086 de la pratique des observances clunisiennes, problème qui a fait couler des flots d'encre et sur lequel je reviendrai plus loin⁴.

Par ailleurs, une lecture magistrale de l'*Exordium* avait amené l'un de nos meilleurs spécialistes de l'histoire ecclésiastique médiévale, Ch. Dereine, à défendre brillamment une nouvelle thèse: Affligem aurait été, à ses origines, avant de devenir après 1100 un monastère bénédictin ordinaire, une communauté de type érémitique

² P. BONENFANT, *Les origines des villes brabançonnnes et la route de Bruges à Cologne*, dans *Revue belge de phil. et d'hist.*, t. XXXI, 1953, pp. 399-447. C'est pour mémoire que l'on rappellera que E. SABBE, *Les relations économiques entre l'Angleterre et le Continent au haut moyen âge*, dans *Le Moyen Age*, t. LVI, 1950, pp. 188 et suiv. faisait même remonter la « route Bruges-Cologne » au début du XI^e siècle au plus tard...

³ C. DEREINE, *Clercs et moines au diocèse de Liège du X^e au XII^e s.*, dans *Annales Soc. archéol. Namur*, t. XLV, 1950, p. 190 et Id., *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant saint Norbert*, Bruxelles, 1952, p. 39.

⁴ Sur la littérature relative à ce point et antérieure à 1964, voir l'état de la question dans A. DESPY-MEYER et C. GERARD, *Abbaye d'Affligem*, dans *Monasticon belge*, t. IV¹, Liège, 1964, pp. 21-24.

pratiquant un « ordre » original, reposant sur la pauvreté apostolique et sur l'hospitalité⁵.

Et le même auteur, par la suite, se servant notamment du cas d'Affligem, démontra, de manière définitive, que l'évêque de Cambrai Gérard II avait pratiqué, à l'égard des monastères bénédictins situés dans son diocèse, une politique spécifique constituant un statut de « liberté » pour ces institutions monastiques⁶.

Mais l'on se trouvait dans une situation paradoxale. Beaucoup d'auteurs avaient utilisé les sources anciennes d'Affligem sans trop savoir de quand elles dataient et quelle était leur valeur réelle: leur lecteur le plus attentif, bien qu'il s'en servit intégralement, n'écrivait-il pas, en 1959 encore, que la critique de l'*Exordium* « n'a pas encore été poussée très loin » et que les chartes de 1086 « n'avaient pas été soumises non plus à une critique diplomatique sérieuse »⁷...

Dans l'état actuel des choses, je me bornerai à rappeler: qu'il a fallu attendre ces toutes dernières années pour que les deux chartes de 1086 soient, enfin, l'objet d'une critique diplomatique qui paraît définitive — j'y reviendrai; que les Annales sont toujours présentées comme l'œuvre d'un seul auteur les ayant composées entre 1149 et 1164 — je réexaminerai également cette question fondamentale; que, en ce qui concerne la Chronique, l'on est actuellement en plein brouillard: l'on écrivait, tout récemment encore, que l'on ne savait trop si elle était faite de deux parties rédigées entre 1120 et 1150 pour les dix premiers chapitres et entre 1150 et 1170 pour les dix derniers, ou bien vers 1125 en tout cas pour les chapitres de I à XVI, ou encore dans le dernier quart du XII^e siècle mais avec des chapitres rédigés antérieurement⁸...

⁵ C. DEREINE, *La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d'Affligem*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. LIV, pp. 41-65. Voir aussi L. GENICOT, *L'érémitisme du XI^e s. dans son contexte économique et social*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1962, p. 66.

⁶ C. DEREINE, *La « libertas » des nouveaux monastères du diocèse de Cambrai sous Gérard II (1074-1094)*, dans *Revue du Nord*, t. XLVII, 1965, pp. 118-120.

⁷ C. DEREINE, *La spiritualité...*, p. 47 et n. 2.

⁸ Voir un résumé des discussions qui ont eu lieu depuis 1947 au sujet de la Chronique dans L. GENICOT-P. TOMBEUR, *Index scriptorum operumque Latino-belgicorum Medii Aevi*, t. III², Bruxelles 1979, pp. 17-18. En ce qui concerne cette source, je tiens à signaler que je l'ai examinée à diverses reprises, avec mes étudiants et mes assistants, au cours de plusieurs séminaires (en candidature, en 1965-1966, au lendemain de la parution de la notice sur Affligem dans le *Monasticon belge*; en licence en 1970-1971 puis, une nouvelle fois en 1981-1982) et je voudrais remercier ici tous ceux qui ont participé aux interminables discussions auxquelles ces lectures de la Chronique ont donné lieu.

Devant cette situation, je pense que, en dehors de tout esprit de vaine polémique, il faut procéder comme au « jeu de l'oie » : en revenir « à la case de départ », interroger patiemment les sources dans l'ordre chronologique de leur rédaction, tenter de définir le plus objectivement et le plus correctement possible ce que fut l'histoire d'Afflighem d'abord de 1083 à 1087, puis sous son premier abbé Fulgence de 1087 à 1122.

Les chartes de 1086 sur la fondation de l'abbaye d'Afflighem

On connaît encore aujourd'hui deux chartes datées de 1086, l'une émanant de l'évêque Gérard II de Cambrai, l'autre du comte Henri III de Louvain⁹ qui confirment, à cette date, la fondation du monastère d'Afflighem qui s'était produite trois ans plus tôt en 1083. Jusqu'à ces toutes dernières années, ces deux actes ont été considérés comme les documents privilégiés sur les origines de l'ab-

Les pages que l'on va lire sont le résultat de cette dernière étude terminée au printemps de 1982. C'est donc pur hasard si elles paraissent en 1983: je n'ai point cherché à célébrer à moi seul le neuvième centenaire de la fondation d'Afflighem! Enfin, toujours à propos de la Chronique, j'ai utilisé une édition de travail — qu'il ne m'était pas loisible de faire imprimer ici en annexe — et qui repose sur les meilleurs manuscrits connus (essentiellement le Paris, B.N. fonds latin 13932 qui n'est autre que la copie envoyée à d'Achery pour son *Spicilgium* en 1660 et faite par dom Guillemot d'après « un manuscrit ancien »; le Bruxelles, BRB 6410-6416 du XVI^e s. provenant de Gembloux; la copie de J. Gielemans conservée aujourd'hui à Vienne, ÖNB Cod. Vindob. ser. nova 12.708). Pour la commodité du lecteur, j'ai rédigé, en tête de l'examen de chaque chapitre de la Chronique, un résumé en français de son contenu qui est souvent très proche d'une traduction. Je veux encore dire que je me rallie entièrement à l'opinion de C. DEREINE, *La critique de l'Exordium Affligemense et les origines de l'abbaye d'Afflighem*, dans *Cahiers bruxellois*, t. XIV, 1969, pp. 5-24, sur le fait que la version brève en dix chapitres n'est qu'un résumé de la première partie de la Chronique, sans pour autant partager son avis, comme on le verra, sur la date de rédaction de ces dix chapitres. Par ailleurs, je montrerai que le chapitre dixième devait être muni, dans sa version ancienne, du passage final suivant: *atque per vite sue tempus prefatum locum laudabiliter rexit ad laudem et gloriam summi Creatoris glorioseque Virginis Marie matris sue Summorumque Apostolorum Petri et Pauli totiusque curie celestis ut scripta et privilegia super prescripti loci fundatione ejusque confirmatione et approbatione latius hoc declarant*. Pour l'heure, on utilisera soit l'édition de L. Bethmann de 1851 (M.G.H., SS., t. IX, pp. 407-417) soit celle de dom Coppens (dans *Affligemensia*, n° 4, 1947) mais à condition d'y réintroduire le millésime de 1083 pour la fondation de l'abbaye comme l'a prouvé C. DEREINE, *Le problème de la date de la fondation d'Afflighem*, dans *Cahiers bruxellois*, t. III, 1958, pp. 179-186.

⁹ Edit. E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 1-4 et 6-8.

baye bien que leur critique diplomatique n'eût jamais été entreprise. Heureusement, malgré les difficultés de semblables enquêtes — les originaux ayant disparu, ces chartes ne sont plus connues que par des copies de cartulaires — la lumière vient d'être faite sur le problème de la véracité de ces deux pièces.

Tout récemment, dans une étude magistrale, E. van Mingroot a définitivement prouvé que la charte épiscopale cambrésienne était bien un acte vrai¹⁰. Rédigée au cours de l'automne de 1086 à la chancellerie de l'évêque, elle rapporte des faits qui se sont déroulés pendant l'été précédent. A ce moment Gérard II atteste que :

- un chevalier nommé Gérard et quelques autres, quittant le siècle pour entrer en religion, ont fondé un monastère, que, sur le conseil de l'évêque lui-même, ils ont appelé « Neufmoustier »¹¹ et dans lequel ils voulaient suivre la règle bénédictine, monastère pour la fondation duquel ils choisirent un lieu anciennement appelé Afflighem, où ils avaient édifié une église en l'honneur de saint Pierre avec l'aide du comte de Louvain Henri et de son frère Godefroid, ce monastère se trouvant dans leur comté,
- à la demande des moines, l'évêque est venu sur place pour confirmer la fondation de ce monastère et procéder à sa consécration à saint Pierre,
- pour augmenter la dotation primitive, faite d'un alleu donné par le comte Henri et son frère Godefroid, l'évêque cède aux moines, avec l'accord de messire Herbert qui la détenait jusque-là, la dime sur cet alleu: on ne saurait assez insister sur ce point capital, puisque, de toute évidence, la terre qui servit à la dotation primitive était déjà mise en exploitation agricole, étant auparavant objet de décimation,
- lui-même, en sa qualité d'ordinaire diocésain, accorde au monastère un statut de *libertas*, lequel est constitué d'un certain nombre de privilèges: exemption de toute redevance à l'évêché, sous réserve de l'observance des synodes et de la consécration épiscopale; aucune obligation de célébrer des messes de caractère public; exercice par l'abbé du pouvoir de correction et d'absolution pour les fautes qui requièrent normalement la présence de l'évêque,
- de son côté, le comte de Louvain, Henri, a reconnu la *libertas* du

¹⁰ E. VAN MINGROOT, *De Kamerijkse stichtingsbrief voor de abdij Affligem (Novum Monasterium, 1086)*, dans *Sacris Erudiri*, t. XXIV, 1980, pp. 7-39.

¹¹ On notera que l'appellation « *Novum monasterium* » est utilisée dans les chartes jusqu'à la fin du XI^e s. (E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 4 (1086), 13 (1096), 16 (1098)).

monastère et, avec l'accord de son frère, lui a fait donation de vingt manses — c'est-à-dire environ deux cent cinquante à trois cents bonniers¹² — et de quelques autres biens,

- le monastère bénéficiera du privilège de la libre élection abbatiale, sans intervention épiscopale ou princière,
- le comte de Louvain ne se réserve aucun droit d'aucune sorte sur Afflighem, sauf le cas où les moines feraient appel à sa justice en cas de dommage subi par eux et, alors, cette intervention comtale serait gratuite.

A prendre cette charte au pied de la lettre — et il faut bien commencer par là pour éclairer le problème des origines d'Afflighem — il faudrait donc en retenir un certain nombre de conclusions essentielles, à savoir que: quelques chevaliers (du comte?) entrés en religion, avaient choisi la règle bénédictine et construit une église consacrée à saint Pierre avant l'été de 1086; ce monastère avait été érigé sur un alleu comtal avec le consentement d'Henri et de Godfried de Louvain; cet endroit portait un nom qui implique qu'il était un hameau dans une seigneurie comtale, nom qu'il portait depuis longtemps¹³; au cours de l'été de l'année 1086, l'évêque consacra ce monastère bénédictin et lui octroya un statut de *libertas* comprenant, notamment la libre élection abbatiale et l'exemption de toute avouerie princière; à cette même date, le comte de Louvain et son frère reconnurent ce statut privilégié, renonçant donc à l'avouerie sur le monastère, et lui firent, en outre, donation de près de deux cent cinquante hectares de terres.

Si la charte de Gérard II de Cambrai est donc incontestablement un acte vrai, il n'en va pas de même de celle du comte Henri III de Louvain: j'ai cru pouvoir montrer, naguère, qu'il s'agissait d'un acte faux fabriqué par les moines d'Afflighem, à première vue, aux environs de 1150¹⁴.

¹² Sur cette superficie, voir G. DES MAREZ, *Note sur la manse brabançon au moyen âge*, dans *Mélanges Henri Pirenne*, Bruxelles, 1926, pp. 131-138.

¹³ Sur le sens de *locum ab antiquis Hafflegem vocatum* et la signification du suffixe *hem*, voir M. GYSSELING, *Toponymisch Woordenboek van België*, t. I, Bruxelles, 1960, *sub verbo*. On reviendra plus loin sur les résultats des fouilles actuellement en cours et qui prouvent l'existence d'un habitat rural à Afflighem avant la fondation de l'abbaye.

¹⁴ G. DESPY, *La charte de fondation de l'abbaye d'Afflighem par le comte de Brabant (1086) est-elle vraie ou fausse?*, dans *Revue du Nord*, t. LVIII, 1976, pp. 149-150 et *La fausse charte de fondation de l'abbaye d'Afflighem (1086) et l'histoire ancienne de Wavre*, dans *Wavriensia*, t. XXVI, 1977, pp. 65-85.

En effet, si, dans les grandes lignes, le rédacteur de ce document a largement démarqué la charte épiscopale de Gérard II de Cambrai pour ce qui est de l'essentiel au sujet de la fondation de l'abbaye, il a injecté, dans le contenu de cet acte, un certain nombre d'éléments qui trahissent une mise par écrit largement postérieure à la date de 1086 :

- le comte est dit « comte et avoué de la patrie de Brabant », expression triplement inacceptable pour 1086 : il se serait alors appelé « comte de Louvain » ; l'emploi de *patria* fait penser au XII^e s. plutôt qu'au XI^e ; le prince brabançon ne peut être qualifié d'avoué général sur tous les établissements ecclésiastiques du duché qu'après 1146¹⁵,
- dans le récit de la fondation initiale, le document reprend quasi littéralement le contenu de la charte épiscopale mais il y ajoute deux éléments difficilement admissibles : le premier est la définition de l'emplacement d'Afflighem comme un « site montagneux et désert choisi pour que le monastère fût à l'écart des hommes », ce qui, on vient de le voir, est contradictoire avec l'étymologie d'Afflighem et ce que nous apprennent les fouilles actuellement en cours ; l'emplacement du monastère est décrit comme ayant été auparavant « un repaire de brigands qui allait ainsi devenir la résidence d'hommes vivant le droit chemin, un lieu de rapines et de meurtres qui deviendrait un lieu de paix et de charité », description qui apparaît pour la première fois, dans l'historiographie afflighemoise avec les Annales de l'abbaye rédigées vers 1135-1145 comme on le verra ci-dessous¹⁶,
- dans la liste des biens cédés par le comte Henri III et son frère, le futur Godefroid I^{er}, si l'on rapporte correctement la donation de vingt manses de terre — dont on précise ici qu'il s'agissait d'un alleu comtal prélevé sur le domaine princier d'Asse, ce qui est on ne peut plus exact — l'on a ajouté : le partage, entre le comte et le monastère, de l'usage des bois, des prés, des champs, des pâturages, des droits de pêche et de chasse dans les terres comtales voisines de l'abbaye mais qui restent sous seigneurie prin-

¹⁵ Voir, sur ces points, L. GENICOT, *Empire et principautés en Lotharingie du X^e au XIII^e s.*, dans *Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa*, t. II, 1965, p. 127 (rééd. sous le titre : *Monastères et principautés en Lotharingie du X^e au XIII^e s.*, dans L. GENICOT, *Etudes sur les principautés lotharingiennes*, Louvain, 1975, p. 94) ainsi que P. BONENFANT et A.M. BONENFANT-FEYTMANS, *Du duché de Basse-Lotharingie au duché de Brabant*, dans *Revue belge de philol. et hist.*, t. XLVI, 1968, p. 1151.

¹⁶ Sur la date de rédaction de la première tranche chronologique des Annales d'Afflighem, voir ci-dessous pp. 61-65.

cière, ce qui est difficilement crédible à la date de 1086¹⁷; la donation dès cette même année 1086 de tout ce que possède l'abbaye d'Afflighem à Wavre, donation qui s'est étalée sur plusieurs décennies dans le courant du XII^e siècle¹⁸,

- en ce qui concerne les rapports entre le comte et le monastère, si l'on a recopié littéralement tout ce qui traitait de la *libertas* de l'abbaye dans la charte épiscopale, le rédacteur de la « charte comtale » a bien pris soin de ne plus mentionner l'exemption d'avouerie pourtant formellement attestée en 1086: c'est que, entretemps, le comte de Brabant avait fait marche arrière! Contraint d'accepter cette renonciation à l'avouerie en 1086, dès 1099, après la mort de Gérard II de Cambrai, il revendiquait la qualité de « patron » de l'abbaye, puis, dès 1107, au lendemain de la prise du pouvoir ducal en Basse-Lotharingie, il se déclarera tout net « avoué » de l'abbaye et ce, régulièrement, pendant tout le XII^e siècle¹⁹.

Si l'on rassemble tous ces indices, il en découle donc que la « charte du comte Henri III de Louvain de 1086 » ne peut être qu'un acte faux composé vers 1150²⁰, à un moment où le duc de Brabant était avoué général des abbayes de sa principauté et où l'auteur des Annales du monastère présentait Afflighem comme un lieu sauvage et inculte, occupé par des brigands et des pillards.

L'on notera, toutefois, que dans ce document, le fondateur d'Afflighem, Gérard, est expressément qualifié de « chevalier du comte » et que ce dernier explique sa donation de vingt manses de terres à Asse par l'estime personnelle qu'il éprouve pour les chevaliers-fondateurs dont il avait pu apprécier le zèle qu'ils avaient déployé comme vassaux du comte de Louvain²¹.

¹⁷ Il manque toujours une bonne histoire du domaine de l'abbaye. A première vue, semblable concession ne pourrait être antérieure à l'abbatit de Fulgence (1087-1122).

¹⁸ On reviendra sur ce point ci-dessous, à propos de la fondation du prieuré de Basse-Wavre et de sa dotation.

¹⁹ Sur le titre des comtes de Louvain puis des ducs de Basse-Lotharingie, voir E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 18 (1099: *patronus*), pp. 33 (1107), 68 (1125), 90 (1136), 91 (1138) etc. pour *advocatus*. Dans le faux acte comtal de 1086, l'on a enlevé, de la charte de Gérard II de Cambrai, ce passage capital: *ipse comes nichil sui juris in eo retinuit loco*.

²⁰ Pour ce qui est du reste de la « charte comtale de 1086 » (préambule en prose rimée, date, liste des témoins, mode de scellement), voir G. DESPY, *loc. cit.*, pp. 77-78.

²¹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 2: *quoniam sepissime probata valde nobis placuerit militaris eorum industria, tam pro seculari eorum amicitia*.

Au moment où le faussaire fabriquait cette pièce, l'on faisait donc toujours, à Afflighem, l'éloge des chevaliers-fondateurs, tout comme d'ailleurs, dans les Annales de l'abbaye: le fait est capital à relever car, on le verra, cette version primitive des faits sera balayée plus tard lorsque l'on rédigera la « Chronique » du monastère.

Des données fournies par la charte vraie de Gérard II de Cambrai et l'acte faux d'Henri III de Louvain, deux conclusions paraissent donc devoir être tirées :

- en 1083, quelques chevaliers du comte de Louvain, décident d'entrer en religion et de fonder un monastère avec le consentement de ce dernier, la dotation primitive étant constituée par le comte dans son domaine d'Asse sur un alleu qui lui était propre — et l'on pourrait même supposer que, auparavant, il avait servi, en tout ou en partie de fief pour ces vassaux,
- dès le départ, sur le conseil de l'évêque de Cambrai, les fondateurs choisissent la règle bénédictine et entreprennent la construction d'une église dédiée à saint Pierre,
- en 1086, le prélat cambrésien procède à la consécration du monastère et lui accorde un statut de *libertas* avec exemption d'avouerie, pendant que le comte de Louvain et son frère augmentent la dotation foncière de l'abbaye de quelque deux cent cinquante bonniers de terre à Asse,
- au milieu du XII^e siècle, à la fois dans le faux acte comtal et dans les Annales, l'on présente le lieu d'Afflighem comme un désert peuplé de brigands que de bons chevaliers ducaux ont transformé en un lieu de prières et de charité.

Reste maintenant à voir si cette interprétation sera confirmée par les autres sources afflighemoises ou si celles-ci vont progressivement modifier cette représentation des véritables origines du monastère.

Les « Annales d'Afflighem »

Les moines de la jeune abbaye d'Afflighem se procurèrent, quelques années après la fondation de leur monastère, un exemplaire de la célèbre Chronique de Sigebert de Gembloux à laquelle furent apportés des compléments pour la période allant de 1083 à 1112, puis des suppléments pour les années 1115 à 1164: ces passages rédigés à Afflighem constituent ce que l'on appelle habituellement l'*Auctarium Affligemense* et ils furent l'objet d'une édition de L. Bethmann en 1844 dans les *Monumenta Germanie Historica*²².

²² M.G.H., SS., t. VI, pp. 398-405.

Dans le domaine de la critique des sources narratives, le genre annalistique est celui qui pose le plus de problèmes sur le plan de la chronologie si l'on ne dispose plus du manuscrit original, ce qui est le cas pour Afflighem : ce genre de document est généralement fait de notices brèves et concises de sorte que la critique stylistique est souvent désarmée devant les difficultés considérables que l'on éprouve à vouloir reconnaître et isoler les différentes couches rédactionnelles qui auraient pu être apportées par des auteurs successifs²³.

Dans le cas des « Annales d'Afflighem » qui couvrent donc une période de quelque quatre-vingts ans mais de manière discontinue — pour beaucoup d'années, elles ne fournissent, en effet, aucune information — le choix réside entre deux formules. Ou bien, de temps en temps (mais depuis quand ?), des moines d'Afflighem (mais combien y en eut-il ?) se succédèrent pour tenir leurs Annales à jour. Ou bien un seul auteur, écrivant dans les années précédant 1164, a composé l'ensemble des notices mais, alors, se pose le problème des sources qu'il a pu utiliser pour la période allant de la fondation de l'abbaye en 1083 jusqu'au moment où il rédigeait son œuvre en se fondant sur ce qu'il savait lui-même.

L'analyse de la genèse des Annales d'Afflighem ne fut abordée sérieusement que plus d'un siècle après leur édition : il fallut attendre l'année 1952 pour voir paraître une étude approfondie consacrée à cette source sous la plume de P. Gorissen. Ce dernier reconstitua le contenu de ces Annales au travers des diverses copies plus ou moins tardives que nous en connaissons encore²⁴ et, dans une savante dissertation, il proposa les conclusions suivantes : c'est en 1148 que l'abbaye d'Afflighem se procura une copie de l'ouvrage de Sigebert ; c'est un seul et même auteur qui composa l'*Auctarium Affligemense* en se fondant sur diverses sources, à savoir des données annalistiques venues notamment de Gembloux, d'Anchin ou du Mont-Blandin de Gand pour les événements qu'il rapporte et qui sont extérieurs à l'histoire de l'abbaye, ses propres connaissances de ce qui se passait à Afflighem pendant qu'il y écrivait et, surtout, pour l'histoire ancienne de son monastère — et ce point est capital sur le plan de

²³ Sur ces problèmes, voir M. McCORMICK, *Les annales du haut moyen âge*, Turnhout, 1975 (*Typologie des sources du moyen âge occidental*, t. 14) et, de manière plus concrète, M. DE WAHA, *Quelques rapprochements entre les « Annales Sancti Jacobi » et l'œuvre de Sigebert de Gembloux*, dans *Sacris Erudiri*, t. XXIV, 1980, pp. 41-66.

²⁴ P. GORISSEN, *Sigeberti Gemblacensis chronographiae Auctarium Affligemense*, Bruxelles, 1952, pp. 100-146 (*Verhand. Kon. Vlaamse Acad., Kl. Lett.*, n° 15).

l'historiographie afflighemoise — il aurait résumé en forme d'annales un récit préexistant et qui racontait les origines et les débuts de l'abbaye, récit connu sous le nom de « Chronique d'Affligem » ; eu fin de compte, l'on pourrait attribuer la rédaction des Annales d'Affligem à un moine nommé Gislebert qui les aurait composées entièrement entre 1149 et 1164, cet auteur étant un ancien moine de Lobbes, venu à Affligem, devenu ensuite abbé d'Ename de 1164 à 1176 pour se faire ensuite cistercien ²⁵.

Ces propositions ont été tenues pour définitives jusqu'à présent ²⁶ mais je pense qu'elles devraient être réexaminées sur deux points fondamentaux : l'unicité de rédaction des Annales d'Affligem ; le fait que ces Annales seraient nécessairement postérieures à ce récit que l'on appelle la « Chronique d'Affligem ».

Sur le premier point, il me paraît bien clair qu'il faut diviser les Annales d'Affligem en deux tranches chronologiques : une première, qui couvre les années 1083 à 1148, une seconde qui traite de la période 1149-1164 ²⁷. Ces deux couches annalistiques se distinguent, en effet, de manière bien nette et bien visible aussi bien sur le plan stylistique — dans l'une, des annotations très brèves ; dans l'autre, des notices beaucoup plus longues et plus élaborées — que sur le plan des curiosités historiques — dans la première, des informations discontinues dans le temps et centrées sur l'histoire d'Affligem à titre principal ; dans la seconde, des indications fournies pour chaque année et dont les horizons sont nettement plus larges au plan historique. Cette constatation s'impose au premier coup d'œil :

Première couche :

<i>Affligem</i>	<i>Événements extérieurs (*)</i>
1083 fondation de l'abbaye (8 l.)	—
1086 statut bénédictin (9 l.)	éloge d'Arnoul de Soissons

²⁵ P. GORISSEN, *op. cit.*, pp. 46-57, 69-76 et 83-84.

²⁶ Voir, en dernier lieu, L. GENICOT-P. TOMBEUR, *Index Scriptorum Operum-que Latino-belgicorum Medii Aevi*, t. III², XII^e siècle. *Œuvres non hagiographiques*, par M. McCORMICK, Bruxelles, 1979, pp. 77-78.

²⁷ Cette coupure avait été aperçue par P. GORISSEN, *op. cit.*, pp. 75 et 98.

(*) Ne sont relevées ici que les annotations de l'auteur des Annales lui-même, à l'exclusion d'emprunts qu'il a faits à d'autres sources écrites, comme les Annales de Gembloux et de Gand, que P. Gorissen a soigneusement identifiés.

	<i>Afflighem</i>	<i>Evénements extérieurs (*)</i>
1087	élection du premier abbé (2 l.)	éloge d'Hugues de Cluny
1088	consécration de ce dernier (2 l.)	—
1091	conversion de sept nobles (6 l.)	—
1093	—	éloge d'Anselme de Canterbury
1095	—	mort du comte de Louvain
1096	donation d'Ide de Boulogne (6 l.)	—
1099	fondation du prieuré de Frasnès (1 l.)	—
1100	fondation du prieuré de St-André (1 l.)	—
1101	—	éloge d'Anselme de Laon
1105	bulle de Pascal II (2 l.)	
	fondation du prieuré de Forest (1 l.)	—
1120	fondation du prieuré de Bornem (2 l.)	—
1121	—	mariage de la fille du duc de Brabant
1122	mort du premier abbé ; élection du deuxième et éloge de celui-ci (12 l.)	—
1123	—	mention de saint Norbert
1125	fondation du prieuré de Vlierbeek (1 l.)	—
1127	conversion de Baudouin d'Alost (3 l.)	—
1128	mort du moine Rodolphe (3 l.)	siège d'Alost
	construction d'une nouvelle église (1 l.)	
1130	—	éloge d'Hugues de Saint-Victor
1133	—	mort de l'abbé de Gand
1134	mort du deuxième abbé ; élection de son successeur (4 l.)	—
1136	abdication de l'abbé ; élection du successeur (4 l.)	—
1137	—	mort de l'abbé de Gand
1138	—	éloge de saint Malachie
1139	—	reconstruction de l'abbaye d'Eename
1140	conversion du fils du duc de Brabant (3 l.)	—
1142	—	mort du duc de Brabant
1145	—	mort du seigneur d'Alost
1147	mort de l'ancien abbé (2 l.)	—
1148	abdication de l'abbé ; élection de son successeur.	—

Il ne fait donc point de doute que l'auteur de cette première tranche des Annales s'intéresse majoritairement à l'histoire de son abbaye et accessoirement à des événements d'ordre régional, le tout paraissant bien avoir été écrit par un même rédacteur qui dut composer ses notices, toujours brèves et sommaires, année par année à partir des environs de 1135 jusqu'en 1148. Il existe, en effet, une preuve qui permet d'établir qu'il commença son œuvre aux alentours des années 1135. A la date de 1086, il indique que l'abbaye fut consacrée par l'évêque de Cambrai en l'honneur des saints Pierre et Paul. Or nous savons, par les chartes d'Afflighem que le monastère fut toujours appelé « de saint Pierre » depuis 1086 jusque dans le courant de l'année 1133²⁸. Ce n'est qu'à la fin de cette même année 1133 qu'apparaît pour la première fois dans une charte la dénomination de l'abbaye d'Afflighem comme étant consacrée aux saints Pierre et Paul²⁹, cette titulature n'étant d'ailleurs que fort irrégulière par la suite³⁰, tant l'habitude s'était maintenue de parler du « monastère de Saint-Pierre d'Afflighem »³¹. Il n'empêche, cet anachronisme est révélateur : l'auteur anonyme de la première tranche des Annales n'a pu se mettre à l'ouvrage qu'après la fin de 1133 ou le début de 1134. De plus, lors de la mention de l'élection de Francon en 1122, il fait l'éloge de l'abbatiate de celui-ci, ce qui indique qu'il dut écrire après la mort de cet abbé, soit après le 13 septembre 1134. Il composa donc ses notices pour la période 1083-1148 : d'après la tradition orale, toute proche des faits pour les premières années de l'abbaye (1083-1091) ; d'après les chartes du monastère qu'il résume avec beaucoup de précision (1096, 1099, 1100, 1105, 1120, 1125) ; d'après sa propre connaissance des événements qui ont pu lui être contemporains dès les environs de 1125-1130.

Dès que l'on aborde l'année 1149 dans les Annales, l'on se rend compte immédiatement que l'on se trouve devant l'œuvre d'un autre auteur. Alors que le premier ne donnait des notices que pour une trentaine d'années sur une période de soixante-cinq ans, son successeur va fournir des informations pour chaque millésime de 1149 à

²⁸ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 1, 4 et 6 (1086), 16 (1098), 29 (1105), 49 (1119), 56 (1121), 60 (1122), 75 (1127), 77 (1130), 81 (1133).

²⁹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 82.

³⁰ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 98 (v. 1140), 130 (1151), 161 (1158) où, fait capital, le sceau de l'abbaye est dit « *sigillum Apostolorum Petri et Pauli* ». On sait aussi, par E. BROUETTE, *Sigillographie d'Afflighem*, dans *Revue belge numism. et sigillogr.*, t. 98, 1952, p. 94 que les premiers sceaux connus (par dessins depuis 1148, par des exemplaires conservés depuis 1172) sont tous à l'effigie des saints Pierre et Paul.

³¹ Voir E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 84 (1135), 88 (1136), 91 (1138), etc.

1164. Bien plus, ses récits sont nettement plus longs et, surtout, ses horizons beaucoup plus larges, sa curiosité s'étendant à l'histoire de l'Occident tout entier. Sans doute parle-t-il encore d'événements touchant l'abbaye elle-même (en 1149, mort de l'abbé Pierre qui avait abdiqué en 1148; en 1164, abdication de l'abbé Godescalc et élection de l'abbé Arnould). Mais il va: relater des événements climatiques et leurs effets sur les récoltes à plusieurs reprises entre 1149 et 1162³²; parler assez longuement des différends entre Namur et Liège en 1150, Brabant et Limbourg en 1155 ou de la guerre de Grimberghen en 1159; raconter l'incendie des abbayes de Saint-Bertin en 1152 et de Gembloux en 1157; traiter abondamment de l'histoire des rois d'Angleterre entre 1154 et 1162 et plus encore des événements qui se déroulent en Terre Sainte (1149, 1153, 1157, 1161); mentionner la chronologie des papes de 1153 à 1159, dire quelques mots d'Arnaud de Brescia en 1155, faire l'éloge de saint Bernard de Clairvaux en 1153, parler d'un transfert de reliques de Milan à Cologne en 1163, consacrer une cinquantaine de lignes en 1152 et 1153 aux miracles opérés à Bruxelles par les reliques de Notre Dame de Basse-Wavre pendant que des orfèvres bruxellois leur fabriquaient une nouvelle châsse³³. Et, surtout, il va consacrer, étalées sur chaque année entre 1155 et 1162, plus de cent lignes à son sujet de prédilection, le règne de Barberousse: c'est là un fait capital que cet intérêt tout particulier de l'historien d'Afflighem pour la biographie du grand souverain germanique de la seconde moitié du XII^e s. et il faudra s'en souvenir dans la suite de l'enquête sur l'historiographie afflighemoise.

Le second problème fondamental qui concerne les Annales est celui des rapports entre celles-ci et l'autre source narrative de l'abbaye généralement appelée la « Chronique d'Afflighem », constituée d'un long récit en vingt chapitres. L'alternative est simple: ou bien la Chronique est plus ancienne et l'*Auctarium* n'en est qu'un résumé sous forme annalistique; ou bien les Annales sont la source primitive et peu élaborée de l'histoire du monastère et la Chronique, qui serait alors postérieure, en constituerait une version allongée et enrichie. Dès lors que, dans les années 1950 l'on datait la Chronique des en-

³² Voir P. ALEXANDRE, *Le climat au moyen âge en Belgique et dans les régions voisines*, Louvain, 1976, pp. 21, 53, 71-72 (Publ. Centre belge hist. rurale, t. 50).

³³ Sur la crédibilité de ce passage et son utilisation dans les *Miracula Beate Marie* rédigés à Basse-Wavre, voir G. DESPY, *La « Grande Peste Noire de 1348 » a-t-elle touché le Roman Pays de Brabant?*, dans *Centenaire du Séminaire d'histoire médiévale de l'Université Libre de Bruxelles 1876-1976*, Bruxelles, 1977, pp. 197 et suiv.

virons de 1125³⁴ et que lui-même situait la rédaction des Annales par le seul Gislebert entre 1149 et 1164, il était logique et fatal que P. Gorissen ait adopté la première position: tout naturellement, il fut ainsi amené à expliquer les divergences entre les Annales et la Chronique par le fait que Gislebert aurait résumé assez sommairement le contenu de certains chapitres de la Chronique³⁵. Mais il convient d'y regarder de plus près, étant donné, on vient de le voir, que la première tranche des Annales doit dater de la période 1134-1148 et que, comme on le verra, le problème de la date de rédaction de la Chronique doit être réexaminé.

Pour éviter toute pétition de principe dans cette discussion, ces divergences seront étudiées point par point lors de l'examen du contenu de la Chronique. Mais, pour l'heure, l'important est de noter comment, vers 1135, l'auteur anonyme de la première partie des Annales rapportait les origines du monastère d'Afflighem en se fondant de toute évidence sur une tradition orale toute fraîche, puisque, à ce moment, l'abbaye ne comptait qu'une cinquantaine d'années d'âge:

1083. Le monastère d'Afflighem connut, avec l'aide de Dieu, les débuts suivants. A la suite d'une prédication de Werry, serviteur de Dieu, qui apparut comme l'étoile du matin au milieu des nuages faisant fuir les obscurités de l'erreur, cinq chevaliers entrèrent en religion renonçant intégralement à leur biens. Parmi eux figurait Gérard le Noir, qui apparaissait comme le meilleur par rapport aux autres: poussé par le conseil de son maître à penser, avec ses compagnons, il entreprit d'édifier le lieu d'Afflighem et d'y construire un cloître, cet endroit portant ce nom parce qu'il était inculte et n'était apte qu'à des rassemblements de brigands.

1086. Les fondateurs du monastère d'Afflighem — qui, ayant renoncé à tous leurs biens, s'étaient rassemblés pour construire un cloître, nus à ce point qu'ils ne possédaient que trois pains, un demi-fromage et quelques outils en fer — après trois années ainsi passées, firent dédicacer leur église en l'honneur des saints Pierre et Paul par l'évêque Gérard de Cambrai. La comtesse Adèle, avec ses deux fils Henri et Godefroid, pour aider à la construction du monastère, accordèrent à ce site un statut de liberté. Les frères susdits s'associèrent des moines desquels ils apprendraient la discipline monastique.

³⁴ Voir ci-dessus p. 53.

³⁵ Voir P. GORISSEN, *op. cit.*, pp. 55-57.

La « Chronique de l'abbaye d'Afflighem »

La Chronique commence par une sorte de préambule, à l'imitation des chartes — l'inspiration du discours diplomatique est nettement visible — et dont le thème est classique dans ce genre de récit: puisque le cours des temps fait oublier le souvenir des faits passés, il est utile de transmettre ceux-ci par écrit à l'intention des générations à venir; dès lors, l'on va rapporter « comment, à quelle époque et par quels fondateurs » l'abbaye d'Afflighem fit ses débuts, de la manière dont l'auteur l'a appris de personnes qui assistèrent aux événements et qui vivent encore au moment où l'auteur prend la plume.

- I. Où l'on rapporte que, à l'époque du différend entre Grégoire VII et Henri IV — soit entre 1076 et 1085 — l'Eglise eut à souffrir mille malheurs sur lesquels l'on s'étend longuement, insistant sur la simonie, le mariage des prêtres qui faisait qu'il n'y avait plus grande différence entre les laïcs et les clercs, les partisans de l'Empereur excommunié par le Saint-Siège frappant leurs adversaires de rapines, de tourments et même de mort. Mais Dieu suscita chez plus d'un religieux l'envie de combattre pour l'Eglise et l'un d'entre eux, Werry, moine et prêtre de Saint-Pierre de Gand, parcourait la Flandre et le Brabant, avec l'autorisation pontificale, prêchant la bonne parole. Touchés par cette prédication, six chevaliers, à savoir Gérard le Noir — très connu dans ces deux principautés par son ardeur au combat — Geldolphe et Thibaud, Emelin et Harger ainsi que Wulbodon, abandonnant tous les biens qu'ils avaient injustement acquis, suivirent Werry dans un état de pauvreté complète et ce pendant près de trois mois. Mais brûlant d'une vie plus austère, ils demandèrent à leur père spirituel ce qu'il convenait de faire pour obtenir la rémission définitive de leurs péchés.

Malgré son caractère habituel, le prologue ne manque pas d'intérêt en ce sens qu'il indique le but précis de l'auteur qui veut « couvrir » les événements uniquement en ce qui concerne la fondation de l'abbaye depuis ses origines jusqu'à l'élection du premier abbé, c'est-à-dire la période 1083-1087, soit exactement la matière des chapitres I à X. D'autre part, la présence de ce préambule postule la rédaction, à la fin du chapitre X, d'une doxologie qui lui fasse réponse et clôture convenablement le récit des débuts du monastère. Enfin, l'auteur déclare se fonder sur ce que lui ont rapporté des moines présents en 1083 et vivant encore de son temps. Dans la mesure où l'on doit faire crédit à ce genre d'affirmation — et dans combien de sources narratives médiévales n'en trouve-t-on point de semblables qui sont entièrement gratuites! — l'on se trouve devant une fourchette chronologique assez large: entre les environs de 1125 et ceux de

1150-1160, puisque, par hypothèse un moine entré en religion sous l'abbatit de Fulgence (1087-1122) à l'âge de vingt ans et ayant eu une quarantaine d'années de vie monastique pouvait fort bien vivre encore aux environs de 1160. L'on voit mal, dès lors, pourquoi tous les auteurs qui ont utilisé la Chronique — ou tout au moins ses dix premiers chapitres — ont systématiquement daté ceux-ci des environs de 1125 alors qu'ils ont fort bien pu être rédigés aussi bien aux environs de 1150-1160 qu'à ceux de 1125-1130.

Dans son premier chapitre, l'auteur laisse déjà percer le bout de l'oreille: alors que nous savons, par les témoignages combinés de la charte épiscopale de 1086, des Annales de l'abbaye et de la fausse charte comtale « de 1086 » fabriquée vers 1150, que les fondateurs d'Afflighem étaient des chevaliers parfaitement honorables qui ont volontairement renoncé à leurs biens dans le siècle pour se faire bénédictins à la suite de la prédication de Werry de Saint-Pierre de Gand, les voici qui deviennent des délinquants qui abandonnent ce qu'ils avaient injustement acquis par les péchés qu'ils avaient commis jusque-là! Outre divers traits à noter (la bizarrerie qui consiste à désigner la simonie comme une « hérésie », l'utilisation de *provincia* à propos de principautés alors que sous la plume d'un ecclésiastique ce terme indique normalement un diocèse, l'allusion à une autorisation du Saint-Siège pour les prédications de Werry pour le mettre à l'abri de l'accusation d'être un bénédictin gyrovague, le recours systématique à l'épithète caractéristique: Werry étant *conspicuus*, Gérard le Noir *famosissimus*), l'on remarquera surtout: une notation « impérialiste » plutôt que « grégorianiste » dans le fait d'appeler Grégoire VII de son autre nom qui était Hildebrand et de désigner Henri comme quatrième empereur du nom — alors qu'il n'était que le troisième, comme si l'auteur adhérait aux théories des souverains germaniques dans ce domaine; son insistance sur le caractère « aristocratique » de tous les personnages cités, Werry étant noble de naissance, les fondateurs d'Afflighem étant tous d'anciens chevaliers. A propos de ceux-ci, subsiste un problème insoluble, celui de leur nombre. Dans la charte vraie et dans la charte fausse, l'on parle de Gérard et de quelques compagnons, alors que dans les Annales il est dit explicitement qu'ils étaient cinq, dont Gérard le Noir. Cette fois, ils sont six et tous nommément cités. L'explication habituelle — du temps où l'on faisait des Annales un résumé de la Chronique — était simple: puisque l'un des six, on va le voir, quitta rapidement la communauté religieuse naissante, il était tout normal que l'auteur des Annales ait décompté ce dernier et, dès lors, ait parlé de « cinq fondateurs ». Mais, si, comme on le verra, les Annales sont en fait antérieures à la Chronique, l'on peut se deman-

der si l'auteur de celle-ci n'a point ajouté un sixième chevalier-fondateur pour créer, de toutes pièces, un élément « mélodramatique » sur lequel il s'étendra longuement. On observera enfin que, pour autant que la chronologie de la Chronique soit exacte, la conversion des chevaliers-fondateurs par Werry de Gand devrait se situer dans le courant du mois de mars 1083.

- ii. Où l'on raconte que, à cette époque, se trouvait à la tête de l'archevêché de Cologne un prélat nommé Annon dont la réputation était considérable sur le plan spirituel: c'est vers lui que Werry envoya ses disciples avec le conseil de mener la vie religieuse que l'archevêque leur recommanderait. Ceux-ci gagnèrent Cologne aussitôt et avouèrent à Annon l'existence détestable qu'ils avaient menée auparavant, lui demandant comment pouvoir se racheter. Le prélat les persuada de retourner sur les lieux-mêmes de leurs méfaits, dans le but de consacrer à Dieu l'endroit qu'ils avaient souillé par des exactions contre des innocents. Ils rentrèrent alors en toute hâte vers leur sol natal et s'installèrent le 28 juin 1083 dans un lieu désert appelé Afflighem et, selon les conseils d'Annon, transformèrent en lieu voué à Dieu l'endroit où ils avaient commis leurs crimes: c'était un lieu qui ne pouvait convenir qu'à des réunions de brigands, d'une part parce qu'il était désert et, d'autre part, parce qu'il était contigu à une route publique, sur laquelle circulaient dans un sens comme dans l'autre des marchands et des pèlerins qui s'y faisaient piller par les voleurs qui s'y embusquaient. S'y rassemblant donc, n'ayant que trois pains reçus en aumône, un fromage et quelques outils en fer, ils commencèrent à défricher cette terre déserte. Ils décidèrent de construire dans l'ordre, selon leurs forces, d'abord un petit oratoire, puis une maison pour les pauvres, ensuite une autre maison pour les hôtes de passage ainsi qu'un bâtiment d'habitation pour eux-mêmes.

Ce chapitre est capital pour bien saisir le dessein de l'auteur et pouvoir dater le moment de la rédaction de son récit. Il est très clair, en effet, lorsque l'on replace les textes dans leur ordre logique, que la mise en place de l'historiographie d'Afflighem se fit en trois stades successifs:

- dans la charte épiscopale de 1086, il n'est question que de quelques chevaliers qui, ayant décidé d'entrer en religion, s'installèrent dans un lieu qui s'appelait Afflighem depuis longtemps: sur le conseil de l'évêque de Cambrai, ils y construisirent une église qu'ils appelèrent « Neufmoustier » pour y pratiquer la vie bénédictine, le monastère étant situé sur un alleu du comte de Louvain à Asse et qui était fait de terres en culture, puisque le curé de la paroisse y percevait la dime avant leur arrivée; à ce

moment, il n'est donc question ni de désert, ni de terres à défricher, ni de voleurs repentis, ni d'un rôle quelconque de l'archevêque Annon de Cologne,

- dans une deuxième étape, qui se situe vers 1145 (la première tranche des Annales) — 1150 (fabrication de la fausse charte comtale de 1086) les chevaliers entrés en religion sont toujours décrits comme d'excellents vassaux du comte mais le thème du désert apparaît pour la première fois, désert qui est présenté en même temps comme un repaire de brigands,
- dans une étape nécessairement ultérieure, la légende prend définitivement corps et, avec la rédaction des premiers chapitres de la Chronique, trois éléments nouveaux sont injectés dans le récit des origines de l'abbaye: d'abord le rôle d'Annon de Cologne; ensuite le thème selon lequel les chevaliers convertis étaient eux-mêmes les anciens brigands installés avant 1083 dans leur repaire le long d'une grande route suivie par des marchands et des pèlerins qu'ils avaient pillés et rançonnés jusque-là; le fait que les premiers religieux d'Afflighem durent défricher le sol sur lequel ils allaient construire les premiers bâtiments.

Il y a donc bien eu escalade dans l'élaboration du récit des origines du monastère et l'important est d'interpréter correctement chacune des étapes de cette progression historiographique et thématique.

Tout d'abord, il est fondamental d'observer que c'est bien la charte épiscopale de 1086 qui donne la version exacte de l'installation des premiers moines d'Afflighem sur un alleu comtal déjà mis en culture et non point dans un désert.

En effet, la toponymie prouve incontestablement que le suffixe en « hem » indique un habitat rural ancien³⁶, ce qui est d'ailleurs clairement exprimé dans cette charte de 1086 qui parle d'un *locus ab antiquis Affelgem vocatum*: il s'agissait donc d'un hameau, sous la paroisse d'Asse, peuplé depuis longtemps et ce jusqu'au moment de la fondation de l'abbaye.

D'autre part, l'archéologie est en train d'asseoir définitivement la valeur de cette étymologie: des fouilles, commencées en 1974 et qui continuent toujours, ont révélé, de manière incontestable, que le monastère d'Afflighem avait été bâti à la fin du XI^e siècle sur un territoire occupé et exploité par une communauté paysanne depuis le

³⁶ Voir M. GYSSELING, *Etymologie van Afflighem*, dans *Affligemensia*, n° 4, 1947, pp. 98-99.

VIII^e jusqu'au XI^e siècle³⁷ c'est-à-dire jusqu'à la veille de la fondation de l'abbaye et l'on comprend ainsi comment il se faisait que, avant 1086, le curé d'Asse levait la dîme sur les terres du hameau d'Afflighem.

Le « désert » d'Afflighem est donc une invention, une légende introduite dans l'historiographie de l'abbaye vers 1145-1150³⁸ : les premiers moines du lieu n'ont donc pas eu, comme le soutient la Chronique, à défricher la terre sur laquelle ils s'installaient (*illam terram desertam excolere*). Il conviendra donc de se demander pour quelles raisons les moines d'Afflighem furent bien amenés à imaginer cette légende au milieu du XII^e siècle, quelque soixante-dix ans après la fondation de leur institution.

En deuxième lieu, il faut observer que, dans cette même légende, le désert d'Afflighem apparaît comme un repaire de brigands et, il y a quelques années, j'avais émis l'hypothèse de l'importation de cette légende venue de l'abbaye bénédictine rhénane de Siegburg — où l'on trouve un récit identique, forgé de toutes pièces dans la première moitié du XII^e siècle — et que les moines d'Afflighem auraient pu connaître par l'intermédiaire de leur colonie installée dans leur prieuré de Maria-Laach, tout proche de Siegburg³⁹. Or, cette hypothèse est devenue entretemps, à mes yeux, une certitude. Par le hasard d'une référence⁴⁰, j'ai pu récupérer un document assez exceptionnel qui avait échappé jusqu'ici aux historiens d'Afflighem. C'est le récit, conservé encore aujourd'hui dans un manuscrit du XII^e siècle écrit à l'abbaye de Siegburg, d'une vision collective datant des débuts de l'abbatiate de Fulgence : l'on y parle d'un événement survenu dans l'abbaye récemment fondée par un ancien voleur nommé Gérard et dans laquelle se trouvaient sept moines ou un peu plus, menant une vie de pauvreté ; un beau jour, les religieux d'Afflighem eurent une vision collective — l'apparition de deux fantômes qui les imitaient en tout lors d'un office — sur le sens de laquelle fut inter-

³⁷ Voir les notices de M.F. De Smedt sur les fouilles d'Afflighem dans *Archaeologia Medievalis*, n° 1, 1978, p. 19 ; n° 4, 1981, p. 28 ; n° 5, 1982, p. 33. Je tiens à remercier M. André Matthys, du Service National des Fouilles, qui a bien voulu me remettre en mars 1983 une note de synthèse sur les résultats de ces fouilles jusqu'à ce jour.

³⁸ Je reviendrai ci-dessous sur les possibilités d'utiliser le *pactum* du temps de Fulgence (1087-1122) à propos du « désert primitif » d'Afflighem.

³⁹ Pour plus de détails sur ce point, voir G. DESPY, *La fausse charte de fondation...*, *loc. cit.*, pp. 72-75.

⁴⁰ Voir H. GRUNDMANN, *Adelsbekehrungen im Hochmittelalter*, dans *Adel und Kirche*, Freiburg, 1968, p. 333, n° 29.

rogé l'abbé, lequel, en la circonstance ne peut être que Fulgence⁴¹. Mais l'important est que le récit de cette vision qui se produisit à Afflighem fut mis par écrit par un moine de Siegburg qui l'avait appris de la bouche même d'un moine qui avait été religieux à Afflighem et faisait donc sans doute partie de la petite colonie afflighemoise partie occuper le prieuré de Maria-Laach vers 1110-1115.

Les liens entre Afflighem et Siegburg au milieu du XII^e siècle étant ainsi bien établis, il devient encore plus sûr que l'importation de la légende de Siegburg explique l'intervention aberrante en 1083, sous la plume de l'auteur de la première partie de la Chronique, de l'archevêque Annon de Cologne qui était mort huit ans auparavant! Le chroniqueur d'Afflighem a donc bien injecté dans son œuvre la légende de Siegburg — dans laquelle Annon de Cologne joue tout naturellement un rôle capital — et il l'a incorporée telle quelle, sans se rendre compte de la double bévue qu'il commettait et qui trahissait ainsi sa source: faire intervenir dans la fondation d'Afflighem en 1083 un personnage qui était mort en 1075; faire jouer un rôle décisif dans les origines d'une abbaye située dans le diocèse de Cambrai — donc dans l'archevêché de Reims — à un prélat rhénan dont les compétences ne s'étendaient pas jusqu'au domaine des comtes de Louvain à Asse.

Mais, il convient d'y insister, le chroniqueur d'Afflighem ajouta à cette légende un thème nouveau, en transformant les chevaliers-fondateurs en anciens brigands eux-mêmes. La boucle était bouclée et, comme je l'ai dit, il ne fait plus de doute à mon sens qu'il y a bien eu gradation et escalade dans l'élaboration de la légende afflighemoise: puisque, en 1086, les premiers moines sont des bénédictins, anciens chevaliers d'excellente réputation qui se sont installés sur un alleu comtal fait de terres en culture et soumis à la dîme; puisque, vers 1145-1150, ce sont toujours de bons chevaliers convertis

⁴¹ Edit. W. WATTENBACH, *Handschriftliches*, dans *Neues Archiv*, t. VII, 1882, d'après un manuscrit du XII^e s. (Darmstadt, Landesbibliothek, n° 749). Si l'on admet les quelques éléments fournis par ce texte sur le plan chronologique, les événements se seraient produits peu après la fondation (Afflighem est qualifiée de *novella plantatio*); il y avait déjà un abbé (donc après 1087, élection de Fulgence, ou 1088, date de sa confirmation épiscopale); la vie bénédictine y est parfaitement organisée puisque les fantômes apparurent pendant que l'on célébrait l'*opus Dei*; l'un de ceux-ci aurait été de son vivant un seigneur important de la région (*princeps regionis hujus*), l'autre était l'ancien *comes Namensis*, dans lequel il faudrait voir, non point le « comte de Namur » mais celui d'Ename. Le moine de Siegburg qui rapporte l'anecdote affirme la tenir d'un religieux nommé Jean qui provenait de la région d'Afflighem où il avait reçu sa formation monastique.

mais fondant, cette fois, une abbaye à l'emplacement d'un repaire de brigands; puisque, maintenant, ces chevaliers-fondateurs sont devenus eux-mêmes d'anciens brigands, la légende des *Raubritter* affligemois est nécessairement postérieure à 1150 et le chapitre deuxième de la Chronique devrait donc être daté au plus tôt des environs de 1160.

Pour le reste, il importe de noter encore que l'auteur présente les fondateurs d'Afflighem comme des chevaliers originaires de la région d'Asse (ils reviennent de Cologne *ad natale solum*), qu'il use à plusieurs reprises d'une habitude littéraire caractéristique (un personnage est qualifié par la formule *ut erat vir* suivie d'un adjectif, une fois pour Annon, une fois pour les fondateurs), que la route qu'il décrit est incontestablement une voie commerciale importante, laquelle ne peut être que la route Bruges-Cologne mais cette mention ne vaut évidemment au point de vue de l'histoire économique que pour la période 1150-1160⁴².

- iii. Où l'on rapporte deux entrées en religion de nouveaux moines à Afflighem. L'un était un chevalier nommé Gérard dit le Blanc, célèbre dans toute la région par sa force et sa cruauté et qui, ayant un jour commis un homicide, vit le Diable lui apparaître sur le chemin du retour et, du coup, en tomba évanoui. A la suite de quoi il vint trouver les moines d'Afflighem et là le loup devint agneau: il entra en religion, ce qui fit grand bruit dans toute la région, tant il avait eu mauvaise réputation jusque-là. Le second se fit moine le 1^{er} octobre 1083: c'était un chevalier nommé Conrad, lui aussi ancien meurtrier, qui, après avoir visité l'abbaye le 8 septembre précédent et y avoir apprécié la qualité de la vie spirituelle, abandonnant ses biens, décida d'y entrer en religion.

L'intérêt de ce chapitre est de noter que, selon l'auteur de la Chronique, tous les moines d'Afflighem à la fin de l'année 1083 étaient d'anciens chevaliers; que sept sur huit sont expressément dits d'origine régionale; que ce sont tous d'anciens brigands — les six premiers — et même d'anciens assassins — les deux derniers; que la

⁴² C. DEREINE, *La critique...*, p. 13, a tenté de minimiser l'importance de la route dont on parle dans la Chronique. Il me paraît évident qu'«une route publique parcourue dans les deux sens par des marchands» ne saurait être ramenée à un chemin de campagne entre Alost et Afflighem. Pirenne a bien eu raison d'y voir la route Bruges-Cologne mais il avait commis l'erreur de la placer vers 1075 alors que, comme P. Bonenfant l'a montré, cette route n'est attestée que dans la deuxième moitié du XII^e s.: ce qui s'est tout simplement produit c'est que, sur la base de la légende sur la tanière de pillards attestée dans les Annales, l'auteur de la Chronique a transformé ceux-ci en détrousseurs de marchands qui circulaient sur une route qui existait et était fort fréquentée au moment où lui-même écrivait, c'est-à-dire entre 1150 et 1160.

vie monastique paraît parfaitement organisée et caractérisée par l'*austeritas* et l'*unanimitas*; qu'ici aussi l'auteur emploie le terme *provincia* dans un sens non ecclésiastique; qu'il manie aisément un vocabulaire juridique proche de celui des chartes; qu'il agrmente son récit d'une référence aux Ecritures (Psaumes 132, 1, à propos de Conrad).

iv. Où l'on rapporte la confirmation de la fondation de l'abbaye par : l'évêque de Cambrai Gérard II; un clerc nommé Herbert et qui, bien que résidant en Angleterre, détenait l'église paroissiale d'Asses dans le ressort de laquelle se trouvait le monastère; Adèle, comtesse de Louvain, et ses deux fils Henri et Godefroid parce que l'abbaye était située sur un alleu comtal; enfin, l'empereur Henri IV qui confirma la fondation d'Afflighem à Rome, le jour même de son couronnement impérial — soit le 31 mars 1084 — de même que le comte palatin qui détenait un droit de co-propriété sur l'alleu d'Afflighem. Plus prudents encore que besoin n'était, les moines, ayant appris que, autrefois, un moine de Lobbes avait séjourné à l'emplacement de leur abbaye, s'en allèrent trouver l'abbé de Lobbes pour qu'il approuve la fondation d'Afflighem. Mais ce dernier, bien qu'il n'eût aucune preuve écrite ou orale sur ce point, refusa de reconnaître la légitimité de la fondation d'Afflighem sur une terre de Lobbes, sauf si les moines reconnaissaient ne former qu'un prieuré soumis à la juridiction et à l'obédience lobbaines. Refusant cette proposition, ils s'en allèrent trouver l'évêque de Liège Henri et lui demandèrent son arbitrage. Le prélat n'arrivant pas à faire entendre raison à l'abbé de Lobbes, traita alors avec quelques moines âgés de l'abbaye sambrienne. Ceux-ci, reconnaissant n'avoir aucune preuve de leur droit, conclurent un accord avec l'évêque, selon lequel, en dédommagement de leurs droits éventuels sur la terre d'Afflighem, ils recevraient d'autres terres de l'évêque de Liège. Et ce n'est qu'ainsi que les moines de Lobbes reconnurent la libre existence du monastère d'Afflighem.

Ce chapitre quatrième révèle, de manière presque certaine, à la fois le nom de l'auteur et à la fois la date de rédaction des dix premiers chapitres de la Chronique. Mais il convient d'abord d'observer que la première partie de ce chapitre baigne dans la plus grande confusion au point de vue chronologique.

Si l'on suit l'ordre du récit, la série de confirmations dont parle l'auteur de la Chronique devrait se situer entre le 1^{er} octobre 1083 — date de l'entrée en religion de Conrad — et le 31 mars 1084 — date du couronnement impérial d'Henri IV. Dans tout ce qui est rapporté ici, il est un fait exact: la confirmation par l'évêque de Cambrai dont la charte mentionne elle-même le rôle des comtes

Godefroid et Henri, qui donnèrent l'alleu de dotation initiale, ainsi que celui du patron de l'église paroissiale d'Asse qui renonça à percevoir la dime sur cette terre⁴³. Mais, grâce à la minutieuse enquête d'E. van Mingroot, nous savons que cet événement eût lieu en été de l'année 1086 — avec rédaction de la charte à l'automne suivant — et non point fin 1083 — début 1084⁴⁴! D'autre part, l'on ne parle de la comtesse Adèle de Louvain ni dans la charte épiscopale de 1086, ni même dans la fausse charte comtale fabriquée une soixantaine d'années plus tard: seules les Annales mentionnent l'intervention de la comtesse et c'est bien évidemment dans cette source que l'auteur de la Chronique est allé récupérer son nom. La confirmation par Henri IV depuis Rome le 31 mars 1084 est pure invention du chroniqueur mais elle est révélatrice du contexte « pro-impérialiste » dans lequel est écrite la première partie de la Chronique d'Afflighem puisque, il faut tout de même le rappeler, Henri IV fut couronné par l'anti-pape Clément II! Quant à une confirmation par le comte palatin, il n'en est fait mention dans aucune source afflighemoise avant la Chronique. Ce devrait être le comte Henri II, mort en 1095, mais il doit s'agir d'une confusion de l'auteur de la Chronique avec son fils, le comte Siegfried et nous pouvons deviner quelle était la source du chroniqueur. En effet, le comte palatin Henri II avait fondé l'abbaye de Maria-Laach en 1093 avec la collaboration de sa femme Adelheide, l'abbaye devant être occupée par une colonie de moines venus de Saint-Maximin de Trèves mais ces derniers n'y restèrent point fort longtemps. Vers 1110, leur fils, Siegfried, procéda à une nouvelle fondation de Maria-Laach qui serait une dépendance d'Afflighem et, dans la charte qu'il fit rédiger à cette occasion, il expliqua ce lien entre Maria-Laach et Afflighem par le fait que l'une et l'autre institution se trouvait « sur un alleu qui lui appartenait ». De fait, sa mère Adelheide était de la maison de Louvain, ce qui explique à la fois le choix qu'il fit d'Afflighem comme supérieure de Maria-Laach et, à la fois, que, par la dot de sa mère, il avait des droits sur la terre comtale d'Asse⁴⁵. Et c'est donc bien dans cette charte du comte Siegfried de vers 1110 que le chroniqueur est allé « découvrir » une prétendue intervention du comte palatin en 1083-1084, commettant ainsi une nouvelle bévue puisque,

⁴³ Sur cet Herbert, voir P. GORISSEN, *Afflighem en Engeland. Retrekkingen tijdens de twaalfde eeuw*, dans *Affligemensia*, n° 6, 1949, pp. 129-130.

⁴⁴ Sur cette distinction capitale entre *actio* et *conscriptio* et la date de celles-ci, voir E. VAN MINGROOT, *loc. cit.*, p. 37.

⁴⁵ La charte du comte palatin Siegfried se trouve dans E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 37. Sur ces événements, voir P. VOLK, *Der Stifter von Maria-Laach*, dans *Revue bénédictine*, t. 36, 1924, pp. 255 et suiv.

à cette date, c'était toujours Henri II qui était comte palatin et que ce dernier, à ce moment, n'avait pas encore pensé à fonder Maria-Laach et que ce n'est que son fils qui placera ce monastère sous l'obédience d'Afflighem au début du siècle suivant! Il convient toutefois d'ajouter que cette « invention » du rôle du comte palatin en 1083-1084 sous la plume du chroniqueur peut s'expliquer également, soit par une confusion dans son chef entre Adèle de Louvain — mère des comtes Henri et Godefroid de Louvain — et Adèle-Adelheide de Louvain — épouse d'Henri II et mère de Siegfried comtes palatins, soit par le fait qu'il devait être normal, dans son esprit, que le comte palatin ait accompagné Henri IV à Rome en 1084 et qu'il ait été présent à son couronnement le 31 mars de cette année.

C'est la deuxième partie de ce chapitre quatrième, celle qui traite des droits de Lobbes sur la terre d'Afflighem, qui va être la plus révélatrice en ce qui concerne le nom de l'auteur de la Chronique et le moment où il l'écrivait. Aucune autre source d'Afflighem ne mentionne des droits éventuels de l'abbaye lobbaine sur le hameau d'Afflighem sis sous la paroisse d'Asse. Aucune source de Lobbes non plus. Sauf une seule, mais qui est tardive et affabulatoire, c'est l'œuvre du prieur Hugues de Lobbes qui composa vers 1170 une histoire de la fondation de Lobbes⁴⁶. Dans cet ouvrage, il affirme que son monastère possédait depuis le VIII^e siècle un endroit nommé *Lata quercus*, là où se trouve l'abbaye d'Afflighem, mais qu'il l'avait perdu lors des troubles qui avaient opposé l'empereur Henri III et le comte de Flandre et de Hainaut Baudouin⁴⁷. Certes, l'abbaye de Lobbes avait détenu des biens dans la région d'Alost aux temps carolingiens et post-carolingiens⁴⁸ mais, à la fin du XI^e siècle, il y avait belle lurette qu'elle les avait perdus. Cependant, dans cette région, subsistait le souvenir de ces anciennes possessions lobbaines. Et le seul porteur de ces traditions orales au XII^e siècle est précisément l'auteur de la chronique d'Afflighem en son chapitre quatrième. Or, lorsque Hugues de Lobbes affabule sur ce point, il nous rapporte expressément que ce qu'il sait, il l'a appris de la bouche même d'un moine d'Afflighem, nommé Gislebert, au cours d'un

⁴⁶ Cf. L. GENICOT-P. TOMBEUR, *op. cit.*, t. III², p. 133.

⁴⁷ Voir I. VERKEST VAN WINGENE, *De stichting van den H. Ursmarus te Afflighem*, dans *Affligemensia*, n° 2, 1945, pp. 17-21, dont on ne saurait admettre toutes les vues, mais qui fut le premier à mettre en rapport Hugues de Lobbes et Gislebert d'Afflighem.

⁴⁸ Une nouvelle édition du « Polyptyque de l'abbaye de Lobbes » doit paraître prochainement dans le Bull. Comm. Royale d'Histoire, par les soins de M. J.-P. Devroey: on y trouvera la description des biens que possédait Lobbes dans la région d'Alost pendant le haut moyen âge.

voyage qu'ils avaient fait ensemble à Saint-Bavon de Gand. La coïncidence chronologique est trop frappante pour qu'elle ne corresponde pas à une certitude: vers 1160, un moine d'Afflighem entend parler des anciens droits de Lobbes dans la région d'Alost; vers 1170, un moine de Lobbes traite de ces droits sur la base d'informations que lui a fournies un moine d'Afflighem nommé Gislebert. A mon sens, celui qui, à Afflighem, se fait l'écho de cette tradition vers 1160 et celui qui, peu avant 1170, en informe le prieur de Lobbes ne peuvent être qu'une seule et même personne et tout porte donc à croire que c'est ce religieux afflighemois nommé Gislebert qui est l'auteur des dix premiers chapitres de la Chronique, lequel, dans ce chapitre quatrième, comme dans les précédents, manie avec beaucoup d'habileté un vocabulaire juridique et diplomatique d'une précision frappante.

- v. Où l'on rapporte que, après ces événements, les religieux d'Afflighem éprouvèrent le désir de pratiquer une observance monastique véritablement régulière. Ils consultèrent l'évêque de Cambrai Gérard II, lui demandant de leur indiquer quels religieux pourraient le mieux les instruire dans la pratique de la règle bénédictine. Le résultat de ces conversations fut que l'on proposerait de venir à Afflighem comme initiateurs à la vie monastique à quelques moines de l'abbaye d'Anchin, laquelle, bien que fondée peu de temps auparavant, jouissait déjà d'une grande réputation, étant considérée comme supérieure aux autres abbayes par les vertus monastiques que l'on y pratiquait. Les frères d'Afflighem demandèrent donc que quelques moines d'Anchin vinssent, pour un temps, séjourner chez eux, l'évêque envoyant à Anchin un mandement pour que l'abbé de ce lieu consente sans réticence à la demande qui lui était faite. L'abbé Alard, premier supérieur d'Anchin, dans l'espoir qu'Afflighem devienne une dépendance de son propre monastère, y envoya deux moines, le prieur Thibaud et dom Raoul. Ceux-ci, à peine arrivés, admirèrent le site et le caractère agréable du monastère. Peu après, ils demandèrent à leur abbé de venir visiter Afflighem et Alard, ayant prévenu du jour de son arrivée, ordonna qu'on l'attendît avec des chevaux à Tournai pour qu'on l'escortât jusqu'à Afflighem. C'est ainsi qu'il arriva la veille de l'Ascension et que lui plurent aussi bien l'entreprise des frères que le cadre dans lequel se trouvait la jeune abbaye.

C'est ce chapitre qui a fait couler des flots d'encre — on l'a vu plus haut — au sujet de l'introduction des coutumes clunisiennes à Afflighem par des moines venus d'Anchin, abbaye qui avait été fondée en 1079. Cette thèse n'étant pas défendable, comme l'ont montré le P. de Moreau, Ch. Dereine et dom Huyghebaert, je n'y reviendrai

donc plus. Le seul problème qui subsiste est d'ordre chronologique, l'auteur de la Chronique n'indiquant point ici de repère précis, de sorte que l'Ascension dont il parle pourrait être celle de 1084 (après la pseudo-confirmation par Henri IV du 31 mars de cette année), de 1085, ou de 1086. C'est ce dernier millésime qui doit être choisi et ce pour deux raisons: la première, parce que les Annales indiquent que c'est en 1086 que les religieux d'Affligem « s'associèrent des moines qui les instruisaient dans la pratique de la règle monastique » ; la seconde parce que, s'il y a une logique interne dans la Chronique, des événements qui se sont incontestablement déroulés en août 1086 sont mentionnés au début du chapitre septième. Le séjour très bref des deux moines d'Anchin doit donc être situé au printemps de l'année 1086, pour autant qu'il ait eu lieu: les Annales ne disent pas, en effet, d'où venaient ces « moines instructeurs » et c'est l'auteur de la Chronique qui en fait deux groupes, deux venus d'Anchin — dont on vient de parler — deux autres venus de Verdun, dont il va raconter l'arrivée dans le chapitre suivant. On observera encore: des preuves de l'unité de style avec les chapitres précédents (la formule *ut erat vir* suivie d'un adjectif; la *caritas* comme vertu essentielle du monachisme); une belle contradiction inconsciente du chroniqueur qui avait décrit Affligem au début comme un désert hostile et pratiquement inhabitable et qui, à deux reprises, dépeint l'endroit — et pas seulement l'abbaye elle-même — comme un site idyllique!

VI. Où l'on raconte, de manière quelque peu théâtrale, l'arrivée, le même jour que celle de l'abbé d'Anchin — soit donc la veille de l'Ascension de 1086 — de dom Fulgence, futur abbé d'Affligem, originaire du Brabant et moine à Saint-Airy de Verdun où il avait été religieux pendant près de douze ans. L'évêque Thierry de Verdun ayant été excommunié pour avoir pris le parti de l'empereur Henri IV, l'abbé et les moines de Saint-Airy refusèrent de reconnaître encore son autorité: la communauté se dispersa donc de sorte que ce monastère très célèbre fut quasiment abandonné. C'est alors que, quittant Verdun, Fulgence regagna sa patrie accompagné de l'un de ses confrères nommé Hériman. Ayant entendu parler souvent de la réputation d'Affligem, il y venait régulièrement, y admirant la pratique de la pauvreté et de l'humilité au point qu'il décida de faire partie de la jeune communauté. Ainsi donc, le jour même où l'abbé d'Anchin visitait Affligem, Fulgence décidait-il d'y rester. Le lendemain, jour de l'Ascension, l'abbé d'Anchin bénit les vêtements monastiques des frères d'Affligem et les conféra aux deux derniers d'entre eux, Conrad et Gérard — ceux dont on a parlé au chapitre troisième. L'abbé, après être resté deux ou trois jours

à Afflighem, s'en retourna chez lui et, après qu'ils eurent séjourné à Afflighem pendant près de six mois, il rappela à Anchin les deux moines qu'il y avait envoyés. Dès lors, ce furent Fulgence et Hériman qui, installés définitivement, instruisirent les religieux d'Afflighem dans la pratique de la règle monastique.

Au point de vue chronologique, l'enseignement des deux moines d'Anchin, qui dura donc environ six mois, devrait se situer approximativement de janvier à juin 1086, Fulgence — qui s'était fixé à Afflighem la veille de l'Ascension — soit le 13 mai — prenant donc le relais en juin 1086 pour l'instruction des frères d'Afflighem. Plusieurs remarques doivent encore être faites au sujet de la crédibilité de ce chapitre sixième. D'abord, l'affirmation de l'origine brabançonne de Fulgence, qui est loin d'être certaine. Ensuite, l'arrivée simultanée, le 13 mai 1086, de l'abbé d'Anchin et de Fulgence de Verdun en une sorte de coup de théâtre qui sent trop sa mise en scène sous la plume du chroniqueur : les rapports Anchin-Afflighem tournèrent rapidement à l'aigre puisque, venu en grande pompe à Afflighem, l'abbé Alard d'Anchin, qui avait espéré faire de la jeune communauté brabançonne un prieuré dépendant de lui, n'y resta que quelques jours et, dépité, rappela à Anchin les deux moines qu'il avait délégués à Afflighem, comme s'il devinait que c'était Fulgence qui allait devenir le maître à penser de la communauté d'Afflighem. Enfin, il convient de retenir que, ici, le chroniqueur fait séjourner Fulgence à Saint-Airy de Verdun pendant douze ans, soit donc environ de 1074 à 1086, pour le faire venir directement à Afflighem mais l'on verra, au chapitre neuvième, qu'il en fait un moine d'une autre abbaye de Verdun, celle de Saint-Vanne !

VII. Où l'on raconte que, pendant la quatrième année de l'existence d'Afflighem (soit entre le 28 juin 1086 et le 27 juin 1087), les moines appelèrent l'évêque de Cambrai Gérard II qui vint procéder à la dédicace de l'église abbatiale, en présence du comte de Louvain Henri, qui reconnut le statut de *libertas* du monastère et augmenta sa dotation initiale d'une autre donation portant sur vingt manses de terre (soit environ deux cent cinquante bonniers de terre de culture). Tout s'était donc fort bien passé jusqu'à l'été de 1086 — à part les difficultés avec Lobbes et avec Anchin — lorsque le Diable s'en mêla. Envieux de la situation de l'abbaye, il voulut tenter une manœuvre pour empêcher le développement du monastère qui risquait de susciter trop de vocations religieuses. Il corrompit donc l'un des six fondateurs, celui qui s'appelait Wolbodon, l'incitant à quitter ses frères, tout comme Judas avait abandonné les Apôtres et Nicholas l'état de diacre. Wolbodon quitta donc l'abbaye et retourna dans le siècle comme un chien va retrouver sa vomissure. Peu de temps après,

il revint au monastère, exigeant qu'on lui cédât le sixième de ce que possédait l'abbaye puisqu'il était un des six co-fondateurs. Sur le conseil de Fulgence — toujours simple moine mais visiblement à la tête, en fait, de la communauté — les religieux lui répondirent que pendant tout le temps qu'il avait été moine, les frères avaient possédé tout en commun et que, puisqu'il s'en allait de sa propre volonté, il n'avait aucun droit sur les biens du monastère. Ayant donc échoué, il voulut se venger et alla trouver l'évêque Thierry de Verdun pour dénoncer auprès de lui le fait que deux moines avaient fui son évêché pour s'installer en Brabant et répandre des bruits diffamatoires contre leur évêque et contre l'empereur Henri IV. Il convenait donc qu'ils soient chassés d'Afflighem de sorte que le pouvoir impérial et l'autorité épiscopale de Verdun ne fussent point vilipendés par leurs calomnies. Accordant foi à ces mensonges, l'évêque de Verdun écrivit à celui de Cambrai pour qu'il chasse les deux moines verdunois non seulement d'Afflighem mais même hors des limites de son évêché. Gérard de Cambrai, bien qu'il eût toujours manifesté ses faveurs à l'abbaye, craignant la colère d'Henri IV, duquel il tenait ses fonctions épiscopales, redoutant aussi Thierry de Verdun, qui pouvait lui être tout aussi hostile que favorable auprès de l'empereur, donna ordre aux deux moines de quitter à jamais l'évêché de Cambrai. Affligés par cette décision et ne trouvant d'aide nulle part, Fulgence et Hérیمان s'en allèrent trouver l'archevêque de Reims Renaud, lui expliquant qui ils étaient, d'où ils venaient, où ils s'étaient établis, ce qu'ils avaient à endurer de la part de l'évêque de Cambrai à cause de la fausse délation d'un homme pervers. L'archevêque, examinant leur cause, eut pitié de leurs souffrances et manda à l'évêque de Cambrai, se fondant sur l'obédience que ce dernier lui devait, qu'il cessât d'importuner les moines d'Afflighem. Ainsi ces derniers retrouvèrent-ils toute quiétude et n'eurent plus rien à souffrir de l'évêque de Cambrai, le récit se terminant par une « morale » assez ampoulée sur le thème : Dieu aide et protège toujours les siens surtout dans l'adversité.

La première partie de ce chapitre doit donc être située, comme on l'a déjà vu, à la fin du mois d'août 1086, la charte épiscopale rapportant ces faits — consécration de l'église, *libertas* reconnue par le comte, donation par celui-ci de vingt manses de terre à Asse — ayant été rédigée deux mois plus tard, sans doute le 18 octobre, à la chancellerie épiscopale de Cambrai. Mais il faut remarquer immédiatement, pour mesurer la confiance à accorder au chroniqueur, qu'il a étalé les événements d'août 1086 d'une part, au chapitre quatrième soit avant le 31 mars 1084, et d'autre part, ici, à leur date correcte pendant la quatrième année d'Afflighem.

Pour le reste, le récit mélodramatique relatif à Wolbodon fait problème. Ou bien il a été inventé de toutes pièces par le chroniqueur — et nous ne disposons d'aucun moyen de contrôle sur ce point — dans le seul but édifiant de montrer que, même dans une communauté aussi harmonieuse que celle d'Affligem, le Diable peut susciter un nouveau Judas, Dieu finissant tout de même par triompher du Malin : dans ce cas, l'auteur de la Chronique aurait imaginé un sixième co-fondateur, alors que les Annales n'en mentionnent que cinq. Ou bien ce récit est exact et il a alors deux conséquences importantes. La première quant au nombre de moines vivant à Affligem à l'automne de l'année 1086 : ils étaient six (ceux de juin 1083), plus deux (entrés en religion dans la deuxième moitié de 1083), plus deux (venus de Saint-Airy de Verdun), soit dix, dont il faut enlever un, Wolbodon, mais qui sera rapidement remplacé par un nouveau moine le 23 septembre 1086, dont on parlera au chapitre suivant. La seconde est plus fondamentale : il y a contradiction évidente entre la version de la pauvreté de type érémitique, telle qu'elle est décrite dans les Annales vers 1140 et dans cette partie de la Chronique vers 1160, et ce qui est dit ici de la « possession en commun » de tout le temporel de l'abbaye dès 1083 et qui était fait d'un alleu comtal à Asse pour la fondation en juin 1083 et de vingt manses dans la même seigneurie comtale donnés au plus tard en août 1086. Il faudra donc choisir entre ces deux images des origines d'Affligem qui sont totalement inconciliables.

L'on observera encore, comme témoins de l'unité de style des chapitres analysés jusqu'ici, un vocabulaire très proche de celui des chartes pour tout ce qui concerne les formulations juridiques, l'insistance sur le thème de la *paupertas* comme vertu-clé du monachisme idéal, l'usage d'une image particulière, ici et dans le chapitre précédent, pour désigner un monastère (*castrum dominicum*) ou la vie bénédictine (*castris dominicis militare*).

VIII. Où l'on rapporte d'abord une nouvelle entrée en religion à Affligem au début de la quatrième année de l'abbaye, le jour même de l'Assomption, soit donc le 23 septembre 1086⁴⁹ : il s'agissait d'un adolescent, clerc d'excellente nature, nommé Arnould qui, ce jour-là, entra en religion à l'abbaye où il mena une vie exemplaire pendant de nombreuses années de sorte que, depuis son adolescence jusqu'à sa mort, soit pendant soixante-quatre ans, il œuvra dans la Vigne du Seigneur, laissant en souvenir un exemple à suivre. Suivit ainsi une période de deux ans, de la

⁴⁹ Sur le fait que l'Assomption ne désigne pas toujours le 15 août mais souvent aussi le 23 septembre, voir E. VAN MINGROOT, *loc. cit.*, p. 37.

quatrième à la sixième année d'Afflighem — soit du 28 juin 1086 au 27 juin 1088 — pendant laquelle l'abbaye connut des heures de prospérité, de calme et de ferveur: pendant ces deux années, le nombre des moines n'augmenta que fort peu mais la qualité de leur vie spirituelle était rayonnante et le chroniqueur se livre sur ce point à un commentaire lyrique agrémenté de phrases interrogatives et de références aux Ecritures (Mathieu XIII, 46 et Job XLI, 16) ainsi que d'allusions aux vertus de la dizaine de moines d'Afflighem où reviennent sans cesse des termes comme *caritas*, *austeritas*, *patientia*. Pendant la sixième année d'Afflighem (28 juin 1088-27 juin 1089), la réputation de l'abbaye se répandit à travers principautés, villes, villages et châteaux au point que des étrangers, parfois fort éloignés, abandonnèrent leurs foyers par admiration et respect pour l'œuvre des moines. Commencèrent donc à affluer tant clercs que laïcs, les uns pour entrer en religion, les autres pour se placer au service des moines. De sorte que, au cours de cette même année, le nombre crût au point d'atteindre le chiffre parfait d'un collège de douze tant clercs que laïcs.

Le début de ce chapitre est fort important pour la date de rédaction de la première partie de la Chronique. En effet, Arnould étant entré en religion le 23 septembre 1086 et ayant vécu soixante-quatre ans sous la bure, est fatalement mort en 1150, ce qui implique une rédaction postérieure à cette date. Dès lors, les utilisateurs du texte qui s'en tenaient à une date de rédaction située aux environs de 1125 furent automatiquement amenés à déclarer que ce passage du chapitre huitième n'était qu'une interpolation commise à une date inconnue⁵⁰. Mais ce n'était bien évidemment qu'un postulat! Quand on situe la rédaction des dix premiers chapitres de la Chronique après celle de la première tranche des Annales, soit donc vers 1160, il n'est plus besoin d'éliminer ce passage gênant et d'en faire une interpolation. Bien au contraire, tout est parfaitement classé par ordre chronologique dans les chapitres VII et VIII: l'*actio* de la charte épiscopale fin août 1086; le départ de Wolbodon peu après; l'entrée en religion d'Arnould le 23 septembre; le reste du récit allant jusqu'au 27 juin 1089. Bien plus, l'argument d'une rupture dans l'ordre chronologique du récit disparaît puisque ce passage est fort bien placé pour rapporter le remplacement de Wolbodon par Arnould.

Reste un gros problème à propos du « collège parfait de douze religieux ». Ou bien c'est une figure de style, une référence symbolique aux douze Apôtres du Christ et l'on peut négliger ce chiffre.

⁵⁰ Ce fut l'attitude de dom Coppens et de Ch. Dereine dans tous leurs travaux sur Afflighem.

Ou bien c'était une réalité au cours de la sixième année d'Afflighem : mais alors on tombe en pleine contradiction puisqu'ils étaient au nombre de dix à la fin de 1086 et que l'affluence de nouveaux moines au cours de la sixième année ne les aurait portés qu'au nombre de douze ! Les commentateurs du texte ont hésité. Pour dom Coppens, malgré cette contradiction, ils étaient effectivement douze (cinq des six fondateurs, deux de la fin de 1083, les deux venus de Verdun, Arnould et deux autres anonymes non expressément mentionnés par le Chroniqueur et qui, venus on ne sait d'où, auraient rejoint la communauté au cours de la sixième année)⁵¹. Pour Ch. Dereine, il faudrait comprendre qu'ils étaient vingt-quatre moines, douze anciens clercs, douze anciens laïcs⁵². En réalité, pour autant que l'on accepte ce nombre de douze, le texte est extrêmement clair quant aux entrées à Afflighem pendant la sixième année : les uns se sont effectivement faits moines (*alii conversionis desiderio*) mais les autres formaient un autre groupe (*alii ut servorum Dei se commendarent patrocinio*) ; c'est-à-dire que ces derniers, tout en entrant à Afflighem s'étaient placés sous le « patronage » des moines et, comme il est exclu qu'il s'agisse de « tributaires d'Eglise » — puisqu'ils avaient abandonné leur domicile pour s'installer à l'abbaye — ce ne peuvent être que des frères convers, ceux qui constituaient la main-d'œuvre mi-religieuse, mi-paysanne qui exploitait en faire-valoir direct les terres de culture de l'abbaye. Si l'on retient donc le sens classique de *duodenarii* — à savoir par groupes de douze — l'auteur de la Chronique affirme qu'en 1088-1089 la communauté monastique d'Afflighem était composée d'une douzaine de moines bénédictins et d'une douzaine de frères convers, ces derniers s'occupant de l'exploitation des *curtes*, des fermes monastiques, sujet sur lequel on reviendra plus loin.

L'on observera encore que, à suivre le chroniqueur, tous les moines d'Afflighem étaient soit d'anciens chevaliers — pour souligner le caractère « aristocratique » de l'abbaye — soit d'anciens clercs — pour démontrer la supériorité de la vie monastique par rapport à la vie cléricale ; que le culte marial joue un rôle important dans les vocations monastiques afflighemoises — au chapitre troisième, c'était à la Nativité de Notre-Dame que le chevalier Conrad visita Afflighem ; ici, le clerc Arnould entre en religion lors de la fête de l'Assomption de Notre-Dame ; que l'auteur du chapitre huitième use toujours d'un même vocabulaire juridique précis (par exemple, *auxilium*

⁵¹ C. COPPENS, *loc. cit.*, p. 32.

⁵² C. DEREINE, *La spiritualité...*, p. 55.

et consilium dans un contexte qui n'a rien de féodal) et des mêmes termes pour désigner les vertus monastiques idéales, comme *caritas*.

ix. Où l'on va rapporter l'élection du premier abbé. En effet, jusque-là les moines n'avaient pas encore de supérieur et ils commencent à discuter du problème. Les deux religieux venus de Verdun, Fulgence et Hériman, voulaient prendre conseil de leur ancien abbé Raoul parce que c'était un homme éminent et qu'ils s'étaient faits moines sous son abbatiat à Verdun. Après délibération, les religieux envoyèrent Gérard le Noir, le principal des chevaliers-fondateurs, ainsi que Hériman de Verdun, Fulgence étant retenu à Afflighem, jusqu'à Liège où ils devaient rencontrer le jour de la Saint-Lambert — soit le 17 septembre 1087 — l'abbé Raoul de Saint-Vanne de Verdun pour lui demander de pouvoir élire comme abbé d'Afflighem l'un de ses moines nommé Laurent, originaire du Brabant et qui était prieur de Saint-Vanne. Les deux ambassadeurs d'Afflighem rencontrèrent donc l'abbé de Saint-Vanne à Liège, pour lui exposer leur projet, lui demander son avis et obtenir son consentement à l'élection de Laurent comme abbé d'Afflighem. Mais Raoul de Saint-Vanne leur suggéra une solution beaucoup meilleure, celle d'élire celui que Dieu leur avait envoyé, à savoir Fulgence. Toutefois, connaissant l'humilité de ce dernier et craignant qu'il ne refuse cette charge, Raoul remit aux deux moines d'Afflighem une lettre enjoignant à Fulgence de consentir à être élu abbé, d'autant que celui auquel l'on avait pensé — le prieur Laurent de Saint-Vanne — ne pouvait accepter cette fonction puisque, à la suite de la dispersion de sa communauté, il était parti dans une région éloignée avec d'autres moines de son abbaye. Très heureux de cette proposition, les deux moines d'Afflighem, forts de la lettre de Raoul de Saint-Vanne, revinrent en toute hâte dans leur monastère. Mais, dissimulant les résultats de leur entrevue de Liège, ils se turent pendant quelques jours comme si rien ne s'était passé, sous le prétexte que, si Fulgence apprenait quoi que ce soit, il y avait risque qu'il refuse d'être élu abbé et même qu'il quitte Afflighem.

Tout le contenu de ce chapitre est incontrôlable. Un seul point est sûr: la charte de l'évêque de Cambrai d'octobre 1086 leur avait accordé le privilège de la libre élection abbatiale et ce n'est qu'un an plus tard que les moines d'Afflighem abordèrent ce problème, ayant apparemment attendu, au dire du chroniqueur, d'être au nombre de douze. Pour le reste, on connaît trop mal, aujourd'hui encore, l'histoire de l'évêché et des abbayes de Verdun dans le dernier quart du XI^e siècle⁵³ pour pouvoir vérifier si Raoul de Saint-Vanne, abbé de

⁵³ Le mémoire de dom N. Huyghebaert de 1944 étant malheureusement resté inédit, l'on ne dispose, sur cette matière, que du seul travail de H. DAUPHIN,

1076 à 1100, se trouvait bien à Liège en septembre 1087 et si le prieur de cette même abbaye, Laurent, qui en sera d'ailleurs le supérieur de 1100 à 1139, s'était bien réfugié dans une région lointaine. Subsiste, par ailleurs, une difficulté insoluble: au chapitre sixième, le chroniqueur d'Afflighem avait rapporté que Fulgence avait été moine pendant douze ans à Saint-Airy de Verdun de 1074 à 1086 et ne voilà-t-il pas qu'il affirme que le même Fulgence était entré en religion à Saint-Vanne de Verdun sous l'abbé Raoul et qu'il considérait toujours ce dernier comme son supérieur en 1087! L'affaire est d'autant plus complexe que, si l'on suit notre auteur, il y aurait eu à Verdun dispersion de la communauté monastique aussi bien à Saint-Airy (chapitre sixième) qu'à Saint-Vanne (chapitre neuvième). Toutes les solutions sont possibles, à condition de supposer une erreur du chroniqueur dans l'un ou l'autre de ces deux chapitres: Fulgence et Hérیمان peuvent être venus à Afflighem ayant quitté Saint-Airy; ils peuvent être d'anciens moines de Saint-Vanne venus s'installer dans la jeune abbaye brabançonne; ou encore, ils peuvent être entrés en religion à Saint-Airy d'abord, pour passer à Saint-Vanne ensuite et, enfin, venir à Afflighem...

L'on observera surtout l'art de la mise en scène du chroniqueur qui ne lésine pas sur les moyens pour enrichir le cliché classique du moine éminent qui, par humilité, refuse toute élection à l'abbatiate. Il faut encore noter, preuves de l'unité de style, une formule caractéristique pour désigner l'état monastique (*signa sacre militie ferre*), l'usage à deux reprises de l'expression *ut erat vir* suivie d'un adjectif, le vocabulaire diplomatique et juridique que le chroniqueur affecte visiblement (*auxilium et consilium, mandare, litteras auctoritate signatas*, etc.).

- x. Où l'on va raconter l'élection effective de Fulgence comme premier abbé. Aux environs de la Toussaint, les moines exigèrent une élection abbatiale au plus tôt et l'on convint d'en fixer la date à la Saint-Martin, soit le 11 novembre. Ils se préparèrent par des oraisons, des aumônes, des jeûnes, des veilles, des corrections, implorant l'Esprit Saint par des larmes quotidiennes pour que la concorde continue de régner entre eux et Dieu, qui dans des circonstances de cet ordre, intervient toujours, les protégea de la discorde. Le jour était donc venu de l'élection abbatiale. Après une prière, ils se réunirent en chapitre, selon la coutume: la discussion commença et, comme par miracle, l'unanimité se fit sur le nom de Fulgence. L'auteur reconstitue alors mot à mot (vers 1160 !) la déclaration des moines qui informèrent Fulgence

de son élection. Mais ce dernier la refusa par humilité, s'estimant indigne de cette charge et affirmant que rien ne le ferait changer d'avis. C'est alors que dom Hériman exhiba la lettre de l'abbé Raoul de Saint-Vanne qu'il avait dissimulée jusque-là et invoqua la raison d'obédience pour que Fulgence se soumette au vœu tant des moines d'Afflighem que de son ancien abbé verdunois. Mais, tenace comme peuvent l'être des hommes simples, Fulgence refusa de changer d'avis car il croyait pouvoir résister aux pleurs, aux cris, aux lamentations de ses frères. Mais ces derniers maintinrent leur volonté et l'implorèrent d'une seule et même voix. Et l'auteur de reconstituer intégralement — soixante-dix ans après! — le discours tenu par les moines, le thème en étant que c'était Dieu qui l'avait envoyé à Afflighem et qui avait provoqué un suffrage unanime de la communauté, qu'il devait donc accepter cette élection et que, dans le cas contraire, bon gré mal gré, il serait fait abbé fût-ce par la force. Après quoi les frères chantèrent des psaumes, se jetèrent sur lui et, le portant littéralement plus que le conduisant jusqu'à l'autel, ils l'installèrent par la force sur le siège abbatial. Ayant vu que son obstination était restée sans effet, craignant d'être la première source de troubles dans la communauté, il acquiesça finalement, contre son gré, à la charge qui lui avait été confiée. Une clause finale — qui n'existe que dans les versions brèves de la Chronique — ajoute que, pendant le reste de sa vie, il gouverna admirablement le monastère, ainsi qu'on peut le voir dans des « écrits » et dans des « privilèges » relatifs à la fondation et à la confirmation des débuts de l'abbaye.

L'on constatera, tout d'abord, qu'il n'existe aucun repère chronologique précis dans ce chapitre dixième: il faut donc s'en remettre au témoignage de l'auteur de la première tranche des Annales qui, vers 1145, datait l'élection de Fulgence de la Saint-Martin de l'année 1087. Mais ce qu'il est essentiel d'observer c'est que les chapitres I-X de la Chronique forment un tout, bien homogène, racontant les débuts d'Afflighem depuis sa fondation le 28 juin 1083 jusqu'à l'élection de son premier abbé le 11 novembre 1087, ce qui correspond, il est fondamental de le noter, à la teneur du préambule qui précède le chapitre premier. Par ailleurs, ce dernier postule la rédaction d'une doxologie qui clôture le récit et fasse réponse à ce même préambule: il faut donc maintenir au terme du chapitre dixième la clause finale que l'on vient de lire. Cette conclusion s'impose d'autant plus que la matière des chapitres XI, XII et XVII est introduite chaque fois par l'expression: « il arriva entretemps » (*contigit interea*); si l'on supprime cette doxologie, le contenu de ces chapitres devrait nécessairement être situé avant le 11 novembre 1087. Or, on le sait par les Annales et par les chartes de l'abbaye, ces événements se produisirent

respectivement en 1088, 1091 et 1096, c'est-à-dire sous l'abbatit de Fulgence et non point avant son élection. Il est donc indispensable de conserver, dans la version primitive de la Chronique, le contenu de cette clause finale, ce qui simplifie dès lors l'identification des sources auxquelles on renvoie dans ces quelques lignes pour l'histoire de l'abbatit de Fulgence de 1087 à 1122: les *privilegia* ce sont les actes pontificaux, épiscopaux et princiers qui sont encore conservés dans le chartrier de l'abbaye pour la période 1086-1122; quant aux *scripta*, ce ne peuvent être que la première tranche des Annales rédigée vers 1145 et un document appelé *pactum* — sur lequel on reviendra — et qui rapporte le contenu d'un accord passé entre l'abbé Fulgence et les moines de la communauté au sujet de la répartition des revenus de l'abbaye.

D'autres observations doivent encore être faites à propos de ce chapitre. D'abord des preuves de l'identité de style: des citations bibliques (Psaumes 144, 18 et 144, 20), un ton oratoire avec des phrases interrogatives et des discours reconstitués de toutes pièces, la présence, une fois plus, de la formule *ut erat vir* suivie d'un adjectif, l'insistance sur le thème de *l'officium pastoris* à propos de la fonction abbatiale. Ensuite, une distraction de l'auteur: le refus de Fulgence d'être la première source de trouble dans la *concordia* et l'*unanimitas* qui avaient toujours marqué la vie communautaire à Afflighem, alors qu'il s'était auparavant longuement étendu sur le départ de Wolbodon! Enfin, deux indices — qui ont peut-être échappé à l'auteur qui écrit tout de même soixante-dix ans après les événements — de ce que la vie bénédictine était parfaitement organisée à Afflighem avant l'élection de Fulgence: la réunion en vue de l'élection est tenue selon la règle (*ex more in capitulum*), l'installation du premier abbé est faite elle aussi selon la règle (*regulariter ut moris est*). La règle de saint Benoît était donc respectée à Afflighem avant l'élection de Fulgence et il faut se souvenir ici du témoignage incontestable de la charte épiscopale de Cambrai de 1086, laquelle rapporte, on ne peut plus clairement, que c'est dès l'origine — donc dès 1083 — que les chevaliers-fondateurs avaient décidé, sur le conseil de Gérard II de Cambrai, de suivre la règle de saint Benoît: *meo consilio* — dit l'évêque — *monasterium ubi sub regula sancti Benedicti degentes, monachicam vitam ducerent*.

Les chapitres I-X de la Chronique d'Afflighem constituent donc bien le récit cohérent et homogène des débuts de l'abbaye de 1083 à 1087 et, si certains manuscrits de la Chronique en vingt chapitres portent le titre d'*Exordium*, ce terme ne peut s'appliquer *stricto sensu* qu'aux dix premiers chapitres qui furent rédigés comme tels,

formant une œuvre complète, due à un seul et même auteur et si ce dernier l'a appelée du nom d'*Exordium*, c'est que ce titre lui a été suggéré par la première ligne de l'auteur de la première tranche des Annales qui commence ainsi son récit à l'année 1083: *Affligemense cenobium tale sumpsit Exordium*. En effet, on va le voir, la matière des chapitres XI-XX ne peut en aucun cas être couverte par le terme *Exordium* et ces derniers ont d'ailleurs été écrits par d'autres auteurs comme cela sera démontré ci-dessous.

On l'a vu à suffisance, cette première partie de la Chronique d'Afflighem — que l'on peut donc appeler *Exordium* si l'on veut, mais uniquement pour les chapitres I-X — a bien été rédigée par un seul et même auteur — on se souvient de ses caractéristiques stylistiques relevées chapitre par chapitre — qui écrivait sûrement dans les années 1160 puisque son récit représente la troisième étape dans l'élaboration de la « légende afflighemoise ». Mais ce qui est le plus important, c'est de tenter de mesurer le crédit que l'on peut lui accorder pour l'histoire d'Afflighem de 1083 à 1087.

On le sait, la seule source contemporaine des événements, la charte épiscopale de Cambrai de 1086 représente la fondation de l'abbaye comme ayant été faite par quelques chevaliers entrés en religion pour observer d'emblée la règle bénédictine et installés sur des terres en culture dans un hameau d'Asse, nommé Afflighem.

Pourquoi a-t-on, dès lors, à Afflighem, vers 1145-1150 — avec la première tranche des Annales et la fabrication de la fausse charte comtale dite « de 1086 » — inventé la légende d'une fondation dans un désert inculte qui ne pouvait servir que de tanière à des brigands et pourquoi vers 1160, dom Gislebert — auteur vraisemblable de l'*Exordium* — a-t-il transformé les honorables chevaliers-fondateurs en six *Raubritter* anciens détrousseurs de marchands et de pèlerins sur la route Bruges-Cologne?

Je pense qu'il suffit, pour répondre à cette question primordiale, de considérer la situation en Brabant au point de vue monastique au milieu du XII^e siècle. A ce moment les Cisterciens se sont installés à Villers (en 1146) et, dans la période 1125-1150, une nuée d'abbayes de l'ordre de Prémontré a envahi le duché, de Saint-Michel d'Anvers à Dielighem, en passant par Grimbergen, Heylisseem, le Parc à Heverle, Averbode ou Tongerlo.

Ces deux nouveaux ordres religieux, qui vont attirer majoritairement les faveurs princières, les donations des seigneurs, les vocations à se faire moines, chanoines réguliers ou frères-convers, véhiculent précisément avec eux deux des thèmes favorisés de l'historiographie

d'Afflighem du milieu du XII^e siècle: le *desertum* pour les Cisterciens, la *caritas* pour les Norbertins. Dès lors, tout devient simple: l'insertion artificielle des thèmes du « désert » et la « pauvreté apostolique », apparus à Afflighem avec les Annales et la Chronique au milieu du XII^e siècle, n'est qu'une image gratuite, destinée à donner à la fondation et aux premières années du monastère une coloration « cistercienne classique » par l'invention du « désert » et une ouverture sur la *caritas* de type norbertin. Annales et Chronique ne sont donc que des écrits de propagande *pro domo* — sommaire dans le premier cas, plus élaborée dans le second — pour tenter de démontrer que la grosse abbaye qu'était Afflighem vers 1150 et qui, à ses débuts n'avait été qu'une « abbaye bénédictine ordinaire », avait, elle aussi, tout comme les Cisterciens et les Norbertins mais bien avant eux dans le duché de Brabant, connu une origine semblable à celle des « ordres nouveaux », origine marquée par l'installation de *pauperes* dans un *desertum*.

L'histoire des origines d'Afflighem doit donc reposer uniquement sur la seule source contemporaine, la charte épiscopale de Cambrai de 1086. Tout ce qui lui a été ajouté vers le milieu du XII^e siècle n'est qu'affabulation pour embellir les débuts d'Afflighem et leur donner une connotation à la fois cistercienne et norbertine: admettre la version des Annales, de la fausse charte comtale et, surtout, de l'Exordium, imaginer qu'il y eut, aux origines d'Afflighem, une petite colonie de moines pratiquant l'érémisme et la pauvreté, c'est donc se laisser piéger par l'historiographie afflighemoise tardive, telle qu'elle s'est développée au milieu du XII^e siècle pour répondre au raz-de-marée venu de Cîteaux et de Prémontré.

L'on remarquera encore une dernière coïncidence plus que curieuse. On l'a vu plus haut, l'auteur de la deuxième tranche des Annales est intarissable sur son sujet favori, le règne de Barberousse. Or, Gislebert, dans son *Exordium*, a laissé percer plus d'une fois, on s'en souvient, ses sympathies pro-impérialistes. Et ne voit-on pas qu'à Afflighem, sous le règne de Barberousse, dans les années 1160, les moines demandent des lettres pontificales non pas au « pape romain » Alexandre III mais bien à l'anti-pape Victor IV, créature du grand empereur germanique⁵⁴? Il y a là, me semble-t-il, la preuve ultime, si besoin en était encore, que les dix premiers chapitres de la Chronique d'Afflighem ont bien été écrits par dom Gislebert vers

⁵⁴ Voir E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 174 et 175. Ce n'est qu'en 1179 (*ibid.* p. 243), donc après le moment où la Chronique fut rédigée, que les moines d'Afflighem s'adresseront à Alexandre III.

1160, au temps où son abbaye reconnaissait comme Souverain Pontife un usurpateur nommé par Barberousse.

xI. Où l'on rapporte que, entretemps, il se fit qu'un clerc originaire de Flandre, nommé Hugues, homme remarquable par ses vertus, ses connaissances et son sang, ayant entendu parler de la réputation d'Afflighem, voulut aller sur place pour vérifier si celle-ci était fondée et, l'ayant constaté, voulut à tout prix s'y faire moine. Les membres de la communauté, louant Dieu de l'arrivée en leur sein d'une personne de cette qualité l'acceptèrent comme confrère. Mais, à cette époque, l'abbé élu n'avait pas encore été confirmé par l'évêque selon la coutume ecclésiastique et, faisant route vers Cambrai, il emmena avec lui le susdit Hugues qui était toujours simple clerc. A Cambrai donc, l'abbé fut béni et confirmé par l'évêque le jour de la Saint-Grégoire en la septième année de la fondation de l'abbaye — à savoir donc le 12 mars 1090 — pendant que Hugues était élevé au rang de diacre. Rentrés à Afflighem, ils apprirent que le second samedi suivant il y aurait à Tournai une ordination de prêtres: Hugues y fut envoyé. Ayant acquis ce grade, il rentra aussitôt à l'abbaye où il quitta définitivement le siècle et endossa la robe monastique. D'emblée, il devint le premier de tous au plan religieux alors qu'il était le moine entré en dernier lieu. Les frères unanimes lui proposèrent la dignité de prieur le quinzième jour après son entrée en religion: comme il est dit dans les Ecritures, qui se rend humble sera exalté, et il parcourut donc en moins d'un mois le chemin du diaconat à la prêtrise puis au priorat. L'on fait ensuite un très long éloge de ses qualités, ainsi que de celles de l'abbé, tous les moines vivant dans une charité et une concorde parfaites, sans élément de dissension. Se secondant donc ainsi l'un l'autre, Fulgence comme abbé et Hugues comme prieur œuvrèrent ensemble pendant près de trente-cinq ans jusqu'à la mort de l'abbé Fulgence.

L'auteur de ces lignes se caractérise par un style assez ampoulé, recourant à la prose rimée, citant les Ecritures (Psaumes XVIII, 14 et Luc XIV, 11), usant de termes qui reviennent sans cesse sous sa plume (*probitas, caritas, concordia*) et de formes oratoires (deux longues phrases exclamatives à la fin du texte). On pourrait donc discuter sur le fait de savoir s'il s'agit du même Gislebert, auteur de la première partie de la Chronique, ou bien d'un continuateur, écrivant dans un style assez proche: pour ma part, je pencherais pour la seconde hypothèse car le propos de l'auteur des chapitres XI-XVI va être de rapporter, avec quelque emphase, un certain nombre de cas d'entrées en religion à Afflighem qu'il situe dans le temps de manière assez vague — *contigit interea*, soit donc la période qui va de l'élection de Fulgence (11 novembre 1087) au décès de ce dernier (10 dé-

cembre 1122), ce procédé exigeant, comme on l'a vu, la présence d'une doxologie à la fin du chapitre dixième, sinon tout le contenu des chapitres XI-XVI et même XVII, qui commence lui aussi par *contigit interea* et rapporte des événements qui se sont déroulés en 1096, devrait être placé avant le 11 novembre 1087!

Il faut remarquer que le nouveau moine dont il est question ici est un noble venu du comté de Flandre et passé de la cléricature à la vie monastique. Or, il est plus que curieux qu'un jeune clerc entré à l'abbaye puisse devenir prieur quinze jours après son entrée en religion, alors que la règle de saint Benoît prévoit un an de noviciat pour tous les moines: l'on peut se demander si ce récit n'est pas destiné à démontrer, outre la supériorité de la vie monastique sur la vie cléricale, le fait que des fils de la noblesse du comté de Flandre peuvent faire des carrières fulgurantes à l'abbaye brabançonne d'Aflighem.

Un autre point doit être noté. Alors que Gislebert avait systématiquement organisé son récit des chapitres I-X autour d'une même référence chronologique — par années depuis la fondation de l'abbaye — l'auteur du chapitre onzième ne fournit une date de cet ordre qu'incidemment, en parlant de la confirmation épiscopale de Fulgence comme abbé. Encore faut-il bien voir qu'il ne parle de cet événement que par hasard, dans le cadre de la biographie du prieur Hugues: c'est le jour où Hugues est devenu diacre que Fulgence fut confirmé. Or, en cette circonstance, l'auteur a commis une erreur chronologique considérable. Il situe les deux événements le 12 mars de la septième année d'Aflighem (28 juin 1089-27 juin 1090), soit donc le 12 mars 1090. Or, cette date est fautive et ce pour deux raisons. D'abord parce que les Annales indiquent le 12 mars 1088 et que, on l'a déjà vu, les Annales sont plus sûres que la Chronique sur ce plan. Ensuite parce que l'auteur se contredit lui-même: si Hugues fut prieur pendant près de trente-cinq ans avant le 10 décembre 1122, il dut donc avoir accédé à cette dignité très tôt après le 12 mars 1088, ce qui renforce le témoignage des Annales, puisque du 12 mars 1088 au 10 décembre 1122 trente-quatre ans et huit mois se sont écoulés, soit comme le dit l'auteur lui-même *annis fere triginta quinque*. Fulgence fut donc bien confirmé le 12 mars 1088 et, pour autant que l'on puisse accorder créance à ce récit curieux, à cause d'une carrière aux débuts trop rapides par rapport à la règle bénédictine, Hugues serait devenu prieur peu après cette date.

L'on observera encore que, pour l'auteur, la consécration d'un abbé par l'évêque du diocèse dans lequel se trouve son monastère est une « coutume ecclésiastique », alors qu'il s'agit tout simplement de

l'application effective de l'une des dispositions de la charte épiscopale de 1086 définissant le statut de *libertas* de l'abbaye d'Afflighem, avec libre élection abbatiale par la communauté mais bénédiction obligatoire par l'évêque.

Un autre point a fait contestation. Lorsque l'auteur célèbre les vertus de l'unanimité et de la concorde à Afflighem, il glisse dans son discours une lamentation sur les effets désastreux de la discorde. Dom Coppens a voulu y voir une allusion à des troubles qui auraient éclaté au prieuré de Basse-Wavre⁵⁵, troubles qui, d'après la charte éditée par de Marneffe se seraient produits vers 1155⁵⁶, ce qui signifierait dès lors que le chapitre onzième a dû être rédigé après cette date, soit aux environs de 1160. Mais Ch. Dereine, pour lequel les chapitres I-XVI de la Chronique sont l'œuvre d'un seul et même auteur écrivant vers 1125, a évidemment été amené à rejeter cette interprétation de dom Coppens⁵⁷. L'argument précis de ce dernier — il n'y avait pas à proprement parler à Basse-Wavre un « prélat » comme le dit l'auteur du chapitre onzième — me paraît fondé mais il n'a aucune autre conséquence puisque, à mes yeux, ces lignes sont du continuateur de Gislebert, lequel écrivait vers 1160.

XII. Où l'on rapporte que, entretemps, le « prince d'un château voisin », homme de haute lignée et extrêmement riche en biens, nommé Héribrand, se disposait à quitter les vaines richesses du siècle pour en acquérir de meilleures. Au cours d'une vision nocturne, alors qu'il dormait avec sa femme, Adèle, dame d'une grande piété, il se vit tout à coup comparaissant au Jugement dernier, y être condamné et jeté dans les tourments de l'Enfer. Heureusement saint Pierre lui apparut et lui tint un discours réconfortant, lui promettant de le tirer de ce destin épouvantable. Eveillé, il raconta à sa femme le songe qu'il avait eu et les deux époux échangèrent une longue conversation sur la décision qu'il convenait de prendre. Il en résulta que, avec l'accord de sa femme, Héribrand réunit sa famille et, revêtant pour la dernière fois son armure et portant haut sa bannière, suivi de ses amis et de ses parents comme s'il partait en guerre, il gagna Afflighem. Entrant dans l'église avec celle qui n'était plus sa femme mais dorénavant sa sœur, il déposa son armure et entra au service de Dieu. En même temps, il fit donation à l'abbaye, devant témoins, d'une partie de son patrimoine situé dans le comté de Flandre mais, comme ce bien était trop éloigné du monastère, il le vendit et,

⁵⁵ C. COPPENS, *loc. cit.*, p. 35, n° 30.

⁵⁶ Edit. E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁷ C. DEREINE, *La critique...*, p. 16.

avec l'argent de la vente, il acheta une autre terre proche de l'abbaye. Comme leurs enfants étaient encore mineurs et étaient dès lors privés de l'aide de leurs parents, leur mère dut pourvoir à leurs besoins avec l'aide de l'abbé. Cependant Héribrand, le trentième jour après son entrée en religion, frappé par la fièvre, trépassa, la clémence divine lui ayant ainsi permis de gagner au plus vite les joies célestes qu'il avait tant souhaitées. Sa veuve, Adèle, voyant ainsi que Dieu récompensait si vite ceux qui voulaient le servir, entra à son tour en religion et acheva son existence sous la robe de la moniale.

Il s'agit ici d'une affabulation nettement romancée qui développe une mention d'entrée en religion, attestée à la date de 1091 par l'auteur de la première tranche des Annales, sous une forme très simple: « un noble, nommé Héribrand, averti par une révélation divine, s'étant vu sauvé par saint Pierre de la damnation, se fit moine à Afflighem et il y mourut trente jours plus tard ». L'on mesure toute l'imagination de l'auteur de ce chapitre de la Chronique, qui assortit son récit d'une référence biblique (Ezechiel XXIII, 11) et reconstitue, quelque soixante-dix ans après coup, les discours de saint Pierre, d'Héribrand à sa femme, ainsi que la réponse de cette dernière! L'on voit aussi son besoin de gonfler l'événement: le *nobilis vir* des Annales est devenu le « prince d'un château voisin »; c'est un banneret; ses biens sont dans le comté de Flandre; son arrivée est décrite en grande pompe. On notera aussi une extravagance: au cours de quelques heures, il donne un bien, le vend parce qu'il est trop éloigné d'Afflighem et acquiert tout aussitôt une terre proche de l'abbaye. La « morale » du récit est claire: Afflighem est fort heureuse d'accueillir des nobles flamands en Brabant et l'idéal est que leur dot soit constituée de biens proches du monastère... Une autre incongruité est de faire entrer en religion, peu de temps après la mort de son ancien époux devenu moine, la malheureuse Adèle: l'auteur du texte avait oublié, quand il écrivait vers 1160-1170 sans doute, qu'en 1091 il n'existait pas encore de prieuré de femmes dépendant d'Afflighem, le premier d'entre eux étant celui de Forest fondé en 1105. De toute façon cette conversion d'Adèle est probablement à mettre au crédit du continuateur de la Chronique: les Annales ne la mentionnent pas...

Un problème plus délicat est posé par l'identification de cet Héribrand. Ni les Annales, ni la Chronique ne disent de quelle seigneurie il était le « prince ». C'est dom Coppens qui, se fondant sur le fait que figurent dans la liste des témoins de la charte comtale de 1086 — qu'il ne savait pas être fausse — un Heribrand de *Harddingeshem* et ses deux fils Folcard et Godescalc, a proposé d'en faire Héribrand

seigneur de Hedersem, dans le comté de Flandre, au pays d'Alost⁵⁸, alors que, à la même époque, le P. de Moreau se gardait bien d'identifier cet Héribrand⁵⁹. Le fait qu'il s'agisse du seigneur d'Herdersem et de sa femme a été admis plus récemment par d'éminents spécialistes qui se sont penchés sur le problème des vocations monastiques en milieu nobiliaire à cette époque⁶⁰ mais l'ennui est que E. Warlop, dans son travail sur la noblesse flamande au moyen âge, n'a relevé aucun lignage de ce nom⁶¹ et que tout porte à croire que Herdersem à la fin du XI^e siècle était un domaine comtal, faisant partie de la Flandre impériale, gagnée par le comte de Flandre en Basse-Lotharingie sur la rive gauche de l'Escaut au milieu de ce XI^e siècle et que ce même prince territorial n'y aurait installé une famille de vassaux qu'au XII^e siècle⁶²...

Mais l'important est que, sur la base de l'information fournie par les Annales, l'auteur du chapitre douzième insinue que cet Héribrand était flamand — son *patrimonium* se trouvait *in Flandria* — et que sa femme le suivit dans l'état monastique. Une fois de plus, la Chronique se présente comme une source décrivant Afflighem toute prête à recevoir en son sein des fils et des filles de la noblesse du comté de Flandre.

xiii. Où l'on dit que, après avoir parlé d'Héribrand et de sa femme après la mort de celui-ci, il est temps d'en venir à leurs fils qui suivirent les traces de leur père. Ils étaient cinq qui, à des moments différents, se firent également moines à Afflighem, reconstituant ainsi, pièce par pièce, en faveur du monastère le patrimoine familial. L'un était marié mais, rejetant les plaisirs charnels auxquels on goûte dans le siècle, il entra en religion avec sa femme et ses fils, augmentant ainsi et le nombre de moines et le temporel de l'abbaye. Un autre, après la mort de sa femme, entra en religion avec ses fils et ses filles. Un autre encore, qui était resté célibataire, se fit moine d'autant plus aisément. Les deux premiers, non point par ordre de naissance mais par la date de leur entrée en religion, Englebert et Siger, encore dans la fleur de la jeunesse, alors que le monde leur souriait, méprisèrent ces délices et considéraient le mariage comme un obstacle à leur projet: ils se firent donc moines, apportant tous leurs biens au monastère. Leurs frères, hostiles à leur vocation, usurpèrent la

⁵⁸ C. COPPENS, *loc. cit.*, p. 35.

⁵⁹ E. DE MOREAU, *op. cit.*, t. II, p. 428.

⁶⁰ H. GRUNDMANN, *loc. cit.*, p. 337 et J. WOLLASCH, *Parenté noble et monachisme réformateur*, dans *Revue Historique*, 1980, p. 21.

⁶¹ E. WARLOP, *op. cit.*, t. III, pp. 882-883.

⁶² Voir *Communes de Belgique*, dir. H. HASQUIN, III. *Flandre*, Bruxelles, 1981, pp. 2097-2098.

majeure partie de ces biens mais, finalement, comme il est impossible de s'opposer aux desseins de la Providence, ils restituèrent ces biens usurpés à l'abbaye, allant même jusqu'à donner les leurs. Quelques années plus tard, leur frère Folcard, qui était l'aîné, frappé par la maladie, suivit l'exemple de ses cadets et se fit moine à son tour: guéri, il vécut sous la bure autant qu'il avait vécu auparavant dans le siècle, donnant à l'abbaye huit bonniers de son patrimoine, laissant le reste malgré lui à sa fille. Son frère, Onulphe, hostile à la vocation de son frère et, par conséquent, aux intérêts d'Afflighem, avait juré qu'il ne se ferait jamais moine, dût-il être jeté vif aux Enfers. Mais, peu après, lui-même fut atteint par une maladie grave et, devant la peur de la mort, s'inquiéta du sort de son âme. Regrettant son comportement antérieur, il demanda à recevoir la robe monastique, qu'il avait tant méprisée, se faisant moine à Afflighem avec grande humilité et modestie, sa femme Gertrude, leurs deux fils Godefroid et Gauthier ainsi qu'une fille prenant le même chemin, offrant ainsi tous leurs biens à Dieu. Lui-même mourut peu de temps après et ses deux fils, après avoir accompli leurs études, finirent par obtenir la prêtrise. Enfin messire Arnould frappé à son tour par la crainte de Dieu, entra en religion à Afflighem, augmentant ainsi les biens apportés à l'abbaye par ses frères et étant accompagné de ses deux fils et de ses deux filles.

On jugera ici de la mégalomanie de l'auteur de ce chapitre car nous connaissons sa source, les Annales, qui, à l'année 1091, rapportent l'entrée en religion, après celle d'Héribrand, de ses cinq fils qui le suivirent. Cette vague de vocations qui décima toute une famille — le père et ses cinq fils — tourne ici à l'épidémie puisque, outre Héribrand, auquel le chroniqueur a déjà ajouté sa femme Adèle, l'on voit se ruer à Afflighem non seulement trois fils célibataires — Folcard, Engelbert et Siger — mais un fils marié avec sa femme, leurs deux fils et une fille — Onulphe et Gertrude avec Godefroid et Gauthier et une fille au prénom inconnu — et un autre fils, devenu veuf, qui entre avec ses quatre enfants — Arnould, ses deux fils, ses deux filles. Soit, en tout, quinze personnes, hommes, femmes, jeunes gens et jeunes filles... En 1947, le P. de Moreau commentait avec beaucoup d'humour ce qu'il appelait une « curieuse histoire », cette « histoire édifiante »⁶³. Aujourd'hui, c'est avec le plus grand sérieux que d'éminents spécialistes de l'histoire sociale et ecclésiastique du haut moyen âge comptabilisent les effets de cette hécatombe, inventée par le deuxième chroniqueur d'Afflighem, et se demandent gravement comment répartir ces quinze personnes en tant de moines, tant de con-

⁶³ E. DE MOREAU, *op. cit.*, t. II, p. 429.

vers, tant de moniales, tant de converses, tant d'oblats ou tant d'oblates⁶⁴...

xiv. Où l'on annonce que, après avoir parlé de toutes ces conversions consécutives à celle d'Héribrand, l'on va revenir en arrière, pour traiter du cas de messire Englebert de Calfstert, qui n'était autre que le frère du susdit Héribrand. Alors qu'il défendait avec ardeur avec ses vassaux l'un de ses châteaux injustement attaqué par des ennemis, blessé grièvement par un coup de lance, cet Englebert en resta boiteux. Dégoûté par la vie de combats qu'il avait menée, il se mit à s'interroger sur lui-même. Ne trouvant de réconfort nulle part, il envisagea de se faire moine. Il rencontra à plusieurs reprises les religieux d'Afflighem et, apprenant d'eux ce qu'était la voie la plus salutaire, il tenta de réaliser ce projet. Mais il supportait mal d'avoir perdu ses biens et il désirait céder tout ce qu'il possédait à l'abbaye qui l'accueillerait: il hésitait donc sur l'attitude à adopter car il était incapable de protéger ses biens des attaques de ses ennemis. Finalement, convaincu de ce qu'il valait mieux offrir au monastère une partie de ses biens plutôt que d'abandonner le tout à ses ennemis, il alla trouver le comte Henri de Louvain, qui détenait le pouvoir dans cette région, et remit entre ses mains tout ce qu'il possédait et, en échange, le comte céda à l'abbaye quatre de ses vassaux, chevaliers vivant dans les alentours du monastère, avec tous leurs biens, à savoir Siger et son frère Herman de Hekelghem, Thibaud de Doment et Renzo surnommé Ridderman qui était son veneur. Cet accord étant conclu, Englebert revint aussitôt à Afflighem et, quittant son habit séculier, devenu plus fort que ses ennemis, il souscrivit pour lui-même un chirographe de paix éternelle.

L'entrée en religion à Afflighem d'Englebert, frère d'Héribrand, est elle aussi mentionnée par les Annales à l'année 1091 de manière extrêmement sobre. Son besoin viscéral de romancer a conduit l'auteur de ce chapitre à nous rapporter une histoire plus qu'embrouillée et qu'il n'est pas commode de démêler. Tout d'abord, le personnage: il est dit seigneur de *Calfstert*, toponyme que personne n'a jamais pu identifier alors qu'il s'agit, dans ce chapitre, d'un puissant seigneur qui possède plusieurs châteaux et qui a, dans sa vassalité, plus d'un chevalier. Ensuite, les événements: l'on n'a aucune trace d'une importante guerre privée dans la dernière décennie du XI^e siècle qui se serait déroulée en Brabant — à une époque où fonctionnait le Tribunal de la Paix — puisque *Calfstert* et les autres biens d'Engle-

⁶⁴ Voir les travaux déjà cités de H. Grundmann et J. Wollasch. Il est bien clair que, tout au long de la Chronique, lorsque l'on parle de *conversio* il s'agit toujours d'entrée en religion de moines et non point de frères-convers.

bert devaient se trouver dans cette principauté: c'est entre les mains de celui qui détient le pouvoir dans la région, le comte de Louvain, qu'il les remet. Enfin, l'échange qui aboutit à constituer la dot d'Englebert lors de son entrée en religion: j'avoue ne pas comprendre grand-chose dans ce contrat qui voit le comte de Louvain recevoir, à charge pour lui de les récupérer(?), les biens usurpés par les ennemis d'Englebert; le même comte donner à l'usage de la communauté monastique, au titre d'équivalent de la dot d'Englebert, quatre de ses chevaliers dotés de fiefs comtaux dans le domaine d'Asse (Hekelgem ainsi que Doment, hameau d'Essene, étaient sous la paroisse et seigneurie d'Asse). En échange de la « non-dot » d'Englebert, que reçoit l'abbaye? Les droits de reliefs sur ces fiefs tenus du comte et à payer par les quatre vassaux mentionnés ou bien encore ces derniers deviennent-ils des vassaux monastiques, ce qui ne serait pas impossible? Il y a de quoi y perdre son latin...

- xv. Où l'on va faire l'éloge de l'humilité et de la douceur d'âme de dom Englebert dans le but déclaré d'édifier le lecteur. Cet homme, qui avait été d'une haute noblesse, lorsqu'il menait les ânes avec les blés de l'abbaye jusqu'au moulin, comme c'est l'habitude des humbles serviteurs, portait un pain sous le bras et, à l'heure du repas, il prenait sa besace comme siège, mangeant sa nourriture en rendant grâces à Dieu et en la partageant, comme si c'étaient des moines, avec tous les serviteurs qu'il trouvait et qui étaient indignes d'être à son service. Mais ceci n'est rien: il nettoyait les chaussures des moines et les graissait de ses mains, lavant même souvent les pieds de ses serviteurs. Et ce n'est pas tout: un seul exemple suffira pour démontrer en quoi il dépassait les limites de l'humilité. Un jour, à l'insu de tous et personne ne lui en ayant donné l'ordre, il entreprit de nettoyer la fosse d'aisance et d'en racler les excréments. Un des moines l'ayant aperçu, avertit l'abbé de ce qu'il faisait. Ce dernier accourut et lui tint un discours de reproches — discours reconstitué mot à mot — auquel Englebert répondit — nouveau discours reconstitué — en insistant sur la nécessité de son travail. L'abbé finit par lui donner ordre de quitter les lieux et lui interdire de continuer cette besogne. Dernier discours reconstitué d'Englebert qui n'abandonne sa tâche que par obéissance à l'égard de son abbé.

Ces anecdotes, qui devraient se situer entre 1091 — entrée en religion de dom Englebert — et la mort de Fulgence en 1122 sont caractéristiques du ton emphatique et déclamatoire du continuateur de la Chronique. Le seul intérêt qu'elles offrent — mais pour quelle date: le début du XII^e siècle ou le moment où lui-même écrit quelque part vers 1160? — est de montrer: que l'abbaye produisit des blés; qu'elle possédait un moulin; que les grains étaient transportés à dos d'ânes;

qu'il y avait un four à pain au monastère; que les « serviteurs » dont on parle à plusieurs reprises devraient être normalement des frères-convers.

xvi. Où continue l'éloge de dom Englebert. Sa noblesse dans le siècle avait été considérable mais, pour acquérir la vraie grandeur dans la vie monastique, il oublia ce qu'il avait été et se fit plus humble et plus bas que les autres. Jamais nul ne le vit en colère, ne l'entendit murmurer, ne le vit se laisser honorer plus qu'un autre. Un jour revenant de voyage il était épuisé de fatigue, de faim et de soif. Un moine voulut lui donner à manger — discours du frère et réponse d'Englebert! — ce dernier finissant par accepter qu'on lui prépare un bon repas. Mais, le lendemain, en gémissant, il regretta cette faiblesse qu'il avait eue. Doté de telles vertus, voulant la prospérité temporelle de son monastère, il alla à nouveau trouver le comte Henri de Louvain — qu'il avait rencontré lors de la négociation en vue de son entrée en religion — et lui demanda d'augmenter encore les possessions de l'abbaye. Le comte acquiesça avec bienveillance et donna à Afflighem tout ce qu'elle possède actuellement à Wavre.

Tout ce que l'on peut noter à propos de ce chapitre, c'est d'abord une hypothèse. Etant donné les vertus exemplaires de dom Englebert, s'il a un jour quitté son abbaye pour entreprendre un voyage, ce ne peut être que pour des motifs légitimes, comme, par exemple, une visite dans une ferme de l'abbaye dans le cadre de l'administration du domaine... C'est ensuite une erreur incroyable de l'auteur : c'est le comte Henri de Louvain, mort en 1095, qui aurait donné d'un seul coup et à la même date tout ce que l'abbaye d'Afflighem possédait à Wavre vers 1160! Le dossier de la formation du temporel du prieuré de Basse-Wavre est l'un des plus complexes qui soient: sans entrer ici dans les détails, je me bornerai à signaler qu'une notice des biens du prieuré rédigée vers 1120 rapporte les donations successives faites à cette institution en une première tranche qui se situe entre 1088 et 1091 et en une seconde entre 1095 et 1120⁶⁵; qu'un acte ducal de 1138 atteste bien que c'était le comte Henri qui avait fondé et doté initialement ce prieuré mais que l'ensemble des biens possédés à Afflighem à Wavre — et non plus seulement à Basse-Wavre — n'est énuméré que dans la fausse charte comtale de « 1086 » fabriquée au milieu du XII^e siècle⁶⁶; par conséquent, il est impossible que le comte Henri ait donné à Afflighem avant 1095 un ensemble de biens que

⁶⁵ Cf. R. HANON DE LOUVET, *L'origine de l'église mariale et du prieuré bénédictin de Basse-Wavre*, dans *Wavriensia*, t. I, 1952, p. 62.

⁶⁶ Voir G. DESPY, *La fausse charte de fondation...*, pp. 79-82.

l'abbaye n'acquiesce que progressivement et surtout dans la première moitié du XII^e siècle.

La conclusion de cette lecture de la Chronique d'Afflighem s'impose d'elle-même: une première partie en dix chapitres — que l'on peut appeler *Exordium* si l'on y tient vraiment — est due sans doute à la plume de dom Gislebert qui écrivait vers 1160 et racontait, à sa manière, les débuts d'Afflighem depuis sa fondation en 1083 jusqu'à l'élection du premier abbé en 1087. Un continuateur anonyme, au style beaucoup plus emphatique et déclamatoire que son prédécesseur, entreprit, très peu de temps après, la rédaction des chapitres XI à XVI: son but était tout différent car il s'agissait, pour lui, de rapporter un certain nombre d'entrées en religion à Afflighem entre 1087 et 1122 et, on ne saurait assez insister sur ce point, il présente presque tous ces cas de vocations monastiques au sein de la noblesse du comté de Flandre. Afflighem, monastère brabançon situé aux confins de la Flandre et du Brabant, devait à tout prix être dépeinte comme une institution ouverte aux nobles flamands qui souhaiteraient emprunter la voie royale vers les Cieux, c'est-à-dire la vie monastique à Afflighem. L'on va voir maintenant qu'un troisième auteur va terminer la Chronique, dans un esprit tout différent de celui de ses prédécesseurs: lecteur de chartes, il va s'occuper uniquement de la formation du temporel de l'abbaye.

xvii. Où l'on rapporte que, entretemps, deux fils de la comtesse Ide de Boulogne, le duc Godefroid de Basse-Lotharingie et son frère Baudouin, qui allaient par la suite se succéder comme rois à Jérusalem, se préparaient à se croiser pour délivrer la Terre Sainte occupée par les Infidèles et la rendre aux Chrétiens. Recrutant une armée dans toutes les régions, ils parvinrent aux alentours d'Afflighem, faisant sur leur chemin de nombreuses donations de leurs biens propres à nombre de pauvres monastères. L'ayant appris, le moine Gérard le Noir — que le duc Godefroid avait bien connu avant son entrée en religion à Afflighem — alla à la rencontre du duc à Gand et l'invita à faire halte au monastère sur le chemin de son retour. Le duc ne voulut point repousser les prières des moines et, ayant dispersé son armée pour ne point gêner ceux-ci, il arriva à l'abbaye avec son frère le comte Baudouin, ainsi que le comte Godefroid de Louvain — qui devint plus tard duc de Basse-Lotharingie — ainsi que quelques compagnons. Reçu avec les plus grandes honneurs, il voulut faire profiter l'abbaye de ses bienfaits et, avec les grands de son entourage, sur l'autel de saint Pierre en l'église abbatiale, il fit donation de cinq manses de terre qu'il possédait en patrimoine propre à Huglintrau, avec l'accord de son frère Baudouin ainsi que les princes ont coutume de le faire. Toutefois,

leur autre frère, le comte Eustache de Boulogne n'avait pu être présent lors de cette donation. Les moines craignant son désaccord éventuel, envoyèrent quelques-uns d'entre eux le voir à Boulogne pour qu'il veuille bien confirmer la donation faite par ses frères. Eustache, non seulement y consentit, mais, en outre, il augmenta cette donation avec le consentement de sa mère. Et celle-ci, à son tour, ne voulant point demeurer en reste, fit route jusqu'à Afflighem et, lors de son séjour à l'abbaye, lui donna l'église paroissiale de Genappe qui lui appartenait en alleu.

Avec ce chapitre l'on est en pleine caricature de la réalité! Le malheur, pour l'auteur, fait que nous avons conservé le texte de la charte de 1096 dont il fait le commentaire⁶⁷ et dont le rédacteur de la première tranche des Annales a donné, lui, un résumé correct en cinq lignes.

Ce document nous apprend que la comtesse Ide de Boulogne fit donation dans son domaine allodial de Genappe de l'église et des dîmes, avec l'accord de ses trois fils, Godefroid, Eustache et Baudouin, le dit Godefroid ajoutant à cette donation cinq manses de terre et elle-même l'augmenta de l'équivalent en superficie d'environ un sixième manse, le texte de la charte précisant que la donation eut lieu à Maestricht en l'église Saint-Servais, en présence des reliques de sainte Gertrude de Nivelles qui avaient été amenées là à l'occasion d'un « contrat semblable » (*pro simili negotio*). Or, ce dernier, nous le connaissons par une autre charte de 1096 qui émane de l'abbesse de Nivelles⁶⁸. Celle-ci avait acheté à prix d'or à la comtesse Ide de Boulogne ses domaines de Genappe et de Baisy — à l'exception des églises (celle de Genappe avait été cédée à Afflighem, celle de Baisy à l'abbaye de Saint-Hubert)⁶⁹ et de cinq manses de terre à Genappe, devenus, on le sait propriété d'Afflighem, la vente ayant été effectuée en présence des reliques de sainte Gertrude amenées de Nivelles en l'église de Saint-Servais de Maestricht, avec le consentement du duc Godefroid et son frère Baudouin, lesquels à ce moment vendaient leurs biens pour partir en Croisade.

L'expression *pro simili negotio* prouve donc bien que la charte de 1096 pour Afflighem ne rapporte elle-même qu'une fausse donation: il s'agissait, en réalité, dans le chef de Godefroid de Bouillon — je compte revenir prochainement sur ce point — d'amener sa mère, Ide

⁶⁷ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 13. Cf. G. DESPY, *Les actes des ducs de Basse-Lotharingie du XI^e s.*, dans *Public. Sect. Hist. Inst. Grand-Ducal de Luxembourg*, t. XCV, 1981, p. 76.

⁶⁸ Voir, en dernier lieu, G. DESPY, *Les actes des ducs...*, p. 77, avec référence à la littérature antérieure.

⁶⁹ Cf. G. DESPY, *Les actes des ducs...*, p. 77.

de Boulogne, à vendre les biens qui constituaient sa dot pour se procurer l'argent nécessaire à la préparation de son départ à la Première Croisade.

Mais il importe d'observer que, en dehors de la « donation » d'Ide de Boulogne, tout le récit du troisième chroniqueur d'Afflighem n'est qu'affabulation: Godefroid de Bouillon ne fut jamais au sens strict du terme « roi de l'Etat latin de Jérusalem », alors que son frère le fut; il ne recruta point de croisés en Flandre puisque les seuls participants que nous connaissons dans l'entourage de Godefroid à la Croisade provenaient de Basse et de Haute-Lotharingie et que, au même moment, le comte de Flandre recrutait ses propres croisés flamands qui l'accompagneraient en Terre Sainte; Godefroid de Bouillon n'est donc allé ni à Gand ni à Afflighem; l'on se demande comment Godefroid de Bouillon aurait pu connaître cet ancien détresseur de marchands et de pèlerins qu'était Gérard le Noir avant 1083; il n'y eut jamais de concentration des croisés de Godefroid dans la région d'Afflighem; la donation de terres à Genappe eut lieu à Maastricht et non point à Afflighem; il n'était point besoin de courir à Boulogne arracher son consentement à Eustache puisque, d'après la charte de sa mère, il avait déjà donné son accord; il y a erreur dans la dissociation dans le temps entre la donation de Godefroid à Afflighem de terres à Genappe puis, plus tard, celle d'Ide venue à l'abbaye pour donner l'église de ce même Genappe... Il n'est évidemment point besoin de chercher fort loin les raisons de ces manipulations des faits: vers 1160-1170, l'image de Godefroid de Bouillon était telle en Occident que l'auteur de cette troisième partie de la Chronique n'a pas résisté à l'envie de faire venir à Afflighem en 1096 celui « qui avait refusé une couronne royale, là où le Christ n'avait porté qu'une couronne d'épines ». C'était tout profit pour la gloire du monastère que de faire croire que Godefroid de Bouillon y avait été reçu en grande pompe et y avait séjourné quelque temps.

XVIII. Où l'on va rapporter un certain nombre d'acquisitions de biens faites par l'abbaye après 1096:

- 1 — une dame noble nommée Eremburge, avec ses enfants fit donation de Frasnès,
- 2 — Adon, frère de l'abbé Fulgence, avait construit, avant sa propre entrée en religion, Auselle: il acheta de son propre argent la terre contiguë — que l'abbaye possède toujours — et termina son entreprise comme si c'était pour lui-même; suivant les traces de son frère, il se fit moine à Afflighem,
- 3 — Hillin de Boutersem, lorsque son fils Gislebert se fit moine à Afflighem, donna les deux tiers d'un alleu à Vertrijk, l'au-

tre tiers ayant été offert par une dame de Louvain nommée Geva,

- 4— à Everberg l'abbaye acheta à Arnould de Steenkerke un alleu pour la somme de vingt-deux marcs puis elle l'échangea, avec le châtelain de Bruxelles Francon, contre les trois quarts d'un alleu à Essene mais ce dernier était d'une telle valeur qu'elle en acheta le dernier quart à Godezon de Wezembeek pour la somme de vingt-trois marcs et demi,
- 5— un bourgeois de Louvain, nommé Helric, se faisant moine à l'abbaye, apporta en dot un manse de terre à Leefdaal,
- 6— Rimbaud de Duffel se fit également moine à Afflighem et apporta à l'abbaye un alleu sur lequel se trouve la ferme que l'on appelle Berchem,
- 7— un chevalier d'Asse, nommé Gislebert Clinkleunt, se fit moine, en même temps que sa femme entra en religion: il donna le fief qu'il tenait du duc Godefroid; ce dernier mua le fief en alleu au profit de l'abbaye qui y installa sa ferme dite de Colreid,
- 8— Gauthier et Emelin, fils d'Onulphe de Melsbroeck, ainsi que leur oncle Wezelon de Peutie et les fils de celui-ci vendirent à l'abbaye un alleu qu'ils possédaient en co-propriété, les moines y installant ensuite leur ferme dite d'Overjette,
- 9— Raoul de Dongelberg, qui se fit moine à Afflighem, donna à l'abbaye une part de l'alleu qu'il possédait à Zellik; l'autre partie, qui était échue à sa fille et à son gendre, fut achetée par l'abbaye à ceux-ci et sur cet alleu les moines installèrent deux fermes.

Ces acquisitions de biens ne sont pas données dans un ordre chronologique rigoureux et seules certaines d'entre elles sont encore connues par des chartes conservées dans le chartrier de l'abbaye.

La première est mentionnée de façon curieuse: elle nous est rapportée par une charte de 1099⁷⁰ qui explique que dame Eremburge transforma son chapitre de chanoines séculiers seigneurial de Frasnès en prieuré dépendant d'Afflighem, après en avoir augmenté le temporel de douze jugères d'alleu. Alors que les Annales parlent correctement de l'institution d'un prieuré à Frasnès par l'abbé Fulgence en 1099, dans cette dernière partie de la Chronique, on ne trouve aucune allusion à l'existence de ce prieuré. Ce qui est étonnant car il eût été plus important pour la gloire d'Afflighem de faire allusion à la naissance de l'un de ses prieurés plutôt que de présenter l'acquisition de Frasnès comme celle d'un simple bien foncier.

⁷⁰ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 17.

La deuxième est encore plus curieuse: on sait, par une charte de 1111⁷¹ que c'est l'abbaye de Nivelles qui a cédé à celle d'Afflighem sa ferme de Lauzelle à Wavre; or voilà que le chroniqueur en fait un domaine personnel d'un certain Adon qui aurait été le frère de l'abbé Fulgence! Tout ceci n'est évidemment que fable destinée à renforcer l'affirmation des origines brabançonnnes de Fulgence et à inventer un cas supplémentaire d'entrée en religion à Afflighem d'un laïc riche puisqu'il aurait possédé toute une *curtis* déjà bien organisée.

La troisième est invérifiable: on sait que la famille seigneuriale de Boutersem comptait parmi la grande noblesse rurale du Brabant⁷² et l'on aurait donc ici un cas supplémentaire d'entrée en religion à Afflighem d'un fils de noble. On notera aussi, au passage, le fait qu'une bourgeoise — sans doute — de Louvain possédait des biens à la campagne au début du XII^e siècle⁷³.

La quatrième, inconnue par les chartes, est révélatrice de la politique foncière et de la richesse en liquide de l'abbaye dès cette époque. On sait, par d'autres chartes d'Afflighem, que, dans la première moitié du XII^e siècle, le prix courant de la terre était approximativement d'un marc le bonnier. On voit donc ici Fulgence acheter une vingtaine d'hectares de terres proches de la ville en pleine croissance de Louvain, puis s'en défaire, par échange, pour acquérir un alleu tout proche de l'abbaye et, enfin, agrandir ce dernier bien au prix fort puisqu'il va jusqu'à déboursier près de vingt-cinq mares pour une terre dont nous ignorons, il est vrai, la superficie, mais qui n'était tout de même qu'un quart d'alleu que possédait loin de chez lui, à Essene, le seigneur de Wezembeek.

La cinquième ne manque pas d'intérêt puisque l'on y voit un bourgeois de Louvain⁷⁴ se faire moine à Afflighem et il devait être riche puisqu'il apportait en dot une quinzaine d'hectares de terre qu'il possédait dans la banlieue rurale de sa ville.

⁷¹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 35. C'est par distraction que C. COPPENS, *loc. cit.*, p. 39 a fait de *Ansele* une variante du prénom Anselme. Il s'agit bien de la ferme de Lauzelle qu'une charte d'Afflighem de 1147 (E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 120) localise formellement sous la paroisse de Warre.

⁷² Cf. A. WAUTERS, *Géographie et histoire des communes belges. Canton de Tirlemont*, t. II, Bruxelles, 1875, p. 128 et P. BONENFANT-G. DESPY, *La noblesse en Brabant aux XII^e et XIII^e s.*, dans *Le Moyen Age*, t. LXIV, 1958, p. 61.

⁷³ On connaît bien les investissements fonciers à la campagne par les bourgeois des villes au XIII^e siècle: il est d'autant plus intéressant de noter ceux qui datent du XII^e comme celui-ci et le cinquième bien dont on parle ci-dessous.

⁷⁴ L'importance de ce passage de la Chronique pour l'histoire de Louvain avait déjà été commentée par P. BONENFANT, *L'origine des villes...*, p. 438, n° 2.

La sixième mérite observation: pour autant que l'identification soit exacte, il s'agirait d'un membre de l'une des branches de la grande famille des seigneurs de Grimbergen⁷⁵ qui aurait apporté en dot assez de terres pour qu'elles servent de support à une ferme de l'abbaye.

La septième n'est ni datée ni connue par une charte: heureusement, une contestation entre l'abbaye et Henri d'Asse en 1175 à propos de la dime de Colreid permet d'apprendre que l'abbaye possédait cette ferme avec exemption de dime depuis plus de cinquante ans à cette date⁷⁶; l'entrée en religion de Gislebert d'Asse, grand-père du susdit Henri, dut donc se produire vers 1120; sur sa dot, les moines durent mettre en place une ferme peu après et tout indique qu'elle devait donc se trouver sous Asse; l'on notera encore que l'entrée en religion de la femme de Gislebert dut se faire au prieuré de femmes de Forest.

La huitième montre un nouvel achat de terres effectué par l'abbaye à une date inconnue: là encore, elle organisera une ferme monastique à Overjette sous Zellik.

La neuvième nous est connue partiellement par une charte de 1107⁷⁷, laquelle nous apprend que Raoul de Dongelberg, se faisant moine à Afflighem, donna à Zellik tout ce qu'il possédait, avec l'accord de ses fils Henri et Guillaume et avec la confirmation du duc Godefroid comme avoué de l'abbaye (donc après 1106). On en retiendra qu'il s'agit, une fois de plus, d'un moine venu de la grande aristocratie seigneuriale brabançonne⁷⁸. Pour le reste — l'achat de la part de la fille et la mise en place de deux fermes à Zellik — la Chronique est notre source unique.

XIX. Où l'on rapporte de nouvelles acquisitions de biens par l'abbaye:

- 1 — entre Afflighem et Asse, elle acheta presque toutes les terres tenues en fief du duc par des vassaux à lui ou en censive par des tenanciers, ces terres étant muées en alleux par le duc,
- 2 — elle acheta aussi au prix fort un alleu à Kobbegem à Arnould de Vilvorde pour la somme de cent quarante marcs,
- 3 — Dame Renuide d'Alost et ses deux fils Baudouin et Yvain cédèrent à Erembodegem deux moulins, ainsi que l'église du

⁷⁵ Cf. P. BONENFANT-G. DESPY, *La noblesse...*, p. 64.

⁷⁶ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 233. Colreid était donc bien un lieu-dit à Asse et non point l'équivalent de Corroy-le-Grand en Brabant wallon comme le pensait C. COPPENS, *loc. cit.*, p. 39.

⁷⁷ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁸ Cf. P. BONENFANT-G. DESPY, *La noblesse...*, p. 63.

lieu; l'abbaye craignant de recevoir directement des mains de laïcs des biens ecclésiastiques, le transfert se fit par l'intervention de l'évêque de Cambrai,

- 4 — Baudouin et Yvain d'Alost cédèrent aussi une terre de deux manses devant la porte du monastère,
- 5 — par la suite, l'aîné, Baudouin, gravement malade, se fit moine après s'être fait transporter à Afflighem: à ce moment, avec l'accord de son frère, il donna un alleu fait de pâturages en Flandre, à Testerep (ancien nom d'Ostende), dont le revenu annuel est de dix livres d'argent.

On ne sait rien qui concerne la première affirmation du chroniqueur, sauf, peut-être, une vague allusion dans un acte ducal de 1138⁷⁹. La deuxième eut lieu avant 1138 — elle est citée dans la confirmation ducale de 1138⁸⁰ mais, là, les vendeurs sont indiqués comme étant Arnould de Rode et sa femme Mabilia!

Quant aux biens cédés par des membres de la puissante famille seigneuriale d'Alost⁸¹, ils nous sont connus: pour l'église d'Erembodegem par une charte épiscopale de Cambrai de 1117⁸²; les moulins du même lieu, les deux manses à Afflighem, les pâturages d'Ostende, ainsi d'ailleurs que d'autres biens non cités par le chroniqueur, par une charte de Baudouin et d'Yvain d'Alost de 1125⁸³. L'on notera, à ce propos, la prudence de l'abbaye qui fait « transiter » la donation d'une église paroissiale par les mains du diocésain; l'oubli incompréhensible, dans le chef de l'auteur, d'une exemption de tonlieu de marché et de tonlieu de transit (*theloneum quoque et vectigal*) accordée en 1125 dans toute la terre d'Alost, ce qui indique que l'abbaye comptait soit la faire traverser, soit y écouler une partie en tout cas des surplus de la production de ses fermes, que ce soit dans le domaine céréalier ou dans celui de l'élevage.

Dans ce chapitre, l'on retiendra donc tout particulièrement, le fait que l'abbaye dispose de ressources financières considérables pour des investissements fonciers; qu'elle s'intéresse à l'acquisition de moulins dans la banlieue d'Alost; qu'un membre de la haute

⁷⁹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 91.

⁸⁰ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 91.

⁸¹ Sur cette famille — Renuide femme de Baudouin II d'Alost et leurs fils Baudouin, mort en 1127, et Yvain — voir E. WARLOP, *op. cit.*, t. III, pp. 591-592.

⁸² E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 47. Comme à l'accoutumée la charte épiscopale de Cambrai ne mentionne pas le nom du donateur laïc. Sur ce procédé, voir J.-M. DUVOSQUEL, *Les chartes de donation d'autels émanant des évêques de Cambrai aux XI^e-XIII^e s.*, dans *Hommages à la Wallonie. Mélanges offerts à M.A. Arnould et P. Ruelle*, Bruxelles, 1981, pp. 147-163.

⁸³ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 70.

noblesse du comté de Flandre se serait fait moine à Afflighem — ce qui n'est cependant pas dit dans la charte de 1125 même, à l'endroit où elle parle de la donation de Testerep; qu'elle s'est lancée dans l'élevage d'ovins sur des pâturages en bord de mer⁸⁴.

xx. Où l'on va rapporter une dernière série d'acquisitions de biens par l'abbaye:

- 1 — Arnould de Scheldewindeke fit donation de trois manses de son alleu à Oosterzele — hameau jusqu'en 1230 de Scheldewindeke — soit environ quarante hectares; plus tard, blessé lors d'une guerre, il se fit moine à Afflighem, sa femme se faisant inhumer par la suite à l'abbaye,
- 2 — le noble Guillaume de Vosselare se fit également moine à Afflighem, donnant le tiers de son alleu à Schoonaarde, les deux autres tiers étant achetés par la suite par l'abbaye,
- 3 — Siger d'Erembodegem se fit moine lui aussi et donna un manse — une douzaine d'hectares — en ce lieu,
- 4 — Le comte de Flandre Robert donna la terre de Saint-André, l'église paroissiale du lieu, bien qu'elle fût son alleu, ayant été remise à l'abbaye par l'évêque de Noyon-Tournai,
- 5 — son fils, le comte Baudouin, voulant enrichir l'abbaye et cherchant un moyen d'y arriver, apprit que l'abbaye de Saint-Bertin possédait un alleu proche d'Afflighem: il fit accord avec ce monastère, lui donnant en échange des terres en Flandre et cédant ainsi à Afflighem un alleu de six manses, soit quelque quatre-vingts hectares de terres,
- 6 — deux frères qui habitaient le château d'Aardenburg en Flandre, restés célibataires, discutaient du salut de leurs âmes; décidant d'entrer en religion, ils abandonnèrent leur domicile, cherchant la vraie patrie dans nombre de monastères de la région; ils finirent par s'installer à Afflighem, donnant à l'abbaye leur manoir, leur gros et petit bétail — donc des bovins ainsi que des ovins et des porcins — ainsi que leurs terres; l'abbaye y mit en place une ferme, après avoir agrandi cette propriété, ferme qu'elle possède toujours,
- 7 — à Vreemdijk en Zélande, l'abbaye acheta à grand prix au comte de Flandre Thierry et à sa femme la comtesse Clémence deux possessions que l'on appelle des bergeries.

Ainsi la Flandre procurait-elle à l'abbaye des ressources considérables en terres et en argent. Plusieurs biens, trop éloignés, furent vendus et, avec l'argent ainsi obtenu, elle acquit des possessions foncières plus proches.

⁸⁴ Sur ce phénomène, voir l'article capital de A. VERHULST, *La laine indigène dans les anciens Pays-Bas entre le XII^e et le XVII^e s.*, dans *Revue Historique*, t. 247, 1972, pp. 281-322.

Les trois premières acquisitions sont liées à l'entrée en religion à Afflighem d'autant de membres de la noblesse flamande⁸⁵ — qui est décidément l'un des thèmes favoris des trois chroniqueurs d'Afflighem. L'on notera, au passage, que l'abbaye acheta encore des terres en l'une de ces circonstances et, surtout, que l'on a ouvert à Afflighem un cimetière à l'usage de membres de la noblesse, hommes ou femmes⁸⁶.

La quatrième nous est connue par une charte de 1100 émanant de l'évêque de Tournai⁸⁷ mais il est curieux de constater que, tout comme dans le cas de Frasnès, le chroniqueur présente cette acquisition comme celle d'un simple village avec son église paroissiale, alors qu'il s'agissait en réalité de la fondation d'un prieuré à Saint-André, près de Bruges, dépendant d'Afflighem⁸⁸ ! Décidément le prestige spirituel de son monastère n'intéressait guère l'auteur de la troisième partie de la Chronique: seuls comptaient à ses yeux les propriétés foncières... A l'opposé, l'annaliste avait, lui, noté la fondation en 1100 de ce prieuré d'Afflighem en Flandre.

La cinquième est connue par une confirmation de 1119⁸⁹ — elle eut donc lieu avant cette date — mais on notera la distraction du chroniqueur qui parle de six manses, alors que la charte en mentionne sept.

La sixième mérite commentaire. L'on ne sait rien de ces deux châtelains d'Aardenburg qui se seraient faits moines à Afflighem. Mais l'on connaît l'existence, avant 1153⁹⁰, d'une ferme d'Afflighem en cet endroit, ferme dans laquelle l'on faisait donc du céréalier et de l'élevage notamment d'ovins. Nous connaissons encore, par contre, l'une des acquisitions faites par l'abbaye pour agrandir son domaine d'Aardenburg: en 1153, elle acheta, pour la somme pharamineuse de cinq cents marcs (!) une terre contiguë à sa ferme du lieu⁹¹. Plus importante encore est l'affirmation selon laquelle, au moment où écrit le troisième chroniqueur, l'abbaye possède toujours cette *curtis*:

⁸⁵ E. WARLOP, *op. cit.*, pp. 1024-1026, n'en cite qu'une, celle de Scheldevindeke-Oosterzele.

⁸⁶ Sur l'importance de ce phénomène dès le XI^e siècle dans nos régions, voir L. GENICOT, *L'économie rurale namuroise au bas moyen âge*, t. II, Louvain, 1960, p. 4.

⁸⁷ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁸ Sur la fondation de ce prieuré, devenu abbaye indépendante en 1187, voir N. HUYGHEBAERT, *Abbaye de Saint-André-lez-Bruges*, dans *Monasticon belge*, t. III¹, Liège, 1960, pp. 93 et suiv.

⁸⁹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁹¹ *Ibid.*, p. 143.

on sait, par une charte de 1170⁹², que cette année-là Afflighem aliéna cette ferme à cause d'une mortalité des troupeaux, d'une mauvaise récolte et d'inondations. La troisième partie de la Chronique a donc été rédigée très peu avant 1170.

La septième est présentée comme un achat fort onéreux: elle est connue par une charte de 1133⁹³ qui la décrit comme une donation du comte de Flandre et qui, fait exceptionnel, donne la liste individuelle des bergers qui élevaient les troupeaux comtaux et le feront dorénavant pour le compte de l'abbaye.

L'on observera, enfin, l'insistance que met le Chroniqueur à dépeindre la Flandre comme la mère nourricière d'une abbaye brabançonne et à montrer celle-ci comme une excellente gestionnaire de ses biens fonciers, aliénant des propriétés trop éloignées pour en acquérir de plus proches plus commodes à gérer.

Il est à peine besoin d'y insister: le troisième auteur de la Chronique d'Afflighem s'intéresse prioritairement à deux thèmes, qui sont l'entrée en religion dans son abbaye de nobles flamands et brabançons et la constitution de nombreuses fermes monastiques surtout en Flandre mais aussi en Brabant. L'expansion purement religieuse d'Afflighem est systématiquement passée sous silence: pour s'arrêter à la mort de Fulgence en 1122, il ne dit mot des prieurés d'hommes dépendant d'Afflighem à Frasnès en 1099, Saint-André en 1100, Basse-Wavre peu après, Maria-Laach vers 1110, Bornem en 1120, ni du prieuré de femmes de Forest en 1105, alors que l'auteur des Annales avait soigneusement noté la fondation de la plupart d'entre eux, Frasnès, Saint-André, Forest et Bornem.

La conclusion de la lecture de la Chronique d'Afflighem me paraît donc devoir s'imposer d'elle-même. Une première partie, écrite plus que vraisemblablement par un moine nommé Gislebert et sans doute vers 1160, raconte à sa manière, en dix chapitres, les origines d'Afflighem de 1083 à 1087 en les déformant systématiquement: sa valeur est plus que médiocre et mieux vaut se fonder sur la seule source crédible, la charte épiscopale de Cambrai de 1086. Une deuxième partie, écrite peu après par un autre auteur, a pour but fondamental de rapporter, en six chapitres, une série de vocations monastiques afflighemoises nées surtout au sein de la noblesse du comté de Flandre. Un troisième auteur, écrivant très peu avant 1170, picore dans le chartrier et rapporte surtout des accroissements du temporel de l'abbaye, par dots de moines, par donations de grands, par une politique d'achats pour lesquels les moines ne lésinent guère.

⁹² *Ibid.*, p. 203.

⁹³ *Ibid.*, p. 81.

La lettre de 1119 du légat pontifical Conon de Palestrina

Une lettre de ce légat à l'abbé Fulgence, restée inédite jusqu'en 1942⁹⁴ fut découverte et exploitée en 1959 puis en 1969 par Ch. Dereine⁹⁵ dans le sens suivant: ce document constitue une autorisation pour Afflighem à la date de 1119 d'acquérir des biens, comme des églises paroissiales et des revenus de fermes monastiques, qu'une prescription avait prohibés jusque là. D'où, l'interprétation selon laquelle, à l'origine, dans le cadre de l'« érémitisme primitif » de l'abbaye, celle-ci ne voulait point posséder de semblables biens.

Il faut d'abord remarquer que, si Fulgence eut des scrupules en matière d'acquisition d'églises paroissiales et interrogea le Saint-Siège sur la « légitimité » d'en détenir, ces scrupules étaient bien tardifs! Depuis son élection à l'abbatit en 1087 et avant la lettre de Conon de Palestrina de 1119, l'abbaye d'Afflighem avait acquis les églises paroissiales de Genappe en 1096, d'Asse en 1098, de Forest, Uccle, Moorsel, Wieze, Hekelegem et Essene en 1105, de Meerbeek, de Beissem et d'Erembodegem en 1117 et peut-être aussi celle de Leefdaal, sans même compter celles que possédait le prieuré de Forest à Burst, Bambrugge et Vlekkem dès 1117⁹⁶. Il est donc bien clair que jamais Fulgence n'a considéré que le fait d'acquérir des églises paroissiales posait problème quant à la conception de son idéal d'organisation monastique.

Il en va de même pour ce qui concerne les revenus domaniaux: dès sa fondation en 1083, Afflighem fut installée sur un alleu ducal à Asse; dès 1086, sous la même seigneurie, elle reçut vingt manses de terres — de quoi constituer le support d'au moins deux fermes monastiques; en 1096, elle reçut, on l'a vu, à Genappe des terres qui allaient devenir celles d'une *curtis* monastique; en 1111, à Wavre, elle acquit de Nivelles une *curtis* en ordre de marche, celle de Lauzelle; l'auteur de la dernière partie de la Chronique — les chapitres

⁹⁴ Cf. J. RAMACKERS, *Papsturkunden in Frankreich*, t. IV, Göttingen, 1942, p. 526.

⁹⁵ C. DEREINE, *La spiritualité...*, pp. 60-61 et *La critique...*, p. 22.

⁹⁶ Voir E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, pp. 13, 15, 29, 43, 45, 46, 47, 49, 50, sans même compter les églises de Frasnes, Saint-André et Basse-Wavre qui devinrent des prieurés. La liste de ces églises paroissiales se trouve, en outre, dans une confirmation pontificale de Calixte II en date du 21 octobre 1119 (*ibid.*, pp. 49-50) sur la base d'une supplique qui dut être envoyée d'Afflighem bien plus tôt évidemment que cette dernière date qui est celle de l'expédition des lettres pontificales par la chancellerie du Saint-Siège, même si le document est daté de Reims.

XVIII-XX — parle en long et en large des *curtes* de l'abbaye, dont la plupart doivent dater de l'abbatit de Fulgence.

Reste aussi que la lettre de Conon de Palestrina traite d'autres points soulevés par Fulgence: de mystérieuses affaires concernant la présence d'une demoiselle suspecte à l'abbaye, l'usurpation par un laïc d'une église paroissiale « canoniquement » acquise par le monastère, un problème de prêtres mariés et entrés en religion...

Comme le disait fort justement J. Ramackers, il est bien difficile de se faire une idée précise de la nature des questions posées par Fulgence à la Curie au début de l'année 1119 et il est encore moins aisé de deviner à quel document Fulgence pouvait bien faire allusion, lorsqu'il parlait d'un texte relatif à la non-détention d'églises paroissiales et de revenus de grands domaines fonciers⁹⁷.

Bien plus, le texte de la lettre de Conon est à ce point corrompu qu'il n'est même pas certain que Fulgence ait parlé au légat d'un document qu'aurait possédé Afflighem à ce sujet!

A mon avis, le problème est bien plus simple: Fulgence n'a jamais hésité entre 1087 et 1119 à acquérir pour son abbaye des églises paroissiales en Brabant et en Flandre; il fut l'organisateur de toute une série de *curtes*, de fermes monastiques, situées dans ces deux principautés; s'il a consulté le Saint-Siège en 1119 à ce propos, c'est pour des raisons purement théoriques. En effet, dans les deux premières décennies du XII^e siècle, une nouvelle forme de vie monastique se répandait en Occident, l'Ordre de Cîteaux, lequel prônait, à l'origine en tout cas, la non-détention d'églises paroissiales et de grands ensembles fonciers dans lesquels les moines tireraient parti d'une main-d'œuvre paysanne⁹⁸. Face à la vague cistercienne, Fulgence aura tout simplement voulu obtenir du Saint-Siège une légitimation de sa politique d'expansion à Afflighem: le *privilegium de non altaribus obtinendis et villarum redditibus* dont on parle dans la lettre de Conon n'a jamais concerné Afflighem — on y traite de *ville* exploitées par la corvée paysanne et non point de *curtes* qui, comme celles d'Afflighem, sont exploitées par des frères-convers — et ce document ne peut être, à mes yeux, que le statut ancien de Cîteaux. C'est donc pour se mettre à l'abri de reproches pour sa politique à Afflighem, au cas où on l'eût comparée à celle des premières abbayes

⁹⁷ L'on ne peut que suivre l'avis de J. RAMACKERS, *op. cit.*, pp. 525-526.

⁹⁸ Il est fondamental, à cet égard, de repartir de l'article magistral de M. DE WAHA, *Aux origines de Cîteaux. Les rapports entre l'Exordium Cistercii et l'Exordium parvum*, dans *Lettres latines du moyen âge et de la Renaissance*, Bruxelles, 1978, pp. 152-182 (Coll. *Latomus*, vol. 158).

cisterciennes, que Fulgence a obtenu du Saint-Siège, par une lettre d'un légat pontifical, l'entérinement de l'attitude qu'il avait eue comme gestionnaire du temporel foncier et ecclésiastique de son monastère depuis 1087.

Je pense donc que cette lettre de Conon ne prouve en rien que, à l'origine, Afflighem pratiquait un « érémitisme apostolique » qui excluait la grande possession foncière et la propriété d'églises paroissiales.

Le « pactum » entre l'abbé Fulgence et les moines d'Afflighem

Dans le chartrier d'Afflighem, figure une pièce curieuse, non datée mais qui se situe sous l'abbatit de Fulgence (1087-1122)⁹⁹, qui rapporte un accord conclu entre deux groupes de moines, les anciens et les plus jeunes (*primi cum posteris, posteri cum primis*) en présence de l'abbé, et dont Ch. Dereine a fait grand cas parce que, dans ce texte, les fondateurs y décriraient eux-mêmes ce qu'était leur idéal primitif, leur « ordo » à eux, de pauvreté et d'érémitisme¹⁰⁰. En effet, ils étaient venus dans une « solitude silvestre et inculte », donc dans un désert « à la cistercienne »¹⁰¹; ils voulaient avant tout consacrer un dixième de leurs revenus aux pauvres, ce qui marquerait donc bien la fonction caritative première d'Afflighem¹⁰²; ils voulaient vivre du seul travail de leurs mains¹⁰³; Fulgence aurait organisé cet idéal primitif, lui-même faisant partie des *primi*, qui veulent l'imposer aux *posteri*¹⁰⁴; Fulgence lui-même n'aurait réussi à maintenir cet « ordo » particulier d'Afflighem que jusque vers 1100, après quoi, Afflighem aurait connu une sorte de crise et serait devenue une abbaye bénédictine ordinaire¹⁰⁵.

Je pense qu'il faut aborder la lecture de ce document avec beaucoup de prudence et, surtout, le lire en entier et non point en prélever quelques lignes de-ci de-là.

Tout d'abord, l'affirmation de l'arrivée des premiers moines qui auraient été « rudes et incultes » (*rudes et indocti*): cette affirmation conviendrait si elle ne concernait que les six chevaliers-fonda-

⁹⁹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁰ C. DEREINE, *La spiritualité...*, p. 47 et *La critique...*, p. 22.

¹⁰¹ C. DEREINE, *La spiritualité...*, p. 50.

¹⁰² *Ibid.*, p. 53.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 65.

teurs passés de l'état « militaire » à l'état de religieux, suite à la prédication de Werry de Saint-Pierre de Gand et sous les auspices de l'évêque Gérard II de Cambrai. Mais il se fait que, de l'avis de Ch. Dereine lui-même, Fulgence faisait partie des *primi*, lui qui avait déjà un passé monastique de douze ans à Verdun avant son arrivée à Afflighem en 1086: il devient difficile d'imaginer que Fulgence et Hériman de Verdun étaient en 1086 *rudes et indocti*. Ce n'est qu'une de ces innombrables affirmations de fausse humilité ecclésiastique que l'on trouve si souvent à l'époque: un abbé est toujours un *monachus ultimus*, un personnage de haut rang dans la hiérarchie de l'Eglise est toujours déclaré un *indignus*, un *servus servorum...*

Ensuite, vient la « solitude silvestre et inculte ». L'on vient de voir, à propos de la lettre de Conon de Palestrina, combien était grande, à cette époque, l'influence des règles anciennes de Cîteaux. Il en est exactement de même ici: nous le savons, Afflighem a été fondée dans un hameau, déjà mis en culture, sous la seigneurie comtale d'Asse. D'ailleurs, Francon, deuxième abbé d'Afflighem, faisant l'éloge de son prédécesseur Fulgence, explique clairement ce qu'était cette « solitude barbare »: Fulgence, dit-il, fut le fondateur du monastère, celui qui implanta le premier la vie monastique dans une « barbare solitude » qui l'était non point sur le plan de la pratique religieuse mais bien sur celui de la vie cénobitique¹⁰⁶. C'est-à-dire que, dans toute cette région, il y avait avant la fondation d'Afflighem des paroisses pour les fidèles mais aucun monastère pour les vocations religieuses. Ce qu'il faut donc entendre par là est bien clair, il n'y avait aucune abbaye à la fin du XI^e siècle entre la vallée de la Senne et celle de la Dendre.

Le « *pactum* » rapporte que, d'emblée, les premiers religieux d'Afflighem voulurent accorder un dixième de leurs revenus aux pauvres mais la formule exacte est *decima pars de tota cultura nostra*. Si *cultura* il y avait à l'origine, c'est qu'il y avait exploitation rurale — sinon comment eussent-ils pu affecter à la fonction caritative le dixième de leurs revenus? — et nous savons de quelles terres: l'alleu comtal de fondation en 1083 et les deux cent cinquante à trois cents bonniers de terres reçus à Asse dès 1086. L'on est donc loin, dès la fondation de l'abbaye, de quelques ermites sans terres et sans richesse foncière. Pure formule littéraire aussi que ce passage du « *pactum* »

¹⁰⁶ Voir le traité *De gratia Dei* de l'abbé Francon (éd. C. COPPENS, dans *Fontes Affligemenses*, n° 21, Afflighem, 1975, p. 85): *predicti cenobii fundator ac monachive institutionis primus in illo informator, in barbara illa, non dico fidei confessione, sed operis exhibitione, gentium solitudine.*

où l'on rapporte sérieusement que les premiers religieux voulaient se borner à se procurer leur nourriture et leurs vêtements par le propre travail de leurs seules mains: une nouvelle fois, l'on assiste sous Fulgence, à l'injection dans la tradition d'Afflighem d'un cliché « à la cistercienne ». On l'a vu déjà, les premiers moines d'Afflighem n'avaient rien à défricher avec quelques outils de fer comme on le dira dans la première tranche des Annales et plus tard dans la première partie de la Chronique.

Et il faut lire le *pactum* jusqu'au bout ! L'accord entre les deux générations de moines porte sur le fait que, dorénavant, les nouveaux devront respecter ce qu'avaient décidé les anciens, c'est-à-dire affecter à la fonction caritative la dixième part des grains que ceux-ci proviennent des exploitations rurales de l'abbaye ou qu'ils aient été achetés, de l'argent acquis par l'abbaye de quelque manière que ce soit, de l'élevage de bétail, du foin qui pousse dans les prés appartenant à l'abbaye, de la laine provenant des moutons que les moines font élever, des fromages, du beurre, des jeunes animaux qui viennent de naître comme agneaux, veaux ou poulains et pouliches — ce qui montre donc une abbaye commercialisant la surproduction de son élevage — des poissons, de la volaille, bref de tout ce qui, de partout, provient des fermes de l'abbaye (*ubicumque, longe vel late, vel in ista* — en Brabant — *vel in alia patria* — surtout la Flandre — *curias*, c'est-à-dire des fermes exploitées, le « *pactum* » le précise, soit par des frères-convers, soit par des paysans laïcs). Et le texte de bien spécifier qu'il existe à Afflighem deux espèces de religieux, les moines proprement dits (*monachi intra claustrum*), les frères-convers qui exploitent les fermes de l'abbaye (*fratres extra claustrum, in altero habitu ad curias in obedientia consistentes*) selon la mode bénédictine traditionnelle de l'époque¹⁰⁷, structure de population monastique qui est d'ailleurs bien confirmée par un acte ducal contemporain, datant de 1121, un an avant la mort de Fulgence, et qui parle des frères d'Afflighem en distinguant ceux qui vivent à l'abbaye et ceux qui vivent dans les fermes de celle-ci (*sive in clauastro, sive in curte*)¹⁰⁸.

Je serais enclin à voir dans le *pactum* une sorte de testament de Fulgence. Ce dernier, en fin de vie — il a dû naître vers 1055, être moine pendant douze ans à Verdun de 1074 à 1086, venir à Afflighem en 1086 et en être abbé de 1087 à 1122 et mourir ainsi

¹⁰⁷ Voir, à ce sujet, G. DESPY, *L'exploitation des « curtes » en Brabant du IX^e s. aux environs de 1300*, dans *Villa-Curtis-Grangia*, Munich, 1983, pp. 185-204 (*Francia. Beiheft XI*).

¹⁰⁸ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 59.

âgé de près de soixante-dix ans — aurait contraint les moines à respecter ce qui était à ses yeux un point fondamental de la vie monastique, à savoir affecter un dixième des revenus de l'abbaye à la fonction caritative.

Faire de Fulgence le « pratiquant » de 1086 jusqu'aux environs de 1100 d'un « ordo » de type érémitique et apostolique, sans terres, sans revenus fonciers, sans moulins, sans églises paroissiales, sans *curtes*, sans grande production céréalière ni grand élevage me paraît procéder d'une lecture trop hâtive du *pactum* et d'une crédulité excessive à l'égard des Annales et, surtout, de la Chronique. Fulgence n'était ni un ermite, ni un partisan de la *paupertas apostolica* pour un petit groupe de religieux pauvres et isolés. C'était, tout au contraire, un grand abbé bénédictin de style traditionnel dont la politique fut, tout au long de son abbatiat, de faire d'Affligem une grande abbaye tant au plan spirituel — avec sa couronne de prieurés pour hommes et pour femmes — qu'au plan économique avec ses grandes fermes monastiques où des frères convers s'occuperaient de production céréalière et d'élevage de chevaux, de bovins, d'ovins et de porcins.

Et la meilleure preuve de la réussite éclatante de cette politique bénédictine classique de Fulgence ne se trouve-t-elle pas sous la plume de son successeur Francon, quand ce dernier écrit que sous son abbatiat, « la population d'Affligem avait atteint le chiffre de plus de deux cent trente personnes, tant moines, que religieuses ou que frères-convers » ¹⁰⁹ ?

Conclusions et perspectives

Affligem fut par excellence une abbaye comtale: sa dotation initiale fut constituée dès 1083 par le comte de Louvain Henri III sous sa seigneurie d'Asse; ses premiers religieux étaient une poignée d'anciens chevaliers comtaux dont tout porte à croire que les fiefs furent mués en alleu au profit de l'abbaye naissante.

¹⁰⁹ Edit. cit.: « *incolatus sui tempore plus quam ducentorum triginta tam monachorum quam sanctimonialium ac fratrum obediente lege viventium diversis in locis... existere* ». Il importe de noter que, à la date de 1122, ces deux cent trente personnes étaient essentiellement des hommes (moines à Affligem et dans les prieurés de Frasnes, Saint-André, Basse-Wavre, Maria-Laach et Bornem; frères-convers dans les nombreuses *curtes* de l'abbaye et de ses prieurés) et qu'il ne pouvait y avoir, dans ce nombre, que peu de moniales, puisque seul existait à ce moment le prieuré de femmes de Forest.

Dès l'origine, ce fut une abbaye bénédictine, car tel était le vœu des premiers frères et telle était la volonté de l'évêque de Cambrai Gérard II dont Ch. Dereine a lumineusement démonté la politique en matière monastique¹¹⁰.

Dès 1086, Afflighem reçut ainsi son statut de *libertas*, avec libre élection abbatiale et exemption d'avouerie du comte de Louvain. Aussitôt que le nombre de moines fut suffisant, c'est-à-dire l'année suivante, un premier abbé fut élu le 11 novembre 1087: c'était Fulgence, ancien moine verdunois, qui avait déjà une bonne douzaine d'années de pratique bénédictine derrière lui.

Tout son abbatiat, long de trente-cinq ans (1087-1122), fut consacré à faire d'Afflighem une grande abbaye possédant une couronne de prieurés tant en Flandre qu'en Brabant ainsi que de nombreuses *curtes* dans ces deux principautés.

Bien que nous ne connaissions pas tous les arguments de dom Huyghebaert dans ce sens, son mémoire étant resté inédit, il ne fait point de doute, à mes yeux, que Fulgence introduisit à Afflighem les coutumes clunisiennes. Les preuves que l'on peut avancer à cet égard sont nombreuses. Lorsque, vers 1105, Fulgence fonda un prieuré de femmes dépendant d'Afflighem à Forest, il imposa aux religieuses l'*ordinem Cluniacensem sanctimonialium de Marcinis*¹¹¹, c'est-à-dire la version des coutumes clunisiennes à l'usage des moniales de Marcigny. Lorsque, vers 1110, le comte palatin Siegfried négocia avec Fulgence la seconde fondation de Maria-Laach, il fut entendu qu'Afflighem et cette dernière institution devraient être gouvernées par un seul abbé, élu par les membres des deux communautés, c'est-à-dire selon la formule caractéristiquement clunisienne du double abbatiat¹¹². Lorsque, peu après, Fulgence envoya une colonie de moines d'Afflighem s'installer à Maria-Laach, il la munit d'un manuscrit du XII^e siècle, encore conservé aujourd'hui, et qui contenait le coutumier clunisien¹¹³. L'on a découvert assez récemment le coutumier propre d'Afflighem — encore connu par une copie du XIII^e siècle — et c'est de toute évidence un document d'inspiration clunisienne très profonde¹¹⁴. Dès son entrée en fonctions, Fulgence s'appliqua à orga-

¹¹⁰ C. DEREINE, *La « libertas » des nouveaux monastères...*, pp. 118-120.

¹¹¹ E. DE MARNEFFE, *op. cit.*, p. 32.

¹¹² *Ibid.*, p. 37.

¹¹³ Cf. J. STIENNON, *Cluny et Saint-Trond au XII^e siècle*, dans *Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, t. VIII, 1955, p. 69 n. 37.

¹¹⁴ Voir R.J. SULLIVAN, *Consuetudines Affligenienses*, dans *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. VI, Siegburg, 1975, pp. 107-199 et, surtout, pp. 110-112 sur le caractère clunisien du document.

niser tout un réseau de fermes monastiques, des *curtes*, dans lesquelles production céréalière, élevage et gestion de la couverture forestière étaient assurés par des frères-convers (sûrement dès 1086 pour l'alleu de dotation, puis pour les quelque deux cent cinquante bonniers de terre reçus à Asse; dès 1096 à Genappe; dès 1111 à Lauzelle sous Wavre, etc...) et l'on a rappelé récemment, fort à propos, combien cette organisation économique voulue par Fulgence était proprement d'esprit clunisien aux alentours de 1100 ¹¹⁵.

Toutefois, si Afflighem fut clunisienne dès 1086, elle ne le fut jamais que comme abbaye d'observance et non point d'obédience: elle ne fit pas partie, à proprement parler, de l'Ordre de Cluny. D'ailleurs, à la fin de son abbatiat, Fulgence dut négocier avec les moines de la nouvelle génération à Afflighem le maintien de l'un des points forts des usages clunisiens, à savoir l'affectation à des fins caritatives d'un dixième des revenus de l'énorme propriétaire foncier qu'était devenue l'abbaye aux environs de 1120 — tel doit être le sens, à mon avis, du *pactum* qui a fait couler tant d'encre. Visiblement, l'influence clunisienne à Afflighem fut le fait de Fulgence: au lendemain de sa mort, c'en était fini et, lorsque, vers 1125-1130, Afflighem fondera un autre prieuré de femmes, à Grand-Bigard, il ne sera plus question d'imposer à celles-ci la règle de Marcigny comme on l'avait fait vingt ans plus tôt à Forest.

Mais tout n'est point dit pour autant. Même si les moines d'Afflighem ont volontairement dissimulé leurs origines — en inventant au milieu du XII^e siècle une fondation de type érémitique dans un désert « à la cistercienne » et en complétant cette légende par la transformation des chevaliers-fondateurs en *Raubritter* détrossant les marchands qui circulaient sur la route Bruges-Cologne — et même si une lecture attentive des sources permet d'échapper au piège qu'ils ont ainsi tendu au médiéviste d'aujourd'hui, il conviendra de replacer la fondation d'Afflighem dans son contexte véritable.

Il faudra la situer dans le cadre de la politique des comtes de Louvain ¹¹⁶. Ceux-ci, qui étaient installés dans l'un des comtés du *pagus* de Hesbaye, tentèrent d'annexer une partie de l'ancien *pagus* de Brabant. L'une de leurs premières opérations connues dans cette direction est l'acquisition, au début du XI^e siècle ¹¹⁷, de la seigneurie

¹¹⁵ Voir J.B. VAN DAMME, *Moines-chanoines-Citeaux*, dans *Aureavallis*, Liège, 1975, p. 47 n. 58.

¹¹⁶ On relira toujours avec profit l'article de R. VAN UYTVEN, *Kloosterstichtingen en stedelijke politiek van Godfried I van Leuven*, dans *Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden*, t. XIII, 1959, pp. 177-188.

¹¹⁷ Voir, en dernier lieu, G. DESPY, *Les actes des ducs...*, pp. 13-14.

d'Asse dont la superficie devait être considérable¹¹³. Mais, peu de temps après, le comte de Flandre, franchissant l'Escaut, s'emparera d'une partie de la marche d'Ename en territoire germanique. Et c'est ainsi qu'une nouvelle frontière sera dessinée entre la Flandre et le Brabant le long de laquelle Alost et Asse se feront face. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si, à la fin du XI^e siècle, le comte de Louvain a suscité — en tout cas, favorisé — la naissance d'une abbaye bénédictine dans un hameau nommé Afflighem à l'intérieur de cette seigneurie princière d'Asse.

Celle-ci a dû jouer un rôle capital dans la dislocation de l'ancien *pagus de Brabant*: domaine sans doute des souverains germaniques à l'époque ottonienne, possession des ducs de Basse-Lotharingie de la maison de Verdun vers l'an mil, propriété des comtes de Louvain dès les environs de 1015, Asse devait être un point fort dans l'organisation des quatre comtés qui formaient le *pagus* de Brabant au IX^e siècle. Qui sait, si un jour, lorsque ce dossier sera rouvert, l'on ne sera pas amené à parler d'un « comté d'Asse » au lieu des mythiques « comté d'Uccle » ou « comté de Bruxelles »...

Georges DESPY

¹¹³ L'on repartira, à cet égard, des travaux de J. VERESSELT, *De abdiij van Afflighem en het parochiewezen in het land van Asse tot het einde van de 13^e eeuw*, dans *Affligemensia*, n^o 2, 1945, pp. 22-35 et de son volumineux mémoire sur la paroisse primitive d'Asse dans son ouvrage *Het parochiewezen in Brabant tot het einde van de 13^e eeuw*, t. V, Pittem, 1966.

Missions, orientalisme et histoire des religions dans une lettre inédite d'Ange de Saint Joseph

Quel que soit le jugement que l'on porte sur la justification morale du phénomène missionnaire, on ne peut nier que, dans les faits, il se soit souvent accompagné d'une véritable activité culturelle. Il est incontestable, en particulier, que la récolte des matériaux linguistiques et la description, si partielle soit-elle, de religions nouvelles et lointaines doit beaucoup aux missionnaires des différents ordres religieux.

A cet égard, la carrière du carme déchaux Ange de Saint Joseph, au siècle Joseph Labrosse (Toulouse 1636 - Perpignan 1697), peut être qualifiée d'exemplaire¹. Missionnaire en Perse de 1664 à 1678, il partage ses occupations pastorales entre Ispahan et Bassora. Partout, il se montre un observateur curieux et intelligent, apprenant à fond les langues, herborisant, acquérant des manuscrits, s'informant minutieusement sur les coutumes et sur les religions, non seulement sur les différentes variétés de l'Islam, mais aussi sur l'Hindouisme et le Mandéisme. Ses deux ouvrages imprimés, *Pharmacopoea Persica* (1681) et *Gazophylacium linguae Persarum* (1684), reflètent l'étendue de ses connaissances et la multiplicité de ses centres d'intérêt. Le second surtout constitue un véritable témoignage de contacts et d'échanges entre deux cultures, dans un éclairage réciproque qui fait ressortir de part et d'autre les aspects les plus enrichissants. Ce faisant, l'auteur est amené à faire certaines observations et à exprimer des idées

¹ Pour sa biographie, voir surtout: *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal mission of the XVIIth and XVIIIth century*, London, Eyre & Spottiswoode, 1939, pp. 794-798; AMBROSIO A. S. TERESIA, *Bio-bibliographia missionaria Ordinis C.D., 1584-1940*, Roma, O.C.D., 1941, pp. 372-373; *Id.*, *Nomenclator missionariorum Ordinis C.D.*, Roma, O.C.D., 1944, pp. 36-37; *Biographie générale*, 46 vol., t. 1, Paris, Didot, 1855, col. 636-637, qui reprend des éléments plus anciens de NICÉRON, de la *Biographie toulousaine*, etc.; *Bibliotheca Carmelitana*, Aurelianus, Couret de Villeneuve, 1752, 2 vol., t. 1, col. 115-117; etc.

que l'on retrouvera quelques décennies plus tard, mais infléchies en un sens radicalement différent: les renseignements fournis en toute bonne foi par le pieux missionnaire carme pouvaient fort bien servir à illustrer des concepts comme l'équivalence de toutes les religions, la nécessité de la tolérance, la théorie des climats, la vraie richesse économique d'un pays, voire même l'anticléricalisme et la religion naturelle²: toutes choses qui l'auraient profondément horrifié, car son zèle missionnaire confine au fanatisme.

Ange de Saint Joseph est aussi l'auteur d'assez nombreuses lettres, presque toutes conservées dans les archives de la Maison généralice des carmes déchaux, à Rome, et pour la plupart inédites³. Celle que nous publions aujourd'hui n'est pas répertoriée par l'auteur anonyme de la *Chronicle* (voir note 1): elle se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris, parmi la correspondance du P. Léonard de Sainte Catherine de Sienne, augustin déchaussé au couvent des Petits-Pères, à Paris (Cote: Ms français, 19210), et occupe les fol. 244 et 245⁴. Elle est adressée à l'abbé de la Roque, directeur du *Journal des Sçavans*, et se réfère à un article du 28 avril 1681: bien qu'elle ne soit pas datée, elle est donc certainement de peu postérieure à ce moment-là.

L'article en question du *Journal des Sçavans* (1681/XII, pp. 143-148 de l'édition d'Amsterdam; 87-90 de l'éd. de Paris) rendait compte de la *Pharmacopoea Persica* d'Ange de Saint Joseph, surtout de sa longue préface, où l'exercice de la médecine est présenté comme un moyen pour convertir les non-chrétiens, et où une place importante

² Pour cet aspect de son œuvre, cf. M. BASTIAENSEN, « Chardin, le P. Ange de Saint Joseph et les 'Lumières' », *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 1971/4, pp. 509-540; « La Persia safavide vista da un lessicografo europeo. Presentazione del 'Gazophylacium' », *Rivista degli Studi Orientali* (Roma), 48, 1974, pp. 175-203.

³ Voir la liste donnée dans *Chronicle* citée, p. 798. Seules ont été publiées celles qui ont été recopiées dans la chronique d'AGATHANGE DE SAINTE THÉRÈSE éditée par H. GOLLANZ: *Chronicle of events between the years 1623 and 1733 relating to the settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia (Bassora)*, London, Oxford University Press, 1927, ainsi qu'une autre adressée à Robert Huntington: voir R. HUNTINGTON, *Epistolae*, ed. T. SMITH, London, Bowyer & Churchill, 1704, pp. 82-83. Nous travaillons en ce moment à une édition au moins partielle des lettres restantes.

⁴ Voir H. OMONT, *Catalogue général des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale*, 17 vol., t. 3, Paris, 1900, p. 277. Léonard de Sainte Catherine de Sienne fut, à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, bibliothécaire du couvent des augustins déchaussés (Petits-Pères) à Paris. Il acquit, à ce titre, de nombreux manuscrits et composa plusieurs recueils et compilations: voir, e.a., H. MARTIN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, 8 vol., t. 8; *Histoire de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1899, p. 458.

est dévolue à la critique de la Bible polyglotte de Brian Walton (Londres, 1657 et ss.).

La présente lettre s'organise selon deux lignes de force, qui coïncident avec deux sujets d'étude favoris de l'auteur : la langue persane et la religion mandéenne. En ce qui concerne le premier point, il était arrivé à une véritable maîtrise orale et écrite de la langue, dont une preuve est fournie par son dictionnaire persan, qui a encore son utilité aujourd'hui ; lui-même écrit en 1667 depuis Bassora :

Durant mon temps j'ay appris la langue arabe (sachant déjà la persienne comme la française) ⁵.

Quant aux mandéens, appelés aussi sabéens, soubbas, ou chrétiens de saint Jean, communauté religieuse baptiste aux origines controversées, habitant les alentours du Chatt al-Arab en Irak et en Iran, notamment le territoire de Bassora ⁶, ils constituaient eux aussi une préoccupation incessante de notre auteur, comme des carmes en général. En effet, bien qu'ils aient été devancés par les augustins, les carmes déchaux avaient tendance à considérer la mission parmi les mandéens comme leur monopole, auquel ils tenaient jalousement ⁷. Quoi qu'il en soit, ils ont fait, au XVII^e siècle, du bon travail d'observation ; et on rappellera que c'est à l'un d'eux, Ignace de Jésus, que l'on doit la première monographie au sujet des mandéens ⁸. Quant à Ange de Saint Joseph, il s'est lui aussi intéressé de près à ce groupe religieux, qu'il évoque plusieurs fois dans ses deux œuvres publiées, ainsi que dans différentes missives.

Pour ce qui est du texte de la présente lettre, nos interventions

⁵ Lettre du 13 juillet 1667, de Bassora: Arch. O.C.D., vol. 241 d.

⁶ Une première initiation au Mandéisme peut être fournie par H.C. PUECH, « Le Mandéisme » dans: M. GORCE - R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, 1945, 4 vol., t. 3, pp. 67-83, et K. RUDOLPH, « La religion mandéenne » dans: *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des religions*, Paris, N.R.F., 1972, 3 vol., t. 2, pp. 498-519, etc. La meilleure étude synchronique reste sans doute celle de E.S. DROWER, *The Mandaean of Iraq and Iran*, London, Oxford University Press, 1937 (réimpression anast., Leiden, Brill, 1962). Pour le reste, on se reportera aux bibliographies de S.A. PALLIS, C.H. KRAELING et E.S. DROWER, ainsi qu'à des ouvrages plus récents et spécialisés comme ceux de R. MACUCH, etc.

⁷ Voir C. ALONSO, *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1967 (« Orientalia Christiana analecta », n° 179), qui relate notamment le contentieux juridique entre les deux ordres.

⁸ *Narratio originis, rituum et errorum Christianorum Sancti Iohannis, cui adiungitur discursus per modum dialogi, in quo confutantur XXXIII errores eiusdem nationis*, Romae, Prop. Fide, 1652.

se sont limitées à la différenciation de *i* et *j* et de *u* et *v*, à l'accentuation et à l'introduction de l'apostrophe.

M. BASTIAENSEN

*

**

f. 244 r°] Ihs Maâ⁹
L.C.¹⁰
Monsieur,

Ma lettre vous sera sans doute moins importune que ma personne ; et c'est ce qui me console en quelque façon dans une petite indisposition qui m'oblige à garder la chambre et m'oblige de différer pour quelques jours l'exécution de mon devoir. Il faut avouer cependant que bien que le public vous aye des obligations infinies, je vous en ay pourtant plus que tous, jusques là même, que si j'osois accuser votre bonté, je vous prierois de ne plus vous exposer à passer pour injuste envers le public, pour estre trop obligent envers un particulier de si peu de mérite, et, en un mot, de ne plus me donner l'éloge de sçavant, le (a) qui ne m'appartient point, de peur qu'on vous oste celluy de juste, et de véritable.

Je croy pourtant que le public aura moins sujet de se plaindre des éloges que vous me donnés pour un si petit ouvrage comme est la Pharmacopée persane¹¹, si vous avés la bonté d'ajouter que le même autheur missionnaire, ayant égard au peu de production que nous avons jusques à présent en langue persane, a commencé de donner la première clef de la communication avec cette nation par un dictionnaire universel de cette langue¹² le plus copieux et le plus méthodique qu'on puisse souhaitter pour l'acquérir avec telle perfection, qu'on puisse non seulement aller en leurs pays, et trafiquer avec cette nation, mais même lire et entendre leurs livres, et entreprendre la controverse efficace avec cette nation, la sule d'entre les mahométones capable de raisonnement, et la sule disposée à se laisser convaincre

(a) de peur *difffé*

⁹ = *Iesus Maria*.

¹⁰ = *Laus Christo*.

¹¹ *Pharmacopoea Persica, ex idiomate Persico in Latinum conversa* (Lutetiae Parisiorum, Michallet, 1681). Le nom de l'auteur est donné en caractères persans: *pâdri anjelus karmeliî-e toluzânî*.

¹² Il s'agit de son œuvre d'abord intitulée *Dittionario universale della lingua italiana & persiana* (voir le privilège de sa *Pharmacopoea*), et qui deviendra le *Gazophylacium linguae Persarum* (Amsterdam, Van Waesberge, 1684).

par voye de prédication et de controverse¹³: cet ouvrage doit estre imprimée aussitost, que Dieu suscitera les personnes zélées pour les missions du Levant à donner quelque secours à l'auteur, selon leur pouvoir.

Le même autheur ayant égard que les sciences et les connoissances qu'on peut puiser des livres, qui ont paru en langues déjà connues¹⁴, avertit, qu'il y a dans la bibliothèque de Mr Colbert¹⁵ trois livres en langue sabaïque jusques à présent inconnue, dans lesquels sont compris tous les mystères de la loy de cette ancienne et superstitieuse secte des sabéens, qu'on appelle par abus Chrétiens de St Jean; et comme (b) ce Père [f. 244 v°] a fait sa mission plusieurs années durant parmy eux, avec le succès qu'on peut présumer par les exemples qu'il cite dans la préface de sa *Pharmacopée persienne*; il a eu aussi assés de comodité et de zèle pour faire un dictionnaire en cette langue, suffisant pour pouvoir interpréter ces mêmes livres¹⁶, desquels le soeul tiltre insinue quelque chose de curieux et d'extraordinaire pour la critique du temps; les tiltres donc au rapport de ce Père sont en cette sorte. 1°) *Sidra Adem*¹⁷, cet à dire Livre d'Adam, gros volume in folio, dans lequel est comprise la plus grande partie

(b) come avec titulus sur le m.

¹³ Voir *Gazophylacium*, p. 285: « Li soli Persiani nella setta di Mahomete ammettono la licenza di ragionar sopra la lege ».

¹⁴ L'auteur a manifestement interrompu le cours de sa pensée en cet endroit de la phrase.

¹⁵ On sait que Colbert collectionnait les manuscrits syriaques, auxquels se sont ajoutés les trois livres mandéens mentionnés ici.

¹⁶ Voir *Pharmacopoea Persica*, p. 54: « Praeberem mox clavim linguae Sabaïtarum, hactenus incognitae, quamquam revera vigeat apud gentem Tigris et Euphratis accolam, circa Bassorae terras, ubi diu multumque sum versatus: alphabetum necnon onomasticon huiusce linguae R. Patris Matthaei iam nominati studio, rudi minerva temeratum, fuit manibus eximil viri ac familiaris mei D. de la Croix, dum essem Aspahani: dubito nihilominus posse quemquam librorum Sabaïcorum enucleationem auspicari quin opusculi, quod paramus, tantillum lumen praefulgat ». Il semble n'être rien resté des travaux lexicographiques d'Ange de Saint Joseph sur la langue mandéenne. Quant au Glossaire mandéen-arabe-latin-turc-persan, ms du XVII^e s. conservé à Leiden (cote: Acad. 222), provenant d'Amsterdam, il pourrait remonter soit au Matthieu de Saint Joseph mentionné ici (Pietro Foglia, 1617-1691), soit à Ignace de Jésus (Carlo Leonelli, 1596-1667), qui avaient tous deux promis un ouvrage de ce genre. La question est d'autant plus complexe que le ms de Leiden semble être de plusieurs mains différentes. En revanche, il se peut que cette œuvre ait appartenu à Ange de Saint Joseph après être passée par les mains de Pétis de la Croix. On s'expliquerait mal, sinon, la présence d'un tel ouvrage à Amsterdam.

¹⁷ C'est-à-dire le *Ginza Rba*, principal écrit religieux des mandéens. L'exemplaire mentionné doit être le ms 1715 de la collection de Colbert: voir H. ZOTEN-

de la loy sabaïque; 2°) *Sidra Hiahiah*¹⁸, livre de Hiahia, ou Jean Baptiste, le précurseur de J.C. que cette secte vénère spécialement, d'où vient qu'on les a appelés Chrétiens de St Jean, bien qu'ilz ne sont pays vrais chrétiens, n'ayant pas même la véritable forme du baptême; 3°) *Cho-lasteh*¹⁹, c'est le cérémonial du mariage et de leur faux baptême, dans lesquels sacrements ils observent plus les cérémonies des gentils et des juifs que celles des chrétiens, &c.

Au reste, Monsieur, vous avés d'autant plus de sujet de m'accuser d'indiscrétion, que je soumetts le tout à votre prudence, nonobstant le sentiment de Mr l'abbé de la Chambre²⁰, dont l'humanité trop obligeante est en quelque façon complice de mon crime, puisque c'est luy qui m'a fait la grace de m'accuser de l'omission de ces deux points: c'est pourquoy je n'en touche pas d'autres, de peur de n'avoir pas de garant envers une personne, de qui je suis obligé de ménager les moments et les occupations. [f. 245 r°]

Agréés donc, Monsieur, que je finisse cette lettre en vous demandant la faveur d'un moment d'audience lundy prochain, Dieu aidant, pour vous témoigner l'extrême joye que j'ay de me pouvoir dire avec grand respect,

Monsieur,

Votre très humble et très obligé serviteur en J.C.,

P. Ange de St Joseph CDI²¹

Vous m'obligerés, Mr, de me rendre l'imprimé italien du *Journal de Venise*²², si vous ne vous en servés pas.

BEBG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874, n° 1, pp. 217-219. Il a été toutefois acquis en 1674 par Pétis de la Croix, qui a pu le laisser à Ange de Saint Joseph, avec qui il était en relations.

¹⁸ = *Sidra q̄ Iahia*, probablement le « Colbert 2919 », n° 8 du Catalogue de Zotenberg (pp. 226-227).

¹⁹ = *Qulasta*, titre générique de rituel mandéen, probablement le « Colbert 4108 », n° 12 du Catalogue Zotenberg (p. 229).

²⁰ Il s'agit de Pierre Curneau, abbé de la Chambre, mort en 1693, qui jouissait d'une solide réputation d'expert littéraire; voir *Biographie générale* (Didot), vol. XXVIII, col. 504-505.

²¹ CDI = *Carme déchauz indigne*.

²² C'est-à-dire le *Giornale Veneto de' Letterati*, fondé par P. MORETTI et F. MILETTI, publié de 1671 à 1690. Un extrait de ce journal, où mention était faite d'Ange de Saint Joseph, avait été publié à la fin des privilèges et approbations de sa *Pharmacopoea Persica*: « Il dottiss: et eccellentiss: Sign: Co: Livio de' Conti, in un discorso intitolato: Aggiunta al Giornale XVI de' Letterati di Venezia ».

[f. 244 r^o, ajouté au bas:]

Je souhaitterois, s'il n'y a point d'inconvénient, que votre Journal fit mention que les livres que je fis tenir à Mr le marquis de Nointel²³ à Constantinople ont été présentés au ministre par cet ambassadeur.

[f. 245 v^o] Pour M. l'abbé de la Roque²⁴.

²³ Charles François Olier, marquis de Nointel, mort en 1685, ambassadeur auprès de la Porte de 1670 à 1679; voir *Biographie générale* (Didot), vol. XXXVIII, pp. 201-203; A. VANDAL, *L'odyssée d'un ambassadeur. Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Paris, Plon-Nourrit, 1900.

²⁴ L'abbé Jean-Paul de la Roque, sur la vie duquel on est mal renseigné, dirigea le *Journal des Sçavans* de décembre 1674 à décembre 1686; sa direction détermina un fort déclin du journal. Voir B.T. MORGAN, *Histoire du Journal des Sçavans, depuis 1665 jusqu'en 1701*, Paris, P.U.F., 1929, pp. 175-196, et *passim*; MORÉRI, *Dictionnaire*, éd. Paris, 1769, vol. IX, « R », pp. 354-355.

Protestants et laïques à l'assaut de l'analphabétisme en Belgique

La question scolaire a souvent suscité dans notre pays des polémiques acerbes à tel point que certains n'ont pas hésité à parler de « guerre » scolaire. Avant que l'instruction obligatoire ne fut instaurée en Belgique, des initiatives privées veillaient à répandre les rudiments de l'éducation. La présente étude décrit les activités d'une de ces sociétés où des citoyens de confession protestante et de conviction laïque ont collaboré pour promouvoir l'instruction parmi les enfants.

En 1798 un Quaker anglais Joseph Lancaster (1771-1838), fils d'un soldat de la Guerre d'Indépendance américaine, ouvrit une école pour garçons et filles au Borough Road à Southwark (Londres). Il y appliquait quelques principes éducatifs considérés comme nouveaux : la discipline basée sur une méthode rationnelle d'honneurs et d'humiliations et sur l'appel au respect de l'opinion des condisciples. Son originalité résidait dans l'utilisation d'élèves pour enseigner leurs pairs. Grâce à un usage parcimonieux de manuels et à une éducation assez mécanique, il parvint à instruire de nombreux enfants à peu de frais¹.

Les coreligionnaires de Lancaster, surtout Joseph Fox et William Allen, prirent un vif intérêt à ses activités et le soutinrent financièrement. Cependant lorsque sa propre négligence administrative mit son œuvre en danger, ses amis fondèrent l'*Institution for Promoting the British System for the Education of the Labouring and Manufacturing Classes of Society of Every Persuasion*, puis la *Royal Lancastrian Institution*, qui devint en 1814 la *British and Foreign School Society* (BFSS). Elle assumait la quasi-totalité de l'instruction.

¹ Déjà en 1789 Andrew Bell (1753-1832), chapelain anglican à l'armée des Indes, tout en étant aumônier de cinq régiments, s'occupait également de l'orphelinat de la Redoute Egmore à Madras. Il y appliqua avec succès le système monitorial, mutuel ou de Madras. Malheureusement une controverse stérile, surtout fomentée par leurs partisans respectifs, surgit entre Lancaster et Bell au sujet de la primauté de son introduction.

tion primaire en Angleterre jusqu'à la promulgation de l'*Education Act* de 1870.

La Société constitua un lieu de rencontre, où des Quakers, des non-conformistes philanthropes et des agnostiques comme Jeremy Bentham et ses amis imbus des idées de la Révolution française, se retrouvèrent. Croyants et rationalistes œuvrèrent côte à côte. L'association fut un miroir fidèle de la classe moyenne « mi-protestante, mi-industrielle et passionnément philanthrope »².

Par un étrange synchronisme la révolution industrielle et l'introduction du système monitorial suscitèrent souvent l'enthousiasme des mêmes personnes, fréquemment des hommes de vie pratique parmi lesquels des militaires. Samuel Taylor Coleridge en parlait comme d'un « mécanisme incomparable » ou d'une « vaste machine à vapeur morale ». Certains y voyaient le principe de la division du travail appliqué de façon identique dans les manufactures et dans les écoles.

Les écoles lancées par la Société, intitulées *British Schools*, incluaient dans leurs programmes un enseignement religieux comportant la lecture de la Bible — sans notes ni commentaires — et ce que Lancaster appelait « des principes chrétiens généraux »³. Soucieuse de l'instruction dans son propre pays, la Société s'assigna aussi comme mission de répandre le système de Lancaster à l'étranger⁴.

Sur le continent, le premier point de chute fut la France, où des délégués britanniques fondèrent un groupe, d'où sortit bientôt la *Société pour l'Instruction élémentaire* érigée le 17 juin 1815⁵. Elle fut en France l'organe de propagation de la méthode lancastérienne ou d'enseignement mutuel⁶. Statutairement cette Société n'était pas

² E. HAVELY, *England in 1815*, Londres, 1949, p. 531.

³ Cette conception issue des milieux non conformistes contrastait avec celle des *National Schools* créées par la *National Society for promoting the Education of the Poor in the Principles of the Established Church throughout England and Wales* qui, comme son nom l'indique, favorisait plutôt la propagation de la doctrine anglicane chère à Bell. Placée sous les auspices de la *Society for the Promotion of Christian Knowledge*, la *National Society* se propagea grâce à la structure diocésaine et paroissiale de l'Eglise anglicane. Les établissements lancastériens étaient selon la formule de James Mell « Schools for all, not for Churchmen only ».

⁴ La BFSS avait en 1820 des relations avec des sociétés sœurs à Amsterdam, Bruxelles, Calcutta, Florence, Malte, Naples, New York, Paris, Philadelphie, Saint-Domingue et Saint-Pétersbourg.

⁵ A ne pas confondre avec la *Société pour l'Encouragement de l'Instruction Primaire parmi les Protestants de France* qui date de 1829.

⁶ D. ROBERT, *Les Eglises réformées en France (1800-1830)*, Paris, 1961, pp. 434-438.

protestante, mais des réformés y jouèrent un rôle prépondérant⁷. L'orientation libérale de la méthode lancastérienne avec sa toile de fond britannique et protestante⁸ n'engendrait guère d'enthousiasme chez les éléments conservateurs⁹ et cléricaux¹⁰. Hypocrisie et mécanique étaient, selon Dubois-Bergeron, les caractéristiques principales de l'enseignement religieux lancastérien¹¹.

Au début de 1816, le Comité de la Société missionnaire wesleyenne envoya le pasteur Richard Roberts¹² afin d'enquêter « en Flandre sur l'état de la Religion »¹³. Il suggéra à ses mandants de placer un prédicateur bilingue français-anglais à Bruxelles, où il pourrait compter sur la collaboration du pasteur Jean-Pierre Charlier de l'Eglise du Musée¹⁴. Le Comité wesleyen décida d'y déléguer Armand de Kerpezdron, un noble breton¹⁵ qui s'était occupé des prisonniers de guerre français, suédois et danois incarcérés sur les pontons anglais¹⁶. Dès son arrivée, le 9 juin 1816, de Kerpezdron inaugura une petite école dans son propre salon¹⁷. Comme il avait formé le projet de fonder une Société pour promouvoir l'enseignement primaire, il sollicita une entrevue auprès de l'archevêque de Malines,

⁷ Les premiers moniteurs chargés de diffuser la méthode en France étaient des pasteurs, notamment F. Martin, E. Frossard et P. Bellot, qui se fixa plus tard dans le Pas-de-Calais comme pasteur réformé.

⁸ Lamennais n'appréciait guère la méthode, neutre et insuffisante, et prônait son remplacement par celle de l'abbé de la Salle, *De L'Education du peuple*, Gand, 1818, p. 24.

⁹ Les aspirations démocratiques du système lancastérien — Agricol Perdiguer l'avait pratiqué — n'inspiraient nullement confiance. P. PIERRARD, « L'enseignement primaire à Lille sous la Restauration », *Revue du Nord*, t. LV, avril-juin 1973, pp. 127-130.

¹⁰ « En France les ennemis de la religion (catholique) et de la monarchie se retrouvaient — quel hasard ! — parmi les amis de la nouvelle technique éducative ». (DUBOIS-BERGERON, *La vérité sur l'enseignement mutuel*, Paris, 1821, p. 9).

¹¹ DUBOIS-BERGERON, *op. cit.*, p. 112.

¹² W. TOASE, *Memoirs of Richard Roberts extracted from his diary and epistolary correspondance*, Guernesey, 1820.

¹³ Cinq lettres de Roberts au pasteur James Buckley, secrétaire de la Société fournissent les éléments de son rapport. (Archives de la Wesleyan Missionary Society, Londres, AWMS).

¹⁴ J. MEYHOFFER, « Jean-Pierre Charlier », *Biographie nationale*, tome xxx, col. 280-282.

¹⁵ *Missionary Notices*, Vol. VI, juin 1816, p. 46.

¹⁶ M. LELIEVRE, *Armand de Kerpezdron, gentilhomme breton, 1772-1854*, Paris, 1913, p. 96.

¹⁷ J. MEYHOFFER, « Le Protestantisme belge sous Léopold I^{er} de 1814 à 1830. Documents et Notes », *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme belge*, IV/3, p. 166.

le Prince de Méan, dans le but de lui offrir la présidence de l'association. Le prélat « effrayé de venir à la lumière et résolu à ne s'associer qu'aux œuvres des ténèbres » déclina la proposition en arguant qu'il avait « beaucoup de devoirs plus importants » et qu'il ne voulait pas être identifié avec l'entreprise¹⁸. De Kerpezdron proposa à son comité de faire appel à la *British and Foreign School Society* pour développer son initiative, mais cela n'eut aucune suite¹⁹.

En 1817 des membres de la Société française vinrent en éclaireurs à Bruxelles et y trouvèrent un embryon organisé selon le modèle de la BFSS. Notons que l'année précédente un ouvrage de Lancaster avait paru en français dans la capitale²⁰. Conjuguant leurs efforts, ils établirent des plans pour développer l'enseignement mutuel²¹. Le promoteur de cette entreprise n'était autre qu'Edouard, duc de Kent, futur père de la reine Victoria, installé à Bruxelles pour profiter du coût peu élevé de la vie²². Son patronage ne consistait pas seulement à prêter son nom, il s'intéressait véritablement à l'œuvre. En automne 1818, le Duc rassembla un groupe d'hommes susceptibles de créer une Société pour promouvoir l'enseignement mutuel à Bruxelles. Ce noyau reçut non seulement des encouragements, mais également un soutien financier de la BFSS de Londres²³. Sachant que la réussite de l'entreprise dépendait en une large mesure de la personnalité du directeur, le Prince se préoccupa de le trouver; il prévoyait même l'extension de la méthode à l'enseignement des filles²⁴.

¹⁸ Lettre de Kerpezdron à George Marsden, secrétaire du Comité missionnaire wesleyen, 9 mars 1818, M. LELIEVRE, *op. cit.*, p. 101.

¹⁹ *Ibid.*, 26 février 1818 (AWMS).

²⁰ J. LANCASTER, *Méthode lancastérienne ou système d'éducation britannique: épitome complet des inventions et améliorations faites dans l'éducation de la jeunesse et mises en pratique dans toutes les écoles publiques de la Grande-Bretagne*, traduit par Th. F.A. Jouvence et J.R. Jones, Bruxelles, 1816.

²¹ A. SLUYS, *L'instruction publique en Belgique sous le régime néerlandais (1815-1830)*, Bruxelles, 1900, p. 34.

²² La Société trouva en lui un soutien fidèle; le 17 mai 1811 il en avait présidé le dîner d'anniversaire à la « Freemason's Tavern » à Londres. En 1813 le Duc était intervenu avec beaucoup de tact dans les difficultés financières de Lancaster. Pendant l'été 1818, accompagné de la Duchesse et du frère de celle-ci, le prince Léopold de Saxe-Cobourg-Saalfeldt, il visita l'école du Borough Road.

²³ H.B. BINNS, *A Century of Education being the Centenary History of the British and Foreign School Society 1808-1908*, Londres, 1908, pp. 97-98.

²⁴ « Adverting to the subject, you have named, viz. of that liberal and valuable Burgomaster M. Ch. Vanderfosse, wishing to establish a school in the mechanical principle of Lancaster on an extensive plan, I would beg leave to suggest that to give this matter its full effect, it would be indispensable that a young man who qualifies in understanding and good morals, should be sent

L'année 1819 fut décisive. En octobre, la BFSS envoya son secrétaire J. Millar en mission de prospection dans le but d'encourager le système lancastérien dans les provinces belgiques²⁵. Déjà en rapport avec l'inspecteur Van den Ende²⁶, il annonça au Bourgmestre de Bruxelles son intention de convoquer quelques personnes pour considérer les avantages de l'instruction mutuelle²⁷. La réunion présidée par Millar décida d'établir une école pour l'instruction des enfants pauvres selon le système mutuel en s'inspirant des principes suivants : le caractère neutre de l'enseignement, l'accessibilité de l'école à tous les enfants sans distinction de religion ou d'opinion des parents et l'enseignement de la morale générale²⁸. La direction permanente des futures écoles serait remise à un comité, dont deux tiers des membres seraient catholiques-romains. Pour faciliter l'exécution immédiate du projet, un comité provisoire composé d'A.J. Barthélémy, J.B. Beyens, J. Biggs, J.-P. Charlier, J. Defrenne, Greindl, J. Houlton, Ch. Rahlenbeck et E.E. Vifquain fut constitué²⁹.

out here to our parent institution in the Borough Road where we bring up schoolmasters to be thoroughly instructed in the whole detail and if this suggestion of mine, should be approved of, it will only be necessary for you to address a letter to Doctor Schwabe, our foreign secretary, who will have great pleasure in giving any information required, and in superintending the progress of the young man, and should it be intended afterwards to extend it to girls, the same step will be necessary with regard to a young woman». Extrait d'une lettre du Duc de Kent à Gillet, propriétaire de l'ancien couvent des Capucins rue des Sables, qu'il proposait à la ville de Bruxelles comme local scolaire, 26 juillet 1819 (Archives de la Ville de Bruxelles, AVB, IP 49).

²⁵ James Millar, d'abord simple adjoint, devint le secrétaire en titre de la BFSS à la mort d'un vieil ami de Lancaster, Joseph Fox, médecin-dentiste, qui avait rempli ces fonctions bénévolement.

²⁶ Adriaan Van den Ende (1768-1846) pasteur qui après des études de lettres et de théologie à Leyde et à Utrecht commença son ministère à Rozendaal (Gueldre), puis passa à Voorschoten en 1797. Son état de santé l'obligea l'année suivante à devenir fonctionnaire de l'enseignement officiel. Son mandat consistait à améliorer l'instruction pratiquée alors. Il poursuivit sa carrière sous la République batave, le Royaume de Hollande pour devenir en 1809 inspecteur de l'Université impériale sous l'Empire. Lors de la réorganisation des ministères sous Guillaume I, il occupa la fonction d'inspecteur général. Comme tel, il sillonna les Provinces méridionales et participa activement à la réorganisation de l'enseignement et au combat contre l'analphabétisme. Peu de fonctionnaires ont contribué autant que lui à relever le niveau de l'instruction dans nos régions.

²⁷ Lettre de Millar à Vanderfosse, 13 octobre 1819 (AVB, IP 49).

²⁸ «The schools are open to be children of every religious denomination and consequently no particular religious tenets shall be taught, but the lessons be such as shall incalculate the great principles of morality on which all agree». Procès-verbal de la réunion du 14 octobre 1819 (*ibid.*).

²⁹ Le rôle des maçons et en particulier de P. Stevens, J.M. Defrenne, J.B.

La composition de ce comité provisoire ne respectait pas scrupuleusement ces proportions; nous avons identifié de façon certaine quatre protestants : J. Biggs, Britannique protestant intervenu en 1818 en faveur de Kerpezdron; J.-P. Charlier, pasteur de l'Eglise française-allemande; J. Houlton, membre de la commission de l'Eglise anglicane de Bruxelles; Ch. Rahlenbeck, consul de Saxe et membre du Consistoire de l'Eglise du Musée. Les autres membres étaient A.J. Barthélémy, avocat et futur ministre de la Justice sous Léopold I^{er}, J.B. Beyens, avocat, futur président de la *Permanente Commissie der Maatschappij tot stuur en aanmoediging van het wederzijdsche onderwijs te Brussel* (traduction flamande de l'appellation de la Société), J.M. Defrenne, avocat à la Cour d'appel, membre de la Grande Loge d'administration des Provinces méridionales; Greindl (probablement Henri, membre de l'administration des hospices, magistrat communal de Bruxelles en 1814-1815); E.E. Vifquain, architecte, qui fut secrétaire de la Société. Nous constatons que ceux qui soutinrent l'œuvre dès le début provenaient soit du barreau, soit du Conseil de la Régence; ils étaient rattachés à l'Eglise protestante ou à la Loge ou aux deux. Cette tradition se perpétua, car en 1847 le Comité se composait des maçons Pierre Stevens, avocat, Henri van Schoor, conseiller communal, et Rahlenbeck; ce dernier voisinait avec son coreligionnaire Schumacher.

Une liste de souscription circula, vingt-quatre noms y figurent³⁰ Encouragé par la création du comité, Millar chercha à obtenir l'approbation du Ministre de l'Instruction A.R. Falck³¹ qui le rassura: aucune permission n'était nécessaire. En effet, les autorités ne préconisaient aucune méthode particulière. La seule obligation consistait en l'agrément de l'instituteur par le jury provincial. L'enseignement mutuel pouvait donc sans entraves s'établir à Bruxelles comme il

Beyens et Greindl dans la propagation de l'enseignement mutuel a été relevé par J. BARTIER, « Théodore Verhaegen, la Franc-maçonnerie et les sociétés politiques » dans: *Laïcité et Franc-maçonnerie*, Etudes rassemblées et publiées par G. Cambier, Bruxelles, Editions de l'U.L.B., 1981 (collection Institut d'histoire du christianisme et de la pensée laïque), pp. 91-92.

³⁰ L. Mertens, membre du Consistoire de l'Eglise française-allemande; Donnelly, vice-amiral; J. Houlton, colonel; P. Nord; Proby, marguillier suppléant de l'Eglise anglicane; Irwin; Ormsby; Cox; Hawkerley; H. Smithers; J. Robert-Jones, protestant et franc-maçon, futur carrossier de Léopold I^{er}; W. Whitwall; J. Biggs, directeur de pensionnat à Koekelberg; Th. Prince, pasteur anglican; Ph. Levitt; H. Genny, capitaine; J.B. Beyers, avocat; De Geyr, avocat; E. Mary; Beaufort, colonel, membre de la Régence(?); Crupigny; Hatfield; J.P. Charlier, pasteur, et Greindl.

³¹ Lettre de Millar à Vanderfosse, 15 octobre 1819, (AVB, IP 49).

avait été instauré à Luxembourg, Liège et Courcelles³². D'ailleurs, le Gouvernement souhaitait l'augmentation des institutions scolaires surtout dans les communes aux moyens insuffisants. Falck invitait Millar à visiter les écoles du Nord du Royaume — résultat de vingt ans de travail et modèle pour un progrès identique dans le Sud³³. L'appui officiel se marqua de façon tangible par le patronage du Prince d'Orange³⁴. Une nouvelle réunion, tenue le 22 octobre 1819, décidant de passer aux réalisations, autorisa Millar à annoncer publiquement la création prochaine d'une école³⁵ où, grâce à la méthode de Lancaster, un seul maître pourrait enseigner les deux langues à cinq cents élèves³⁶. Cette création fut approuvée par l'administration communale qui précisa que l'établissement de l'école lancastérienne était indépendante de l'institution dont elle s'occupait grâce aux subsides royaux accordés à l'enseignement de la méthode simultanée³⁷. Loin de nuire, l'établissement de ces écoles donnerait lieu à une noble émulation servant à fixer l'opinion sur la supériorité d'une méthode sur l'autre. La *Société pour l'encouragement de l'enseignement mutuel à Bruxelles* fut autorisée à lancer une souscription publique pour subvenir aux dépenses de la nouvelle école³⁸; elle rapporta 33.000 florins: parmi les cotisants importants figuraient le Roi Guillaume, le Prince d'Orange, le Département de l'Instruction publique et la Société générale pour favoriser l'industrie.

³² Anvers semble avoir eu la primeur en avril 1819 grâce aux efforts persévérants de son bourgmestre le chevalier Florent van Ertborn. H. VAN DAELÉ, « 150 ans d'enseignement communal à Anvers », *Bulletin trimestriel du Crédit communal de Belgique*, 23^e année, n° 88, avril 1969, pp. 87-89. D'autres villes, comme Liège, Tournai et Ypres connurent en 1820 de semblables institutions, tandis que des essais furent tentés à Wavre, Nivelles, Maestricht, Huy et Gand, (Algemeen Rijksarchief ARA, La Haye, Onderwijs 2766).

³³ Lettre de Falck à Millar, copie, 18 octobre 1819 (ARA, Onderwijs 2766).

³⁴ Lettre de Millar à Vanderfosse, 20 octobre 1819 (AVB, IP 49).

³⁵ Lettre de Millar aux Bourgmestre et Echevins, 20 octobre 1819 (*Ibid.*).

³⁶ Persuadé que sa méthode donnait d'excellents résultats, Millar, qui avait vu la méthode « hollandaise » utilisée à l'école du dépôt de mendicité de Bruxelles prétendit que cette dernière était d'une opération plus tardive et nécessitait de plus importantes dépenses. Il se faisait fort de faire enseigner les deux langues du Royaume en moins de temps qu'il ne fallait pour en inculquer une seule avec l'ancienne méthode. Lettre de Millar à Vanderfosse, 22 octobre 1819 (*Ibid.*).

³⁷ Une lecture rapide des textes a fait écrire à H. Boon que la fondation de l'école a été autorisée par l'arrêté royal du 23 octobre 1819; il s'agit d'un arrêté de la Régence de la Ville de Bruxelles. H. BOON, *Enseignement primaire et alphabétisation dans l'agglomération bruxelloise de 1830 à 1879*, Louvain, 1969, p. 12.

³⁸ Minute d'une résolution de la Régence, 23 octobre 1819 (AVB, IP 49).

Le programme scolaire se limitait « à l'enseignement de la lecture, de l'écriture, du flamand et du français et des quatre opérations arithmétiques »³⁹. A vrai dire le besoin d'instruction était général. Les villes principales possédaient un certain nombre d'écoles pour les besoins des classes moyennes et supérieures, mais l'éducation des enfants pauvres était presque totalement négligée. Certes, l'enseignement entraînait dans les préoccupations du Gouvernement, qui espérait accélérer le processus d'alphabétisation dans le Sud du Royaume⁴⁰. L'aide apportée par des Sociétés bénévoles, surtout si elles ne risquaient pas de créer des centres d'opposition aux autorités, était la bienvenue. Un représentant (non identifié) de la Société bruxelloise participa à Londres à la réunion de la BFSS de janvier 1820.

La Société fut privée d'un soutien important lorsque mourut le Duc de Kent le 23 janvier 1820. Une quinzaine de jours avant son décès, il se préoccupa du choix du stagiaire belge à envoyer à Londres pour une formation complète. La candidature de Joseph Piré, un pédagogue averti et zélé, lui souriait; il l'appuya auprès d'Houlton, auquel il suggéra de dépêcher cet enseignant à l'École centrale de Paris pour un stage complémentaire⁴¹. Le Duc proposa de faire remplacer Piré par E. Frossard, en résidence à Jersey⁴² et demanda que

³⁹ Dès que la nouvelle se répandit qu'une école serait bientôt inaugurée à Bruxelles, J.V. Van de Gaer, instituteur de l'école d'enseignement mutuel d'Anvers offrit de partager avec son nouveau collègue bruxellois l'expérience acquise dans la confection des tableaux pour la langue flamande et l'arithmétique « qu'à Paris même ils n'ont pas pu perfectionner ». Lettre non datée, probablement de novembre 1819 de Van de Gaer aux Bourgmestre et Echevins (AVB, IP 49).

⁴⁰ L'enseignement organisé par l'Etat était loin de recueillir tous les suffrages. Le clergé se voyait frustré de ce qu'il considérait comme son monopole. Voulant exciter la population campagnarde contre l'enseignement officiel, les prêtres répandirent l'allégation que les nouvelles écoles primaires étaient destinées à devenir des lieux de culte protestant. (*Le livre noir ou la propagande ecclésiastique belge dévoilée par... prêtre catholique*, Bruxelles 1838, p. 152).

⁴¹ Piré (on trouve aussi Piret) Joseph-François-Léonard (Rumes 23 octobre 1778 - Bruxelles 8 mars 1857). Après avoir fréquenté le Collège thérésien à Bruxelles et celui des Oratoriens à Soignies, il entreprit des études supérieures à Louvain, dirigea successivement les pensionnats des chanoines Piré, ses oncles, et de M. Baudeweins à Bruxelles. Ayant appris l'anglais, il effectua un stage à Londres. Considéré comme le fondateur du système lancastérien en Belgique, il dirigea l'École des Minimes à Bruxelles pendant vingt ans. La méthode employée fit de cette institution une véritable école normale, dont l'influence fut considérable (K.L. STALLART, « Jozef Piré. Stichter der Lancastersche leerwijze in België », *Klauwaert*, 5 avril 1857, p. 7).

⁴² Frossard Emile (1794-1883). Pasteur réformé français, 5^e enfant de Benjamin-Sigismond, doyen de la Faculté de théologie protestante de Montauban, où Emile fit ses études. Consacré pasteur en 1814, il propagea en France le

l'on obtienne l'accord de Beyens, président du comité bruxellois⁴³.

La nouvelle école pour garçons, installée dans l'ancien couvent des Minimes, fut inaugurée le 8 mars 1820⁴⁴. A cette occasion, une séance solennelle fut présidée par Beyens, qui remercia la BFSS pour son aide financière. Il présenta le pasteur E. Brossard comme le pionnier du système lancastérien en France et en Suisse et celui-ci dénombra tous les avantages de cet enseignement pour la religion, le patriotisme et la conscience sociale. Une visite guidée de l'établissement, dirigée par J. Piré termina la réunion⁴⁵.

La quinzième assemblée générale de la BFSS tenue le 10 juin 1820 à la *Freemason's Hall* à Londres enregistra avec satisfaction la propagation de son système éducatif au-delà des frontières de la Grande-Bretagne⁴⁶. Trente-cinq personnes, parmi lesquelles Piré avaient au cours de l'année écoulée effectué un stage à l'École centrale à Londres. Après cet apprentissage la direction de l'école modèle bruxelloise⁴⁷ lui fut confiée. Son établissement devint rapidement une pépinière d'où sortirent de nombreux maîtres, qui propagèrent les nouvelles idées pédagogiques dans différentes régions du pays⁴⁸. L'instruction des déshérités enregistra un progrès considérable en 1822. Des écoles dominicales pour adultes furent ouvertes pour les ouvriers occupés pendant la semaine. Le Hainaut en particulier avait accompli un effort important. Grâce à l'adoption du nouveau système pédagogique, les moyens d'éducation en 1822 avaient doublé par rapport à 1817. Sur une population de quelque 500.000

système de Lancaster. Frossard, accompagné de son collègue François Martin, fils, de Bordeaux suivit un stage à Londres pour obtenir la qualification de moniteur. Travaillant avec succès au service de la « Société pour l'instruction publique », il collaborait également avec Philippe Belot, de Jersey. D. ROBERT, *op. cit.*, p. 435, signale l'opposition du clergé: « On y lisait l'Évangile, les versions hérétiques, on y priait Dieu debout en le tutoyant » (Cf. J.M. DE LA MENNAIS, *De l'Enseignement mutuel*). Son activité d'agent lancastérien l'amena en Suisse et en Belgique, il séjourna également à Jersey et à Amsterdam avant de retourner en France, où, en 1822, il devint pasteur de Condé-sur-Noireau (Calvados).

⁴³ Lettre d'Edouard, Duc de Kent, à J. Millar, 8 janvier 1820, reproduite *in extenso* dans H. BINNS, *op. cit.*, pp. 98, 99.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁵ *Jaarboeken voor het Koninkrijk der Nederlanden voor 1820, 1820, II*, pp. 102-104.

⁴⁶ Au cours de cette réunion une motion fut votée déplorant le décès du Duc de Kent « zélé protecteur et chaleureux avocat de la société », une autre résolution fut prise pour remercier le Prince Léopold de Saxe-Cobourg de son éminent patronage (*The Missionary Register*, juin 1820, p. 229).

⁴⁷ *Ibid.*, décembre 1820, p. 506.

⁴⁸ *Ibid.*, novembre 1823, p. 476.

habitants, 60.000 écoliers fréquentaient quotidiennement des écoles. Le rayonnement des établissements scolaires de Mons et de Tournai avait contribué à ce développement dans la province.

Le succès remporté par l'école des garçons de Bruxelles avait prouvé aux « amis de l'instruction » la nécessité d'offrir une institution identique aux filles. La création d'une école centrale pour filles « selon le système britannique » fut décidée en 1822⁴⁹; elle ne s'ouvrit pourtant que le 4 novembre 1825. L'épouse de Piré, née Block, qui avait réussi l'examen organisé par le Comité, fut chargée de sa direction. Les autres provinces, également démunies au point de vue scolaire, ne furent pas oubliées. En 1821 une association fonda à Namur une école lancastérienne⁵⁰, tandis qu'une institution semblable ouvrit ses portes à Liège en automne 1825. Elle connut un rapide succès, car déjà au mois de novembre 350 filles et garçons la fréquentaient. Le Roi lui accorda un subside de 400 florins⁵¹. En 1827 une *Société pour l'Encouragement de l'Instruction élémentaire* fut créée pour l'ensemble des provinces de Liège, Luxembourg et Namur. Son activité principale consistait en la publication et la distribution de manuels scolaires à bon marché.

La Commission permanente mit beaucoup de soin à entretenir de bons rapports avec la BFSS de Londres et son pendant à Paris, qui toutes deux firent mention des progrès enregistrés à Bruxelles⁵². En remettant au Roi le rapport annuel de l'École des Minimes, un membre (non identifié) lui fit observer que les dépenses s'y montaient par élève à 3,45 florins tandis qu'aux Ecoles communales de Terarken et des Visitandines pour un nombre d'enfants de moitié inférieur les frais s'élevaient à 7,45 florins par individu. Le monarque eut l'impression que la Régence n'avait pas traité le budget des écoles pour enfants pauvres avec toute l'économie requise⁵³.

Intéressé par les résultats probants obtenus à peu de frais, Guillaume I^{er} soutint les institutions lancastériennes par des subsides im-

⁴⁹ *The Missionary Register*, septembre 1822, pp. 414-415.

⁵⁰ D. ARNOULD, *Notice et collection de rapports sur l'instruction publique de la province de Namur*, s.l. (1825).

⁵¹ *L'Oracle*, 3 novembre 1825, n° 306, et 307, p. 3.

⁵² *Enseignement mutuel à Bruxelles. Assemblée générale du 9 décembre 1826. Rapport annuel de la Commission permanente. Distribution solennelle des Prix*, Bruxelles, 1826.

⁵³ Pour sa défense, la Ville insista sur le fait qu'elle était prête à introduire le meilleur système éducatif. En attendant de procéder à ce choix, ses frais scolaires grossissaient, car au lieu d'utiliser de jeunes moniteurs bénévoles, elle rétribuait des instituteurs formés et capables de répondre aux questions des élèves (AVB, IP 49).

portants⁵⁴. Les Ecoles modèles de Bruxelles⁵⁵, sous la direction du couple Piré-Block, constituèrent des centres de rayonnement pour l'instruction populaire dans le pays tout entier⁵⁶.

Les événements révolutionnaires ne paralysèrent pas seulement le système scolaire officiel de façon passagère, mais la liberté totale de l'enseignement proclamée par le Gouvernement provisoire lui porta presque le coup de grâce⁵⁷. Il fut abruptement mis fin aux réalisations scolaires du régime précédent. Même l'Ecole normale de Lierre fut fermée, les autorités ne pouvant accorder de passe-droits à ses diplômés au détriment de ceux qui désiraient enseigner sans certificat ! Tant bien que mal la *Société pour le soutien et l'encouragement de l'enseignement mutuel à Bruxelles* poursuivit sa tâche dans un climat de liberté frisant l'absurde. La formation de jeunes disciples — véritables missionnaires de la méthode lancastérienne — demeurait plus que jamais une des préoccupations majeures de l'association qui cherchait constamment à perfectionner les techniques pédagogiques⁵⁸.

Financièrement la Société se trouvait en difficulté, le subside prévu pour 1831-1832 ne lui étant pas parvenu à cause des remous politiques. La suspension des cours était envisagée le cas échéant⁵⁹. Une liste de souscription fut même mise en circulation parmi les membres de la Régence⁶⁰. Animée du désir de dépanner l'enseignement communal, la Société offrit son aide à la Ville de Bruxelles en suggérant d'introduire l'enseignement mutuel dans les écoles com-

⁵⁴ 22^e Rapport de la BFSS, *idem*, octobre 1827, p. 475.

⁵⁵ En 1830 le poste de président de la Société, précédemment occupé par J.B. Beyens était vacant ; les membres étaient A. Barthélémy, Ch. Rahlenbeck, J.M. Defrenne, N. Schumacher, J.C.P. Weemaels, J. Biggs, E. Van Toers (P. BERGMANS, *Van Toers*, dans : *BN*, t. XXV, col. 381-383) ; E. Mary (E. MAHIEU, *Mary E.*, dans : *BN*, t. 13, col. 929-931), P. Stevens, Greindl et H. Cattoir.

⁵⁶ 23^e Rapport de la BFSS, novembre 1828, p. 519.

⁵⁷ Même les établissements scolaires dus à l'initiative privée furent menacés. Les écoles gardiennes, créées sous le patronage de la *Société d'Utilité générale*, dont l'avocat L.J. Orts assurait la présidence, faillirent disparaître après 1830. Son confrère P.A.J. Stevens (1785-1855), chaud partisan du système lancastérien à Bruxelles et fondateur des écoles gardiennes précitées, en leur assurant un solide appui, empêcha leur fermeture et permit leur développement ultérieur (H. L'AVALLÉE, « Souvenirs du Barreau belge — Pierre Stevens 1785-1855 », dans : *La Belgique judiciaire*, t. XIII, n^o 90, 11 novembre 1855, col. 1425-1429).

⁵⁸ 25^e Rapport de la BFSS, octobre 1830, p. 441.

⁵⁹ Lettre de la Société aux Bourgmestre et Echevins, 31 mai 1832 (AVB, IP 49).

⁶⁰ *Ibid.*, 9 novembre 1832 (*Ibid.*).

munales de Terarken et des Visitandines. Cette assistance fut refusée⁶¹.

L'invitation des autorités communales à la distribution des prix — habitude pré-révolutionnaire — fut reprise⁶². L'échevin Van Volxem y assista⁶³. En décembre 1835, les écoles mutuelles en étaient revenues à leur taux de fréquentation antérieur: 300 garçons et 225 filles. Lorsque l'année suivante, la nécessité d'importantes réparations aux bâtiments scolaires incita la Société à demander l'intervention du Ministre de l'Intérieur, celui-ci s'enquit de la nature du but de l'établissement ainsi que de ses résultats⁶⁴.

A côté de la lecture et de l'écriture du français et du néerlandais et des quatre opérations arithmétiques, le dessin linéaire avait été ajouté⁶⁵. Plus tard, vers 1838, le programme comportait le système légal des poids et des mesures, quelques notions de géométrie, la religion et la morale. Il ne s'agissait pas, dans la perspective lancastérienne, d'une catéchèse confessionnelle, mais d'un enseignement éthique à base religieuse. Quoique tout ce que l'on enseignait dans ces établissements eût pour base la religion et que toutes les leçons fussent tirées de la Sainte Ecriture, ce fut cependant une règle fondamentale que rien ne serait enseigné qui puisse en aucune manière empêcher des parents pieux et consciencieux d'envoyer leurs enfants de quelque religion que ce soit dans ces écoles. Une éducation basée sur ces principes, tout en gravant dans le cœur des enfants les principes de la morale et les points importants de la religion, en excluait les dogmes particuliers, sujets qui divisent le monde chrétien⁶⁶. L'enseignement mutuel, où des protestants et des laïcs collaborèrent harmonieusement, joua, somme toute, un rôle non négligeable dans l'émancipation culturelle des enfants déshérités. En leur permettant d'accéder aux bienfaits de l'instruction ces citoyens menèrent une lutte de pionniers contre l'ignorance. En effet, en Belgique il fallut attendre jusqu'après la Première Guerre mondiale pour que l'obligation scolaire puisse effectivement porter des fruits.

H.R. BOUDIN

⁶¹ *Ibid.*, 28 novembre 1832 (*Ibid.*).

⁶² Lettre de Stevens aux mêmes, 7 mai 1833 (*Ibid.*).

⁶³ Note du Bourgmestre à Van Volxem, 8 mai 1833 (*Ibid.*).

⁶⁴ Lettre du Gouverneur du Brabant aux Bourgmestre et Echevins, 5 juillet 1836 (*Ibid.*).

⁶⁵ Lettre des Bourgmestre et Echevins à E. Vifquain, architecte, secrétaire de la Société, 16 novembre 1820 (*Ibid.*).

⁶⁶ *Précis historique de l'origine et des progrès du système de l'enseignement mutuel*, Bruxelles, s.d., p. 25.

Le catholicisme d'Henri Guillemin

J'ai des amis qui se mettent en boule dès qu'on en vient à mentionner le nom d'Henri Guillemin. Ce n'était pas mon cas. J'ai toujours trouvé le personnage séduisant. Son talent à la radio ou à la télévision me paraît fort supérieur à celui d'Alain Decaux. Son style est vif et personnel. Sa sincérité, qui ne ménage presque personne et qui l'expose beaucoup, ne fait aucun doute à mes yeux. Comme je préfère aussi un chrétien de gauche à un chrétien de droite, sa sensibilité à toute injustice sociale est pour moi très précieuse. Il n'est pas respectueux de nature — autre qualité — et il met une âpre obstination à dénoncer la fausse valeur, l'égoïsme camouflé, le consensus hypocrite des profiteurs.

Pour garder la tête froide, j'admettais facilement qu'il y a chez lui, en plus de tout cela, un malin plaisir à dénigrer ce que d'autres exaltent, une agressivité qui ne demande qu'à s'extérioriser, une partialité sans doute aussi de polémiste et de pamphlétaire. Le bilan, toutefois, m'avait toujours paru positif.

Reste que, jusqu'à présent, je me plaisais à l'entendre sans pouvoir vraiment le contrôler, n'étant spécialiste ni de Jeanne d'Arc ni de Napoléon ni de Benjamin Constant ni de tant d'autres.

*L'Affaire Jésus*¹ vient à point, puisque c'est un domaine qui m'est un peu plus familier.

J'ai lu ce livre avec plaisir et irritation à la fois, mais je vais essayer d'en parler sans amour et sans haine. L'effort en vaut la peine: un auteur qui ne laisse personne indifférent nous invite à pénétrer dans son intimité mentale, en une sorte de bilan qui révèle aussi bien sa manière de travailler que sa façon de penser. C'est une aubaine dont il serait sot de ne pas profiter.

*
**

¹ Paris, Seuil, 1982.

Henri Guillemin se veut catholique, *malgré tout*, comme Jeanne d'Arc, comme Pascal, comme tant de grands cœurs persécutés par l'Eglise et qui ont choisi de ne pas rompre, parce que

« trahissant et retrahissant la Parole qu'elle avait mission de répandre, l'Intitution, en même temps, conservait intacte cette Parole qui la condamnait »².

J'avoue comprendre fort mal. L'Institution, l'Eglise catholique, serait-elle donc seule à avoir conservé la Parole? Son exégèse — obligatoire à ses yeux — laisse-t-elle la Parole intacte? Et le protestantisme, si curieusement absent de ce livre³? Luther? Calvin? Pratiquement pas de trace. On aurait pourtant aimé qu'Henri Guillemin s'explique substantiellement, à propos de Luther notamment, ne serait-ce qu'en raison d'affinités de tempérament.

Faudrait-il passer absolument par une institution pour atteindre la Parole? Ce n'est pas ce que ce livre donnerait à penser mais, si c'est le cas aux yeux de l'auteur, il faut le dire et préciser les rapports nécessaires entre les deux.

Certes, on peut être catholique et ne pas aimer la pourpre vaticane:

« Et que penser de ces défilés dans les cérémonies vaticanes, ce carnaval de chapeaux pointus, ces parades burlesques considérées sans doute comme opportunes pour l'hypnose des simples; spectacles devant lesquels le chrétien sincère hésite entre la gêne, la tristesse, la colère et l'humour »⁴

ou les déplacements de Jean-Paul II:

« Dirai-je — mais oui, je le dis — que j'en suis mal édifié. Cette quête des applaudissements, ces manifestations spectaculaires ont si peu de rapport avec ce que peut être la propagation réelle du christianisme d'esprit à esprit, de cœur à cœur, dans le silence et le secret. Me griffe, me blesse l'ambiguïté d'une démarche où l'apôtre est en même temps chef d'Etat... »⁵.

On savait bien qu'Henri Guillemin n'était pas André Frossard! Passe encore pour la sexualité:

« Et que dire de ces encycliques comme *Humani Generis*, où demeure sous-jacente une conception périmée de l'univers et de l'homme, ou comme *Humanae vitae*, que sous-tend si visiblement l'idée — non chrétienne — d'une souillure entachant plus ou moins toute relation sexuelle? »⁶

² P. 135.

³ Allusions p. 74, n. et 135, dans ... une citation de Jaurès qui aurait pu inciter à quelque développement.

⁴ P. 127.

⁵ P. 122.

⁶ P. 127.

Beaucoup de catholiques pensent de même, se débrouillent individuellement et discrètement, quitte — hélas! — à maintenir la façade officielle quand ils forment une assemblée publique ou un parti politique. Mais le C.V.P.-P.S.C. n'est pas l'affaire d'Henri Guillemin.

Même le cardinal Suenens a souhaité un jour que l'Eglise réhabilite officiellement Galilée. Alors, s'il s'agit des horreurs du passé, Henri Guillemin peut laisser grincer sa plume, encore plus vive — à chacun son tempérament — que celle de Jean Delumeau⁷, puisqu'elle retrouve (inconsciemment?) des formules de Tertullien:

« Quoi de commun entre Ieschoua et les papes de la Renaissance? Quoi de commun? Mais le nom, malheureusement; car Alexandre VI comme Jules II se donnaient pour les représentants, les « vicaires », de Jésus-Christ. Ai-je besoin d'évoquer l'Inquisition, les carnages d'Indiens, les bûchers de Juifs? Et le pape Grégoire XIII, en 1572, qui chante le *Te Deum* en l'honneur de la Saint-Barthélémy et fait frapper une médaille commémorative... »⁸.

Des compromissions plus récentes sont loin d'être oubliées:

« Le représentant du Nazaréen — ce marginal, sans domicile fixe, ce subversif — est accueilli comme un prince, avec vingt et un coups de canon et ne voit pas d'inconvénient à passer en revue, au Brésil, des soldats dont il sait très bien ce qu'ils font, au service de l'Argent... »⁹.

« Navrants, ces propos du pape Jean-Paul II, lors de son voyage aux Philippines, saluant comme délégué de la nation un dictateur couvert de sang, et trouvant bon de conseiller à des foules affamées de ne point se laisser obséder par l'appétit des biens matériels. Une aubaine, ces recommandations, pour le terrorisme d'Etat »¹⁰.

Il n'y a là aussi qu'une — méritoire — indépendance de jugement, devenue assez fréquente chez certains catholiques. Toutefois, Henri Guillemin va plus loin. Si, comme Jean Delumeau, il souhaite — que dis-je? il exige — que l'Eglise demande pardon¹¹, il la voudrait aussi moins triomphaliste, plus modeste dans ses conversions toutes récentes:

« M'est pénible, également, cette façon qu'a le pape Jean-Paul II — sans l'ombre d'une papelardise, viril, et forçant la sympathie — de brandir intrépidement « *les droits de l'homme* », quand on sait à quel point l'Eglise les a piétinés »¹².

et en note, à la même page:

⁷ *Le christianisme va-t-il mourir?*, 2^e éd., Paris, Hachette, 1977.

⁸ P. 69.

⁹ P. 123.

¹⁰ P. 128.

¹¹ P. 125.

¹² P. 123.

« Et je ne m'évanouis pas de bonheur parce que le pape veut bien enfin (septembre 1981) admettre la légitimité de la grève. L'Eglise se traîne, avec une lente résignation, sur la route, qu'elle n'ouvrit certes pas, des nécessaires réformes sociales ».

Liquidons aussi le thomisme; il n'y a pas obligation pour un catholique d'être thomiste:

« ... je dois avouer que de très illustres agencements théologiques me paraissent d'une frivolité accablante. Souvenons-nous de Thomas lui-même, le docteur Thomas d'Aquin, saint Thomas qui tenait en piètre estime ses propres constructions; tout cela, disait-il, n'est guère que 'de la paille' (*palea*). Mais Léon XIII déclara le thomisme fondamental et insurpassable. D'où — écrivait Sullivan en connaissance de cause — ces générations de séminaristes à qui l'on fit obstinément 'manger de la paille' »¹³.

Admettons même encore une grosse hésitation sur la prière de demande — à l'heure où Jean-Paul II entend la réhabiliter¹⁴:

« Demander à Dieu telle chose qui ne dépend pas de nous, tel bienfait du sort, telle guérison par exemple... à ce sujet je reste indécis, hésitant, divisé, parfois *contre* tout à fait (Dieu ne sait-il pas ce qui nous est meilleur? Gare à la superstition et aux prestiges de la mythologie!) et parfois prêt au Oui! Oui! Merci!...

... Pour dix *ex-voto* dans les sanctuaires, des milliers, des millions de vœux formés en vain. Un océan de déconvenues. D'où le ton nouveau, inédit des apologistes: « *Humilité de Dieu* », « *Faiblesse* » de ce Tout-Puissant si démuni. Je n'aime pas ces volte-face et ces plaidoyers attendris qui succèdent à tant d'amplifications grandioses. J'aime en revanche ces longs silences que ménage, dans ses « offices », la liturgie de Taizé... »¹⁵.

Mais il y a plus grave. Au-delà du thomisme, c'est la théologie elle-même qui est visée. Toute déclaration dogmatique paraît au moins encombrante et superflue, même celles des quatre premiers conciles œcuméniques, bourrés d'intrigues et réunis sur l'ordre du pouvoir civil¹⁶. Etre catholique cependant, si on veut garder au terme quelque précision, c'est reconnaître l'autorité de l'Eglise, en plus de celle de l'Ecriture; c'est même reconnaître que l'Eglise est seule à pouvoir, grâce au Saint-Esprit, décider quelle est la vraie interprétation de l'Ecriture, et donc d'en tirer des formulations dogmatiques qui font partie intégrante de la foi. En dehors de ce principe fondamental, il n'y a plus de catholicisme possible.

¹³ Pp. 74-75.

¹⁴ « *N'ayez pas peur!* ». André Frossard dialogue avec Jean-Paul II, Paris, Laffont, 1982, p. 46.

¹⁵ Pp. 138 et 139.

¹⁶ P. 77, n.

Henri Guillemin s'oppose frontalement à la spécificité même du catholicisme, et il le fait le plus tranquillement du monde, comme s'il ne se rendait pas compte de l'abîme qu'il met ainsi entre l'Eglise catholique et lui :

« ... je vois mal en quoi ces sentences, principes et règles de foi édictés par des théologiens qui s'arrogent une autorité décisive, confirmée par le Prince, je vois mal en quoi les définitions qu'ils élaborent contribuent à la réalité de la vie chrétienne »¹⁷.

Et pour qu'on n'aille pas penser qu'il pourrait ne s'agir que d'une mauvaise humeur marginale, notre auteur s'attaque tout de suite après au dogme de la Trinité :

« Et je me persuade difficilement de l'importance que peut revêtir pour la vie intérieure — la seule où prend racine une foi sérieuse — l'obligation faite aux chrétiens d'articuler, sur la Trinité par exemple, des mots qui leur sont proprement inintelligibles. Un Dieu en trois personnes? Mais si « *persona* », en latin, a le sens précis de « *masque de théâtre* », le mot « *personne* » dans notre langue, implique destin individuel, aventure unique; et s'il est déjà dangereux de nous représenter Dieu comme une « *personne* » — Dieu n'est assurément pas une « *personne* » comme l'homme en est une — l'esprit s'effare à l'idée d'un seul être qui en réunirait trois (...) Je crains (...) que le mystère d'un Dieu triple ne compte parmi les regrettables compléments que les théologiens ont ajoutés à la Parole et à propos desquels un Tolstoï irrespectueux à l'excès disait de l'Eglise (russe) qu'elle *fait infailliblement des athées* »¹⁸.

Ensuite, c'est le cœur même du christianisme traditionnel qui va y passer: le péché originel et son pendant, la rédemption. Henri Guillemin a beau détester cordialement Voltaire¹⁹, il trouve ici de savoureux accents voltairiens, lesquels, il est vrai, paraîtront blasphématoires à la majorité, non pas des catholiques, mais des chrétiens :

« Ce crime, aux conséquences incalculables, du premier couple humain, et que Jésus-Christ serait venu 'racheter', nulle part, je dis bien nulle part, il n'en est question dans les Evangiles²⁰. Mais poursuivons: l'humanité, en la personne d'Adam, avait 'offensé' Dieu, lequel, implacable, attend et exige une réparation. Plusieurs millénaires s'écouleront; la race humaine demeure en situation de réprouvée. Soudain, le maître inflexible se ravise. Pour '*apaiser son courroux*', il lui fait du sang et cette expiation qu'assurera un supplice, il en confie le rôle à son propre fils; à cet effet, *'l'éternel célibataire des mondes'*

¹⁷ P. 77.

¹⁸ Pp. 77-78.

¹⁹ Cf. l'annexe à la présente étude.

²⁰ Seulement, en bon avocat, H. Guillemin oublie que les évangiles ne sont pas toute l'Écriture, que les épîtres de Paul font partie, au même titre, du Nouveau Testament.

(comme dit le *Génie du christianisme*) prend femme par l'entremise de cet Esprit-Saint qui est un des trois lui-même; l'Esprit-Saint reçoit mission d'engendrer dans les entrailles d'une vierge — qui restera telle — un enfant miraculeux; car seule une victime parfaite, c'est-à-dire divine, pouvait racheter *'l'infini de la dette'*. Ce fils, comme il était prévu dans le plan de Jahvé, va être tué par les hommes, si bien qu'à leur première faute, d'indiscipline, ils en ajoutent une autre, d'une autre ampleur: un meurtre. Qu'importe, ils sont 'sauvés' grâce à la substitution héroïque d'un innocent prenant sur lui la culpabilité générale. Le prix du *'rachat'* devait, inexorablement, être versé à ce dieu comptable et impardonnant. Il l'a été. Tout est rentré dans l'ordre avec ce sang répandu. L'affaire est close et les cieus sont rouverts à la postérité d'Adam... »²¹.

La conclusion de ce développement est plus sereine, mais sans ambiguïté:

« Le Christ n'est pas venu pour mourir, mais pour dire et pour attester. Idée qui n'a pas encore fait — refait²² — son chemin et que l'Institution semble peu prête à accueillir²³. Subsiste là, toujours, pour d'innombrables esprits légitimement rétifs, l'impossibilité de croire à une rédemption-rachat »²⁴.

Henri Guillemin pressent si bien que son cas est pendable qu'il cherche avidement des garants au-dessus de tout soupçon et, bien sûr, dans la crise actuelle des théologies, catholique comprise, ce fouineur en trouve, peu, il est vrai, qu'il tire à lui trop complaisamment. Mais un ballon d'essai n'est pas une doctrine consacrée, une hirondelle ne fait pas le printemps, surtout dans l'automne nostalgique de Jean-Paul II. Claude Tresmontant a beau avoir été un « fidèle insoupçonnable »²⁵: ses *Problèmes du christianisme* contiennent des écarts saisissants où précisément H. Guillemin cherche appui, mais qui n'en sont pas catholiques pour autant. Pas plus que l'orthodoxie, sans faille jusque là, de Giovanni Papini n'apporte de garantie à son livre sur le Diable.

H. Guillemin n'est pas beaucoup plus catholique en matière d'exégèse et chaque cas serait ici un bon point pour l'esprit critique.

²¹ Pp. 79-80.

²² Cette christologie, de type sapiential, joue un rôle indéniable, parmi d'autres, aux origines du christianisme et même plus tard (cf. mon *Christianisme et Philosophie, Etudes sur Justin et les apologies du 2^e siècle*, Bruxelles, U.L.B., Fac. Lettres, LII, 1973, ch. II), mais elle a été vite dépassée par les majorations de « l'orthodoxie ».

²³ Litote savoureuse dans sa naïveté: peut-on demander à l'Institution de saborder le paulinisme?

²⁴ P. 82.

²⁵ P. 132.

Il écrit, p. 39, au milieu d'une foule d'autres remarques très saines :

« Et d'où peut bien venir le récit de ce qui se passe entre le Fils et le Père dans la nuit de Gethsémani (l'effroi du Christ, sa supplique, et son acceptation : toutes choses dont Jean ne dit mot) attendu que l'épisode fut sans témoin? »

Mais voyons, cela vient de l'inspiration du Saint-Esprit, Monsieur Guillemain, inspiration que vous perdez la plupart du temps de vue, alors que vous seriez tout disposé à croire à la parapsychologie²⁶ ! Et si Jean ne parle pas de cet épisode, ce n'est pas par objectivité historique, comme il vous plairait de le croire, c'est parce que la scène lui paraît incompatible avec la grandeur du personnage, Jean attestant une considérable *majoration christologique* par rapport aux synoptiques.

H. Guillemain n'aime guère le paulinisme, doctrine, s'il en est, de la passion-rédemption. Il utilise cependant les lettres de Paul, mais pour prouver

« qu'entre 50 et 63 (les lettres de Paul s'échelonnent entre ces deux dates), le thème de la conception virginale tel qu'il figure en Matthieu et en Luc restait inconnu de Paul »²⁷.

Il n'aime pas davantage, on le sent bien, la mariolâtrie catholique. Tout ce qu'il écrit sur le rôle de Marie dans les évangiles, « sur une certaine — et pénible — rudesse de la part de son fils »²⁸, sur les frères et les sœurs de Jésus pourrait provenir — et ce n'est pas moi qui m'en plaindrais — de Charles Guignebert.

Alors que les spécialistes catholiques, et aussi pas mal de protestants, préfèrent suivre Jean plutôt que les synoptiques sur la durée de la vie publique de Jésus, nettement plus longue chez Jean, H. Guillemain fait cette remarque intéressante :

« Si la première communauté chrétienne avait pu se prévaloir d'une plus longue présence de Jésus, elle n'y eût pas manqué. Il n'est donc pas imprudent de supposer que la vie publique de Jésus s'accomplit en quelque douze mois, peut-être un peu plus, peut-être un peu moins »²⁹.

Et puis, tout simplement, Jésus a pu se tromper, *horresco referens* :

« Avec beaucoup de ses contemporains, Ieschoua crut à l'imminence de la fin du monde. Homme et vraiment homme, il n'était donc pas à l'abri de l'erreur. La *Revue biblique*, gênée, avoue *l'extrême difficulté*

²⁶ Cf. *infra*, p. 149, n. 51.

²⁷ P. 42.

²⁸ P. 43.

²⁹ P. 46.

du sujet ; c'est en vain que l'on s'évertue à nous persuader que Jésus annonçait seulement la destruction de Jérusalem qui eut lieu en 70 ; Matthieu est clair à souhait : 'Le soleil s'obscurcira, la lune perdra son éclat, les étoiles tomberont du ciel [...]. Cette génération ne passera pas avant que tout cela ne soit arrivé' (Mt. 24, 29 et 36). Et 'cela' n'arriva point »³⁰.

Enfin, tout ce qu'H. Guillemin écrit, p. 105 sqq. sur le « commandement d'amour », en psychologue et en philosophe cette fois, est très juste et va à contre-courant aussi, sans prétendre pour autant évacuer l'amour de la doctrine chrétienne³¹.

Catholique, Henri Guillemin ? Les gens ne sont pas nécessairement ce qu'ils croient être ou ce qu'ils veulent être. Un catholique qui se donne le droit d'envoyer promener, quand il le juge bon, le dogme, la tradition, le magistère, l'Institution... s'accroche à un terme qu'il a vidé de son sens. Ce qui précède montre suffisamment qu'Henri Guillemin est tout au plus un protestant très libéral... qui s'ignore.

*
**

Mais au fond, en quoi H. Guillemin est-il chrétien, à quoi et pour-quoi croit-il ?

« La grande révélation-divulgation qu'apportait le Nazaréen »³¹ lui paraît être cette formule de Luc « Le royaume de Dieu est en vous » (17, 21), formule qui ne réapparaît, avec une « addition », que dans le *logion 2* de l'*Évangile de Thomas* : « Mais le Royaume est au dedans de vous et il est au dehors de vous ! »³². On peut dire qu'H. Guillemin réduirait avec plaisir tout le Nouveau Testament à ces « sept mots » qui ne sont que chez Luc et dont il défend avec âpreté la traduction peut-être la plus normale, mais très dangereuse, car se laissant trop facilement interpréter de travers. La Bible œcuménique aussi traduit « ... parmi vous » et Charles Perrot, qui avoue la difficulté, est singulièrement malmené par H. Guillemin :

« Ch. Perrot qui prétend cet '*entos*' '*difficile à traduire*', ne cache pas la raison du refus qu'il oppose à la traduction, normale et honnête de '*entos*' en '*au dedans*' et déclare avec candeur ('cynisme' serait inconvenant) que traduire '*entos humôn*' par '*au dedans de vous*' risque d'*égarer le lecteur dans quelque religion, de type intimiste ou mystique* »³³.

³⁰ Pp. 51-52.

³¹ P. 97.

³² Trad. J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, t. II, 1959, p. 89.

³³ P. 98.

« Dieu au dedans de nous » (p. 99) voilà le catéchisme d'H. Guillemain. Pourtant, si on est historien, il est clair qu'une phrase difficile doit s'interpréter en fonction du contexte, au sens plus ou moins large du terme. Il y a dans les évangiles quantité d'autres affirmations sur le royaume de Dieu: ne faudrait-il pas en tenir compte? Et plus largement, des croyances eschatologiques de Luc et de ses sources? Et si on est catholique, en quoi toutes ces autres déclarations seraient-elles moins inspirées que Luc, 17, 21? Luc lui-même écrit aussi: « Le royaume de Dieu est à vous » (6, 20) et « Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre » (11,20).

Il faudrait, pour saisir la pensée de Luc, étudier les paraboles du Royaume. Il y a toute une littérature sur ce point, en français notamment la traduction du livre de J. Jérémias³⁴, mais H. Guillemain, en dépit de toute méthode et de toute prudence, se précipite sur le sens qui lui convient d'une formule isolée, sans se demander non plus si le mot auquel il tient a des chances d'être plus historique que tous ses concurrents³⁵. C'est prendre ses désirs pour des réalités.

On s'aperçoit aussi que, pour H. Guillemain, ce Dieu en nous ne le conduit guère au mysticisme, mais bien à la morale, par le biais de l'étymologie:

« L'Eglise catholique, c'est la communauté universelle des hommes de bonne volonté³⁶, de ceux qui, au moins un peu, au moins de temps à autre, ne pensent pas exclusivement au plaisir et à leur compte en banque, ceux qui, parfois au moins, songent à autrui, à la justice, à la bonté »³⁷.

Identifier la religion à la morale ne me gêne personnellement en rien, mais pour un croyant, il y a là sûrement une réduction qui risque de paraître plus radicale que toute démythologisation bultmanienne.

Le danger n'est d'ailleurs pas seulement de projeter chez Luc une religion à soi, laquelle ne cadre manifestement pas avec l'ensemble

³⁴ *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy, 1962.

³⁵ Cf. H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris-Genève, 1969, p. 127: « La signification peut être a) en vous; b) au milieu de vous; c) il est entre vos mains (lorsqu'il viendra). Là non plus, on ne peut rien affirmer parce que nous n'avons pas la rédaction originelle du mot ».

³⁶ Cette formule paraît certainement évangélique à beaucoup de gens, mais elle ne repose que sur un contre-sens, aujourd'hui bien dissipé. C'est la Vulgate latine qui a traduit Luc 2, 14 par: « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté », alors que le vrai sens, presque opposé, est « Paix sur la terre aux hommes qu'il (= Dieu) aime » (traduction de la Bible de Jérusalem, p. 1355).

³⁷ P. 143.

du troisième évangile. Pour le chrétien, le danger — non aperçu par H. Guillemin — serait de présenter comme révélation de Jésus une idée qui, si elle a quelque originalité par rapport au judaïsme, n'en aurait aucune par rapport à la pensée grecque...

Car, dans ce cas, Jésus n'aurait dit à sa manière que ce que les Grecs affirmaient à la leur depuis des siècles.

Dès l'orphisme et le pythagorisme, la conviction, que dis-je? la foi, existe d'un élément divin en l'homme. Pindare est pour nous le premier témoin :

« Nous mortels, avons quelque ressemblance soit par la force de notre esprit, soit par notre nature, avec les immortels... »³⁸.

C'est au point que Werner Jaeger, dans *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*³⁹, a intitulé un chapitre *La doctrine de la divinité de l'âme*. Le socratisme et le platonisme sont remplis de ce thème, que le néoplatonisme explicitera à l'infini. La formule même « dieu intérieur » se trouve dans les *Ennéades*, mais bien auparavant dans le *Songe de Scipion* de Cicéron. Je peux passer très vite, non sans recommander à H. Guillemin de lire le livre de Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*⁴⁰.

Au fond, H. Guillemin ne fait pas encore assez de citations. En voici une en tout cas qui lui aurait donné à penser. Plotin, sur son lit de mort, déclare, selon son disciple Porphyre: « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'Univers »⁴¹.

L'hellénisme, il faut le remarquer, est complètement étranger à l'horizon de *L'Affaire Jésus* et, comme on le voit, c'est un grand risque. H. Guillemin aura bonne mine de prétendre découvrir le noyau précieux du christianisme dans une idée banale de la pensée grecque et pour le surplus, inexistante dans le judaïsme. C'est le genre de mésaventure qui peut survenir quand on se croit original dans un domaine qu'on ne maîtrise pas assez.

Pas plus que la plupart des théologiens, H. Guillemin ne songe jamais aux Grecs. Par exemple, il est tout fier d'écrire :

« A Qumrân, l'intolérance est la règle et les '*filis des ténèbres*', les ennemis de la pure doctrine, sont maudits, haïs, alors que Jésus dit, pour sa

³⁸ *Némécnes*, VI, 4.

³⁹ Paris, Cerf, 1966.

⁴⁰ Paris, Les Belles Lettres, 1971.

⁴¹ Trad. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, vol. I, p. 2. A noter que la tradition manuscrite est partagée entre les variantes « divin » et « dieu », objet de grosses discussions.

part: 'Aimez vos ennemis. Faites du bien à ceux qui vous haïssent' (Lc 6, 27) »⁴².

Tout d'abord, il y a ennemi et ennemi. En Luc, il s'agit d'ennemis privés, mais le Nouveau Testament atteste que, lorsqu'il s'agit d'ennemis de religion, le *furor theologicus* retrouve facilement les accents de Qumrân ou simplement de l'Ancien Testament.

Ensuite, l'amour des ennemis est prêché en Grèce bien avant notre ère. J'ai pu montrer très facilement que *tous* les préceptes d'amour traditionnellement affirmés spécifiques du christianisme sont recommandés des siècles auparavant chez des philosophes grecs⁴³.

H. Guillemin a peut-être senti obscurément qu'il avait peu à dire sur la « grande révélation » de Jésus. En tout cas, le chapitre III, « *Et moi, je vous dis...* », où on s'attendrait à la voir approfondie longuement, est plutôt un fourre-tout — et un centon — où il est relativement peu question de Jésus lui-même. Mais c'est là que l'auteur nous livre sa métaphysique, ses raisons de croire « qu'il y a quelque chose ».

C'est à mes yeux un cocktail anti-Monod de considérations pascalisantes, bergsonisantes, teilhardisantes, au terme desquelles il est décidé d'une « force créatrice, organisatrice et directrice qu'il n'est pas défendu d'appeler Dieu »⁴⁴.

Je ne vais pas m'engager dans ce débat, marginal pour notre propos d'aujourd'hui. Relevons malgré tout quelques points intéressants.

Je constate qu'II. Guillemin invoque quantité de citations prestigieuses, ou jugées telles, qui appuient sa thèse et quantité d'autres, jugées minables, d'adversaires. Comme discours d'avocat, c'est brillant, mais cela ne va pas plus loin. Nulle part, il ne confronte sérieusement sa pensée à celle de l'athéisme ou de l'agnosticisme contemporains. Jacques Monod n'est pas pris au sérieux, n'est guère compris, sa « téléonomie » étant ramenée trop simplement à la finalité⁴⁵.

II. Guillemin n'est pas rationaliste et il dit très bien pourquoi : citant cette fois Garaudy, il pense que « la raison n'est pas la forme

⁴² Pp. 55-56.

⁴³ Cf. « La spécificité de la morale chrétienne », *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 6, 1975-76.

⁴⁴ P. 94.

⁴⁵ P. 92.

la plus haute de la connaissance »⁴⁶. Le rationaliste, c'est vrai, pense au contraire que la raison est notre *seule* faculté de connaissance. Libre à d'autres de donner à *connaissance* le sens de *sentiment* et vice-versa, pour faire une « connaissance du cœur », ou le sens de *fusion* (?), pour faire une « connaissance par contrat », qui est la formule préférée d'Henri Guillemin⁴⁷. C'est à mes yeux tout confondre. Il est cependant vain de vouloir mettre François Jacob de ce côté, en citant cette réflexion :

« la musique et la poésie disent des choses extrêmement profondes, mais parfaitement intraduisibles dans le langage scientifique »⁴⁸.

Dire n'est pas connaître.

Plus grave: H. Guillemin considère que l'engagement (J. Monod), la notion de devoir, de morale (Jankélévitch), d'espérance (E. Bloch) et même de tâche, de mandat, d'obligation (Sartre!) font la preuve d'une « connaissance intuitive », de la présence d'une « convocation irrésistible »⁴⁹, qui, on le devine, correspond de quelque façon au Dieu en nous. A ses yeux, tous ces bons esprits flottent dans la contradiction, pour ne pas dire plus. C'est pourtant une vieillerie bien éculée de croire que sans religion, sans surnaturel, il ne peut y avoir de morale. Je ne vais pas reprocher à Henri Guillemin de n'avoir pas lu Eugène Dupréel, mais un esprit parfois critique comme le sien pourrait entrevoir que le fait social, si on le prend dans sa complexité, suffit à expliquer le fait moral.

Autre raisonnement acrobatique:

« De même que l'existence dans notre corps d'un système respiratoire ne s'y trouve (*sic*) que *parce qu'il y a* un air à respirer, de même cette '*aspiration*' dont les témoignages sont partout, *prouve* qu'y correspond une réalité: car on ne saurait désirer *que* ce dont on a déjà un commencement de possession »⁵⁰.

J'ai écrit plus haut qu'H. Guillemin prend ses désirs pour des réalités. Il me répond au fond ici que dès qu'il y a désir, étayé par le consensus universel (« dont les témoignages sont partout »), il y a réalité ! Tout le monde (admettons!) désire la survie, donc la survie existe. Plus haut, il disait pour ainsi dire: les premiers disciples étaient certains de la résurrection, donc le Christ est ressuscité. On aurait l'intention de présenter une caricature sanglante du fameux

⁴⁶ P. 95.

⁴⁷ P. 100.

⁴⁸ P. 95.

⁴⁹ P. 97.

⁵⁰ P. 99.

argument ontologique qu'on ne s'y prendrait pas autrement. La certitude qu'il a de posséder une connaissance par contact empêche H. Guillemin d'utiliser plus sérieusement sa raison.

Je note enfin qu'à deux reprises, H. Guillemin marque clairement son espoir de voir la parapsychologie confirmer son appétit de surnature⁵¹. Bergson caressait le même rêve. J'ai personnellement regardé d'assez près ce qui concerne les prétentions scientifiques de la parapsychologie. Le bilan que j'en puis faire est négatif: quand il n'y a pas imposture (et c'est fréquent), il y a illusion.

A quoi servent d'ailleurs ces élucubrations puisque, avec sa « force organisatrice », H. Guillemin se casse le nez sur l'insoluble problème du mal, qu'il n'essaie d'ailleurs pas du tout de minimiser, comme Jean-Paul II⁵², et dont il parle avec une force admirable?

*
**

Il nous faut voir, pour terminer, comment H. Guillemin se tire de l'affaire Jésus en tant qu'historien.

Il faudra tenir compte, à sa décharge, du fait qu'il n'est pas un helléniste spécialisé dans les origines du christianisme.

Il est tout de même historien; il a lu et médité énormément d'études sur la question⁵³. Bien plus, son premier chapitre *Le Nazaréen* se veut essentiellement historique. Il vaut la peine de voir ce que tout cela donne.

H. Guillemin se réfère spécialement, pour son information et ses jugements, à la *Revue Biblique*, curieusement citée comme s'il s'agissait d'un auteur, et au livre de Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*⁵⁴. Puisqu'il fallait bien se laisser guider par un spécialiste catholique, notre auteur ne pouvait guère mieux tomber ou mieux choisir⁵⁵. Mais, déjà ici, le lecteur a le droit de s'étonner en lisant:

« Ch. Perrot, professeur d'exégèse et de théologie du Nouveau Testament à l'Institut Catholique de Paris, n'est exposé à aucune censure, tant son travail est conduit dans un esprit de stricte fidélité doctrinale »⁵⁶.

⁵¹ Pp. 82 sqq. et 137.

⁵² *O.L.*, pp. 118 sqq.

⁵³ P. 15.

⁵⁴ Desclée, Coll. Jésus et Jésus-Christ, 11, 1979.

⁵⁵ Le silence est total sur des ouvrages aussi accessibles, mais plus traditionnels, de Xavier Léon-Dufour.

⁵⁶ P. 16.

et suivent deux remarques qui sont de réels procès d'intention. Je veux bien croire que Ch. Perrot est d'une stricte fidélité doctrinale, mais ce n'est pas ce livre qui peut en apporter la preuve. Le propos délibéré de l'auteur y est, au contraire, de traiter *quelques* problèmes concernant Jésus en pur historien, en laissant clairement la foi de côté. C'est ce qui fait le prix de l'ouvrage, mais H. Guillemin ne semble pas s'en apercevoir, fort préoccupé qu'il est de s'entourer de garanties chimériques d'orthodoxie, tout en déblatérant hors de propos contre son garant ⁵⁷.

Par une coquetterie comique — s'agirait-il d'impressionner le lecteur ordinaire? — H. Guillemin n'écrit pas comme tout le monde Jésus-Christ, pas souvent en tout cas; il préfère décalquer le grec en français. Malheureusement, il paraît bien brouillé avec le grec, puisqu'il écrit *Iezos Krestos*, alors que le seul décalque admissible est *Iésous Christos*. Et comme « Krestos » revient dans tout l'ouvrage, c'est un chardon obstiné dans un champ de seigle. Plus loin, à propos d'une déclaration de Chouraqi ⁵⁸, le grec *théos* est présenté comme un « lointain dérivé de Zeus ». Ces aspérités grecques n'auraient même pas épaté Bélise.

Beaucoup de détails révèlent qu'H. Guillemin, malgré ses lectures, n'est pas vraiment au fait.

Il écrit des quatre évangiles :

« Ces quatre textes, depuis le IV^e siècle environ (dès le III^e peut-être), portent l'épithète de '*canoniques*', ce qui signifie: reconnus, en droit, comme les seuls valables pour la communauté chrétienne » ⁵⁹.

Ce n'est pas l'épithète « canonique » qui compte en cette affaire, c'est que ces évangiles ont été reconnus inspirés, sont entrés dans le Nouveau Testament, et cela, dès la fin du II^e siècle, dès les années 180.

Tout de suite après :

« Il en existait d'autres, qui furent réputés '*apocryphes*', en raison surtout de leurs excès dans le 'merveilleux' » ⁶⁰.

Le merveilleux n'est une caractéristique que des apocryphes les plus tardifs. Pour les autres, beaucoup plus importants, ce qui les a écartés est leur tendance gnostique, en tout cas hétérodoxe.

⁵⁷ H. Guillemin souffle le chaud et le froid sur Renan aussi, à la page 23, si bien que le haut de la page est peu compatible avec le bas.

⁵⁸ P. 141.

⁵⁹ P. 26.

⁶⁰ *Ibid.*

Continuons :

« Que les *'canoniques'* aient bien pour auteurs ceux qu'on leur assigne, on ne saurait l'affirmer. Il se peut qu'ils aient été d'abord, tous les quatre, anonymes. Mais Renan a fait observer que les noms de Marc et de Luc, personnages secondaires et qui ne faisaient point partie des Douze (comme Matthieu et Jean) n'ajoutaient guère à la crédibilité des textes placés sous leur égide et qu'en conséquence il est vraisemblable que les deux récits sont bien, effectivement et dans l'ensemble, l'un (Marc) du compagnon et interprète de Pierre, à Rome, l'autre (Luc) de ce médecin que Paul emmena avec lui dans une partie de ses voyages »⁶¹.

Etrange raisonnement⁶², où l'on prend encore ses désirs pour des réalités ! Du fait que Marc et Luc ne font pas partie des Douze, on peut certes inférer que ces noms sont bien ceux des auteurs. Mais c'est un saut périlleux dans l'abîme d'en inférer qu'il s'agirait du Marc interprète de Pierre et du médecin Luc que Paul a emmené avec lui. Pour des raisons d'une force redoutable qu'H. Guillemin n'effleure même pas : il est exclu que « Marc » ait été un proche de Pierre, notamment parce que son évangile n'est pas du tout « pétrien » ; c'est même là que Pierre joue le rôle le plus discret. Il est tout aussi exclu que Luc ait été compagnon de Paul, notamment parce qu'il contredit les données essentielles des lettres de Paul... H. Guillemin ne semble même pas se douter de la façon dont les problèmes cruciaux se posent.

On pourrait croire, à certaines déclarations, qu'il est très au fait de la *Formgeschichte* et de la *Redaktionsgeschichte*, mais un détail, ici aussi, révèle le contraire :

« Les connaissances linguistiques, dont les progrès ont été, depuis Renan, considérables, permettent de distinguer, dans les évangiles, des étapes rédactionnelles successives »⁶³.

Les connaissances linguistiques ne jouent qu'un rôle bien modeste dans cette question : les couches rédactionnelles sont détectables es-

⁶¹ Pp. 26-27.

⁶² On voit qu'H. Guillemin invoque Renan quand cela l'arrange. Le procédé peut paraître habile, mais ne va pas très loin. En un bon siècle, les origines chrétiennes ont connu tant d'approfondissements et de bouleversements que Renan, malgré tous ses mérites, ne peut plus servir de garant. On comprend qu'un littéraire spécialiste du XIX^e siècle invoque Renan, mais si on veut s'instruire très sérieusement sur les origines du christianisme, il y faut des lectures plus contemporaines, très souvent étrangères, dont les auteurs seront, notamment, H. CONZELMANN, Ph. VIEHAUER, H. KÖSTER, ..., avec, en toile de fond, R. BULTMANN, largement accessible, lui, en français grâce aux traductions, au Seuil, d'A. MALET.

⁶³ P. 30, n.

sentiellement par la comparaison des textes, l'analyse littéraire des genres, la philologie.

P. 41: « Sa naissance à Bethléem reste douteuse ». Non, la naissance à Bethléem est hors de question. Jésus est de Nazareth; « Bethléem » est introduit seulement dans une couche postérieure de la tradition, pour harmoniser la naissance de Jésus avec le mythe messianique de l'origine davidique.

Et comment concilier « *Fils de Dieu* en plénitude », p. 48, avec les pages 102-103, extrêmement — et sainement — restrictives sur ce même point ?

On ne peut échapper à l'impression que, même sur un thème aussi capital pour lui, H. Guillemin travaille vite, avec une information qui reste souvent en surface, qu'il plaide à coup de citations, sans avoir eu la patience d'aller au fond des choses. Sans doute parce que — et il ne s'en cache pas — sa religion était faite. J'espère pour lui que les autres dossiers auxquels il s'est attaqué sont mieux construits, plus solides que celui-ci, mais il m'est plus difficile, désormais, de le croire. Il me faut bien en convenir: j'ai été trop séduit par un tempérament et, du fait même, pas assez sensible à des travers sérieux qu'on me signalait parfois.



Henri Guillemin nous a fait, à Jean Hadot et à moi, l'honneur de nous citer dans une note⁶⁴: il s'agit de nos interventions à l'Union Rationaliste, publiées dans *Raison Présente*⁶⁵ et dirigées contre la thèse mythiste. Il choisit de s'en référer à nous comme « peu suspects de complaisance à l'égard de l'exégèse chrétienne ». C'est de bonne guerre.

Je peux très facilement lui rendre la pareille. *L'Affaire Jésus* est une excellente lecture pour des incroyants. C'est un livre bourré de réflexions très critiques à l'égard de l'Eglise, de la théologie, de Jésus lui-même, réflexions venant d'un esprit peu suspect de complaisance pour le rationalisme.

Quant au reste, sur quoi Henri Guillemin fonde sa résolution de croire, c'est si banal, si superficiel, si confus, que cela ne peut impressionner que ceux qui, d'avance, ont choisi de croire...

Robert JOLY

⁶⁴ P. 21.

⁶⁵ « Le problème de Jésus », *Raison Présente*, 11 et 12, 1969.

ANNEXE

LE CAS DE VOLTAIRE

P. 11-13, H. Guillemin accuse Voltaire de féliciter Catherine II de mener les catholiques polonais par le fer et par le feu et de conseiller aux gouvernants de Genève la peine de mort contre Jean-Jacques Rousseau.

Pour en avoir le cœur net, j'ai demandé à mon collègue et ami Roland MORTIER, un éminent spécialiste mondialement connu, s'il consentait à réagir à cette page venimeuse. Il l'a fait avec un empressement, une clarté et une précision également admirables. Je l'en remercie mille fois.

Voici donc, intégralement, la mise au point du professeur Roland MORTIER :

« La tactique de Guillemin est toujours la même :

- 1) extraire des bouts de phrase de leur contexte ;
- 2) les replacer dans un développement qui en gauchit le sens ou qui le durcit ;
- 3) ignorer tranquillement la situation historique où ces textes s'insèrent ;
- 4) les amalgamer, habilement, comme les pièces d'un jeu de construction ;
- 5) ignorer sereinement d'autres énoncés qui les redressent ou les corrigent ;
- 6) ne tenir aucun compte de ce que toute la critique a pu dire d'un texte (p. ex. pp. 12-13 le résumé scandaleux, presque risible, du sens fondamental de *Candide*).

L'habileté de Guillemin, qui confine à la perfidie, consiste surtout à monter en épingle des citations devenues particulièrement choquantes aujourd'hui.

J'en viens donc aux deux citations de la p. 12.

1) A propos de la Pologne (sujet traité dans un esprit assez « guilleminien » dans la thèse d'A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951, pp. 109-114).

Il est exact que Voltaire, mal disposé à l'égard des catholiques polonais, dont l'intolérance envers les « dissidents » le choque, soutient la politique étrangère de Catherine II, comme le font d'ail-

leurs quasi tous les autres « philosophes ». Ceux-ci verront clair un peu tard (le cas de Diderot est éloquent, voir les textes politiques sur la Russie découverts et édités par Paul Vernière). Voltaire écrira alors :

« Je fus attrapé comme un sot quand je crus bonnement, avant la guerre des Turcs, que l'impératrice de Russie s'entendait avec le roi de Pologne pour faire rendre justice aux dissidents et pour établir seulement la liberté de conscience ».

En fait, Voltaire est obsédé, à cette époque, par la politique anti-turque de la Russie. Il y voit un triomphe de l'Occident et surtout l'annonce d'une renaissance de la Grèce libre. D'où ce cri :

« J'avais toujours mon Moustapha en tête; ma chimère sur les frontières de ma Suisse, était que, grâce à mon héroïne, il n'y eût plus de Turcs en Turquie ».

Voltaire a pu se tromper, mais il a eu le courage de l'avouer et s'il a pu être assez peu clairvoyant en politique, il n'a jamais pensé bassement. Le mirage russe a joué des tours bien plus pendables à de grands écrivains d'aujourd'hui... et d'hier!

2) La fameuse « dénonciation » de Rousseau, dans le *Sentiment des Citoyens* (1764).

Cette pièce s'inscrit dans la violente polémique suscitée à Genève par les *Lettres de la Montagne*, qui touchent à la fois à la religion (l'*Emile* vient d'être condamné par l'archevêque de Paris, Chr. de Beaumont, ne l'oublions pas) et aux institutions locales.

Voltaire, selon un procédé qui lui est coutumier (et qu'on peut juger regrettable), s'identifie avec les réactions des pasteurs, indignés des audaces de Jean-Jacques. D'où le début :

« On a pitié d'un fou; mais quand la démente devient fureur, on le lie. La tolérance, qui est une vertu, devient alors un vice ».

et la fin (un peu remodelée par Guillemin) :

« Mais il faut lui apprendre que si on châtie légèrement un romancier impie, on punit *capitalment* un vil séditieux ».

Je serais, pour ma part, beaucoup plus gêné par le procédé voltairien, qui consiste à se faire ici le défenseur de l'Évangile contre l'impie Rousseau (mais il est vrai que ce sont des pasteurs qui sont censés prendre la plume).

L'important est de voir comment Jean-Jacques a réagi. Ses notes conservées repoussent les insinuations lancées contre sa personne (maladie, concubine, enfants abandonnés) et les idées de subversion qu'on lui attribue, mais il ne dit nulle part que l'auteur de cette

lettre voulait sa mort. Voltaire ne l'a d'ailleurs jamais demandée ni souhaitée et il faut de la mauvaise foi pour le suggérer. Il voulait que Rousseau fût exilé de Genève, ce qui arrivera au début de l'année suivante (1765).

On peut déplorer la violence de Voltaire, comme ailleurs celle de Diderot. Mais M. Guillemin devrait se souvenir que c'est en 1764-1766 que se déroule l'affaire du chevalier de La Barre, qui s'achèvera sur le supplice atroce de cet adolescent contestataire. Les conflits idéologiques du XVIII^e siècle doivent être vus dans leur éclairage réel, qui était cruel et sanglant. De même, Voltaire est persuadé que Rousseau a attiré les foudres du pouvoir sur Helvétius, qui sera vilipendé, humilié et réduit au silence après *De l'Esprit*.

En gommant tout cela, on trahit la vérité historique, mais l'objectif de M. Guillemin n'est pas de rétablir le vrai, dans ses nuances et dans ses contradictions. Il est de frapper fort, comme tant de pamphlétaires catholiques, du Père Garasse et de l'abbé Barruel à Louis Veuillot, et bien au-delà ».

L'homme du XXI^e siècle sera-t-il encore religieux? (*)

« Dieu est mort », ce cri de Nietzsche retentit pour la première fois en 1882 dans le paragraphe n° 125 du *Gai Savoir*. Quatre ans plus tard, le philosophe complétant son œuvre par un cinquième livre y précisait: « Le plus important des événements récents — le fait que « Dieu soit mort », que la foi dans le Dieu chrétien ne soit plus digne de foi — commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres ». Qu'il s'agisse ou non d'une manifestation de témérité prométhéenne à l'encontre de ce qui lui apparaissait comme une limite insupportable de l'homme, cette proclamation s'intégrait parfaitement dans la vague de déchristianisation qui déferlait sur le continent depuis quelques décennies.

L'année suivante paraissait à Paris un livre dont le titre semblait donner raison, non seulement à Nietzsche, mais aussi à tout un courant rationaliste et positiviste hérité d'Auguste Comte. *L'irréligion de l'avenir. Etude sociologique* (1887) avait pour auteur M. Guyau. Ce gros ouvrage d'un peu plus de 450 pages connut un énorme succès; en 1910, il en était à sa dixième édition. Quelles étaient succinctement les thèses de Guyau?

Trois éléments distinctifs caractérisaient les religions. Un « essai d'explication mythique », et donc non scientifique, des phénomènes naturels et des faits historiques; des dogmes imposés comme vérités absolues alors qu'ils sont totalement indémonstrables scientifiquement, ou qu'ils ne peuvent faire l'objet d'aucune justification philosophique; enfin un culte et des rites considérés « comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses ».

Guyau croyait pouvoir distinguer trois nuances dans le sentiment religieux: la foi dogmatique étroite qui étouffe la liberté de pensée

* Discours prononcé lors de la séance académique organisée à l'occasion du 150^e anniversaire du Grand Orient de Belgique - Palais des Congrès (Bruxelles) 12 mars 1983.

et dont le catholicisme était l'exemple le plus accompli; la foi dogmatique large, celle du protestant orthodoxe qui permet de faire appel au jugement individuel mais en ce fondant sur des textes réputés infaillibles — l'une et l'autre sont incapables de résister au développement de la science — et enfin, la foi symbolique et morale, spécifique à un certain protestantisme libéral: elle étend jusqu'aux dogmes essentiels la faculté d'interprétation et les ramène à des symboles qui au bout du compte se dissolvent également; « le protestantisme, écrit-il, est la seule religion, au moins en Occident, où l'on puisse devenir athée sans s'en apercevoir et sans se faire à soi-même l'ombre d'une violence ». D'une façon ou d'une autre, les religions positives sont donc appelées à disparaître; par ailleurs, l'auteur s'efforçait de démontrer que les peuples, la femme ou l'enfant pouvaient se passer du sentiment religieux. Pétri de rationalisme, Guyau était persuadé de l'avènement prochain de *l'irreligion*, qu'il ne faut pas confondre avec l'antireligion, ou de l'indifférence philosophique et morale. Ainsi qu'il l'expliquait, « l'absence de religion (...) ne fait qu'un avec une métaphysique raisonnée, mais hypothétique, traitant de l'origine et de la destinée. On pourrait encore la désigner sous le nom d'indépendance ou d'anomie religieuse, d'individualisme religieux » (éd. 1910, p. XV); enfin, il précisait: « Il y aura moins de foi, mais plus de libre spéculation; moins de contemplation, mais plus de raisonnement, d'inductions hardies, d'élan actifs de la pensée: le dogme religieux se sera éteint, mais le meilleur de la vie religieuse se sera propagé, aura augmenté en intensité et en extension. Car celui-là seul est religieux, au sens philosophique du mot, qui cherche, qui pense, qui aime la vérité » (éd. 1910, p. XIX).

Mais cet optimisme de Guyau ne recueillit pas les suffrages de tous les intellectuels rationalistes de cette fin de siècle. Une voix libre examiniiste s'éleva notamment en Belgique pour émettre quelques doutes. En effet, Eugène Goblet d'Alviella, publia dans la *Revue de Belgique* dont il était le directeur un substantiel compte rendu critique intitulé *Religion ou irreligion de l'avenir* (1887). A l'époque député libéral de Bruxelles, — il serait plus tard recteur de l'U.L.B. de 1896 à 1898, sénateur et ministre d'Etat —, Goblet d'Alviella s'était taillé une solide réputation dans le monde scientifique international: il avait une spécialité, l'histoire des religions, un enseignement qu'il avait créé à l'U.L.B. en 1884.

Sans doute reconnaissait l'éminent professeur, la croyance paraît-elle de plus en plus illogique, mais comment expliquer dès lors que l'on trouve parmi les fidèles des Eglises des savants? Le spiritisme, bien que discrédité, n'a-t-il pas séduit nombre d'esprits distingués appartenant aux disciplines scientifiques les plus diverses ?

La science n'est donc pas le seul facteur à prendre en considération pour comprendre les transformations de la société. Certes, il faut propager la science, mais il convient de ne pas oublier « qu'à côté de nos besoins mentaux, la nature humaine a des exigences affectives, morales, esthétiques, religieuses dans le sens large du mot. Non seulement celles-ci réclament également des satisfactions, mais encore il est fort heureux qu'elles interviennent pour corriger ce que les déductions de la science ont parfois de trop logique et de trop brutal dans l'application » (p. 44). Qu'il y ait dans ces conditions danger permanent de reconstitution d'Eglises nouvelles était une évidence aux yeux de Goblet d'Alviella qui concluait : « C'est pour écarter ce péril qu'il faut s'habituer et surtout tâcher d'habituer les autres à penser et à agir par soi-même, au lieu d'abdiquer entre les mains d'une autorité étrangère, fût-ce celle de l'Etat » (p. 45).

Oui, la circonspection s'imposait. Un regard sur le passé indiquait certes des phases d'accélération dans l'évolution de l'esprit humain, mais aussi des périodes de dépression. Après tout, dès les V^e et IV^e siècles avant notre ère, la philosophie grecque avait atteint une éclatante rigueur de la pensée, dont l'athéisme n'était pas absent, ce qui ne l'empêcha pas d'être balayée par le christianisme. Par ailleurs, les deux derniers siècles montraient combien il était malaisé à l'homme de renoncer à la divinité. L'émergence de la physique expérimentale et de la technologie provoqua dans l'intelligentsia occidentale un renversement des valeurs à la fin du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle et comme le fit remarquer Toynbee, il en résulta pour l'Occident un accroissement de puissance et de richesse, mais aussi un « relâchement de son intolérance religieuse »¹.

L'homme des Lumières — c'est ainsi qu'on l'appela à l'aube de l'époque contemporaine — privilégia la raison, entama le procès de toutes les superstitions et faisant disparaître le tabou divin exerça désormais sa réflexion dans des domaines qui lui étaient jusquelà fermés. Sûr de son savoir et de ses techniques, il compta sur la science pour transformer l'industrie et l'agriculture. Ce nouveau rationalisme se voulait donc pragmatique, utilitaire. Qu'est-ce qui a sous-tendu cette grandiose entreprise que fut l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* de Diderot et d'Alembert sinon la conviction que l'apprentissage d'un métier et la connaissance des techniques assuraient à l'homme, au profit de l'homme, une maîtrise croissante de l'Univers. La confiance en

¹ A.J. TOYNEBEE, *La religion vue par un historien*, Paris, Gallimard, 1963, p. 196.

l'homme était totale. Voici comment Kant définissait *l'Aufklärung* en 1784 :

« Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières »².

La philosophie des Lumières débouchait sur un humanisme ; il importait de comprendre l'homme, de rendre sa condition la plus heureuse, bref d'assurer son bonheur.

Ce n'était plus la Cité de Dieu chère à Saint Augustin qui importait, mais la Cité des Hommes. Gusdorf a pu évoquer à propos du XVIII^e siècle le « retrait de Dieu (...) honoré à la manière d'un souverain constitutionnel »³. Mais ne nous méprenons point. Ce courant de pensée que fut la philosophie des Lumières, même au moment où il culmina, fut en concurrence avec de puissants rivaux, (piétistes allemands, illuminés mystiques, droite catholique réactionnaire symbolisée par Joseph de Maistre et Louis de Bonald). Par ailleurs, cette esquisse de l'homme des Lumières, que je viens de présenter, ne concernait que des intellectuels et des grands commis de l'Etat, et pas du tout la masse de la population largement analphabète. Enfin, et surtout, ces passionnés de la raison étaient dans leur immense majorité déistes⁴.

On peut ranger sans hésitation le franc-maçon du XVIII^e siècle au nombre des prototypes de l'« homme des Lumières ». Les constitutions de l'ordre mises en forme par Anderson en 1723 précisent en leur article 1^{er} qu'un maçon « ne sera jamais *Athée* stupide ni *Libertin* irréligieux ». Sans doute, comme le pensait John Bartier, cette charte réalisait-elle un compromis entre la foi réformée et le déisme,

² Cité par S. GOYARD-FABRE, *La philosophie des Lumières en France*, Paris, 1972, p. 81.

³ Expression utilisée par G. GUSDORF dans son rapport *L'homme des Lumières* présenté au Cinquième colloque des Lumières à Matrafüred (octobre 1981).

⁴ Sur la complexité du siècle des Lumières, voir les réflexions de R. MORTIER, « Unité et diversité des Lumières en Europe occidentale » dans *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, (Actes du deuxième colloque de Matrafüred 2-5 octobre 1972), Akadémiai Kiado, Budapest, 1975, pp. 147-157 et du même auteur « Lumières, préromantisme, romantisme : un problème de délimitation », dans *Actes du VII^e Congrès de l'Association internationale de Littérature comparée*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1979, pp. 105-107.

mais il est certain que beaucoup de maçons se refusaient à reléguer Dieu au seul rôle d'une cause première. De toute façon, la plupart des hommes éclairés du XVIII^e siècle reconnaissaient à Dieu et à la religion une fonction sociale; il leur paraissait impensable de séparer morale et religion, une religion certes épurée de ses dogmes et de ses outrances, mais religion tout de même. Et puis, comme l'écrivait Voltaire sans fard, « la croyance des peines et des récompenses après la mort est un frein dont le peuple a besoin ».

Les athées furent donc l'exception. Citons-en quelques-uns: un curé des Ardennes françaises, Jean Meslier, mort en 1729 et qui dans l'avant-propos de son fameux « testament » s'excusait auprès de ses paroissiens de les avoir entretenus dans l'erreur; le médecin et philosophe La Mettrie († 1751), banni de France et de Hollande en raison de ses opinions, le baron d'Holbach († 1789), Diderot dont l'athéisme et le matérialisme éclatèrent en 1749 dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, le marquis de Sade, Sylvain Marechal auteur d'un *Dictionnaire des Athées* (1800).

La première moitié du XIX^e siècle n'apporta guère de modifications substantielles. Ces deux grands courants de pensée hérités de la Révolution française, le libéralisme et le socialisme, restèrent profondément marqués par la tentation déiste voire le christianisme; il suffit de relire Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville ou les utopistes socialistes, les Fourieristes par exemple, pour s'en convaincre. Le socialisme ne commença à s'affirmer athée qu'avec Marx en 1843 dans la *Question juive* et avec Proudhon, mais au prix d'une longue évolution qui, se précipitant à partir de 1839, ne se terminera qu'en 1851, même si dès 1846, il lançait à Dieu sa célèbre apostrophe: « Ton nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du principe, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh bien! ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. Car Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal »⁵.

Certes l'agnosticisme et l'athéisme progressèrent à pas de géant en Europe dans la seconde moitié du XIX^e siècle, mais très inégalement selon les régions et nulle part ailleurs dans le monde: la perspective européocentriste biaise souvent le jugement.

Il est vrai que les progrès de la science et en particulier les découvertes de Darwin, ont ruiné toute légitimité de la croyance chez

⁵ Œuvres complètes de P.J. PROUDHON, n^o 11^e éd., *Ecrits sur la religion*, introd. et notes par Théod. RUYSSSEN, Paris, 1959, pp. 43-44.

nombre de bons esprits qui ont conclu à l'incompatibilité fondamentale entre la foi et la libre pensée. Mais davantage que le transformisme, il me paraît que ce sont les interventions intempestives et intolérantes de l'Eglise catholique dans la vie quotidienne des citoyens, ses empiétements sur les prérogatives du pouvoir civil, son intransigeance rétrograde, le conservatisme extravagant de Pie IX, qui ont favorisé dans les pays catholiques le passage en masse de libéraux et de socialistes vers l'athéisme et l'agnosticisme. Dans ces pays, le recrutement des francs-maçons s'en trouve naturellement modifié. Dès lors, il n'est pas étonnant que le Grand Orient de Belgique et le Grand Orient de France aient respectivement en 1872 et en 1877 biffé de leurs statuts toute référence à la divinité. Toutefois, il n'en fut pas ainsi dans tous les Etats catholiques et surtout pas dans les pays anglo-saxons qui échappaient plus que d'autres à l'influence papiste. Les raisons que l'on pouvait y avoir de se révolter contre Dieu et la religion, assimilés à l'Eglise catholique, étaient donc bien différentes, voire inexistantes aux yeux de beaucoup. Il s'ensuivit une brisure au sein de la franc-maçonnerie universelle. Même s'il ne les avaient pas exprimés, le frère Goblet d'Alviella devait être parfaitement conscient de tous ces problèmes qui justifiaient sans doute sa prudente réserve quant à l'avenir, lui qui avait été Grand maître du Grand Orient de Belgique de 1884 à 1886.

*
**

Un siècle plus tard, sommes-nous certains de pouvoir donner une réponse différente ?

Sans doute la déchristianisation en Occident a-t-elle engendré cet état de « post-chrétienté » dont parle Ellul: les préceptes du christianisme ne sont plus reçus comme des évidences et l'Eglise a vu son champ d'intervention se réduire considérablement. Sans doute ce processus a-t-il eu pour corollaire la naissance d'un humanisme athée qui transparait de plus en plus dans les comportements: affirmation de l'autonomie de l'homme, juge de toute chose, y compris de la morale; cet homme, enfin arrivé à l'âge adulte, est, croit-on, raisonnable, donc nécessairement non religieux, capable d'assumer jusqu'au bout sa vie, dignement ⁶.

Mais peut-on inférer de la déchristianisation de l'homme moderne qu'il a pour autant cessé d'être religieux? En d'autres termes, la prise de distance à l'égard des préceptes moraux du christianisme implique-t-elle que cet homme-là soit dépourvu de toute impulsion reli-

⁶ J. ELLUL, *Les nouveaux possédés*. Paris, Fayard, 1973, pp. 36 et sv.

gieuse? Cela ne me paraît pas évident. En effet, ne nous abusons pas et ne confondons pas la religion avec le seul christianisme. Par ailleurs, le déclin des Eglises n'est pas nécessairement celui de la religion — le succès extraordinaire des sectes nous le rappelle quotidiennement. La boutade de Jean Rostand: « On n'a jamais autant parlé de Dieu que depuis qu'il est mort » est plus profonde qu'il n'y paraît à première vue. Comment nier que « la mort de Dieu » n'a pas signifié celle du Sacré? Dieu n'est d'ailleurs pas nécessaire à la religiosité: Bouddha n'est pas dieu et pourtant personne ne niera que le bouddhisme soit devenu une religion. Ne voit-on pas germer en milieux chrétiens — catholiques, protestants et anglicans — une théologie dite « de la mort de Dieu » qui, comme le remarque Jean Hadot, pour « la première fois dans l'histoire du christianisme (...) utilise directement et consciemment un thème emprunté à la pensée antichrétienne »⁷. Dans ses ultimes développements, ce courant théologique balaie du christianisme toute métaphysique pour se concentrer, avec la Bible pour référence, sur les seuls problèmes de l'existence humaine.

Mais qu'entendons-nous par religion? Plutôt que d'en donner une nouvelle définition qui s'ajouterait à mille autres, j'ai préféré m'en remettre à la démarche de ceux qui prennent en considération les « fonctions remplies » et les « formes adoptées » par les religions reconnues et les « attitudes mentales ». Que conclure des analyses auxquelles ces auteurs se sont livrés? Toute religion a la prétention d'être porteuse de messages absolus; elle fournit une interprétation globale du monde et de l'histoire et par là même instaure un ordre; elle identifie en toute certitude les causes du mal de vivre et procure à l'homme des recettes qui immanquablement doivent le conduire au bonheur; elle ne se conçoit pas sans rites. Aussi, comme l'explique Ellul, l'homme religieux, en dépit des apparences ou des prétentions qui peuvent être les siennes, ne raisonne-t-il pas selon la raison: « il interprète irrationnellement sa vie et les événements, il se fonde sur des croyances indémontrées, il fait confiance à des paroles, à des personnes, et ne se cantonne pas dans des expériences vérifiables, il cherche des « pourquoi » le plus souvent imaginaires et construit des « comment » de façon irréaliste (...) il fait plus confiance au système interprétatif global qu'à l'addition de démonstrations certaines »⁸.

⁷ J. HADOT, « Les théologies de la mort de Dieu », *Problèmes d'histoire du Christianisme*, 2, 1971-1972, p. 63.

⁸ J. ELLUL, *op. cit.*, p. 164.

En fait, l'affaiblissement des Eglises traditionnelles n'a pas engendré l'anéantissement du phénomène religieux.

Bien souvent on a assisté à un transfert car l'élément désacralisateur s'est à son tour sacralisé. Il en a bien été ainsi par moments avec l'athéisme militant déployé par le rationalisme et surtout le marxisme. Le XX^e siècle a vu l'apparition, avec le communisme triomphant, de véritables religions séculières qui ont pour nom léninisme, stalinisme, maoïsme: leur clergé appartient aux structures du parti unique, elles ont leurs idéologues théologiens et dans ces Etats-Eglises séculières le culte de la personnalité s'est substitué à celui d'autres divinités; ces nouveaux dieux n'ont pas moins de pouvoirs que leurs prédécesseurs. « Je le pensai, Mao le guérit », déclara en 1970 un chirurgien chinois en renom. L'historien ne résiste évidemment pas à la tentation d'évoquer les rois thaumaturges d'ancien régime dans les monarchies absolues de droit divin: lors des séances de toucher des écrouelles, les rois de France, en apposant les mains sur les abcès tuberculeux déclaraient: « Le roi te touche, Dieu te guérit ». On pourrait également disserter sur la ferveur fasciste qui entourait Hitler et Mussolini. Dans tous ces régimes, on retrouve tous les traits distinctifs des religions, y compris, citons encore Ellul, « la fermeture dogmatique à toute discussion, (...) l'interprétation globale de toutes choses, (...) l'absorption totalitaire de toutes les activités et sentiments, (...) l'exclusion de toutes les autres valeurs, (...) l'interprétation de toutes les conduites (...) l'édification d'une hiérarchie morale et spirituelle des valeurs, et par-dessus tout (...) la célèbre volonté de création d'un homme nouveau vertueux » (*op. cit.*, p. 215).

Mais ces Eglises séculières, là où elles n'ont pas été détruites, perdent également du terrain car elles répondent de moins en moins aux aspirations. Dans ces Etats-Eglises, le développement de la pensée rationaliste, l'urbanisation, l'attrait des biens matériels ont aussi érodé les convictions comme l'a fait la société de consommation ailleurs. L'hémorragie des « fidèles » se traduit donc dans les régimes communistes par la floraison de mouvements religieux chrétiens, musulmans, judaïques incontrôlés qui vivent en marge de l'idéologie officielle. Dans les pays de tradition chrétienne, ce sont les sectes plus ou moins ésotériques qui pullulent. Bref, partout c'est le refus du carcan des structures ecclésiales sans pour autant tuer le Sacré comme s'il était une dimension indispensable à l'homme. Reprenons l'excellente formule de Roger Bastide lors des Rencontres internationales de Genève qui, en 1973, avaient pour thème « *Le besoin religieux* »: « la crise de l'institué, c'est-à-dire des Eglises,

n'entraîne pas à sa suite une crise de l'instituant c'est-à-dire de l'effervescence des corps et des cœurs, de l'expérimentation recherchée de la dynamique du Sacré. Seulement, les jeunes générations veulent rester dans la ferveur de l'instituant sans aller jusqu'à la constitution de nouveaux institués, qui le cristalliseraient aussitôt et le minéraliseraient en de nouvelles institutions, d'idées systématisées, de gestes stéréotypés, de fête réglée et sans cesse recommencée. C'est pourquoi le Sacré d'aujourd'hui se veut un Sacré sauvage contre le Sacré domestiqué des Eglises »⁹.

Faut-il dès à présent conclure à la permanence du religieux? L'homme est-il incapable de résister aux pressions des « forces obscures » qui l'assailent? Ou si l'on préfère, le *Credo* optimiste d'un Francis Jeanson dans son livre *La Foi d'un incroyant* (1963) traduit-il les sentiments d'une minorité? Est-il le fait d'une exception? Je le cite:

« Je crois qu'il n'y a ni Dieu ni Diable au delà des hommes, ni Bien ni Mal, ni Vrai ni Faux [...]. Je crois que nous avons à exister selon nous-mêmes, à donner sens à notre vie en la vivant et qu'aucun d'entre nous n'est rien et ne possède rien, mais qu'ensemble nous pouvons tout » (p. 181).

Est-ce si simple de suivre la voie tracée par Jeanson? Tournons-nous vers les intellectuels athées, français notamment, qui depuis les années trente se sont interrogés sur *La condition humaine*, pour reprendre le titre du roman de Malraux, prix Goncourt 1933.

Comment va réagir l'homme sans Dieu, supposé autonome, mais contingent et fragile face à un monde où règnent violence, misère, injustice et mort? Car la libération de l'homme des transcendances divines ne s'accomplit qu'au prix d'une angoisse qui naît de l'incohérence du monde et du sentiment de sa solitude. Le sens à son existence, l'homme ne le trouvera que dans l'action et la révolte contre l'absurde qui lui feront en même temps découvrir la fraternité et la solidarité humaines. La vie de cet homme-là — *L'homme révolté* de Camus, les héros de Saint-Exupéry, de Malraux — je relève au passage quelques formules fulgurantes de *La Voie royale*: « Etre roi est idiot; ce qui compte, c'est de faire un royaume »; ou encore: « Je veux laisser une cicatrice sur cette carte »¹⁰, — cette vie est recherche perpétuelle du dépassement d'eux-mêmes. L'homme est libre mais à la condition de le vouloir et d'assumer son destin. Voilà

⁹ R. BASTIDE, « Le sacré sauvage » dans *Le besoin religieux* (Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève, 1973), Neuchâtel, La Baconnière, 1974, p. 137.

¹⁰ Ed. Le livre de poche, 1957, p. 60.

ce que clament entre autres Sartre et Camus. Il est bien sûr admirable le courage de cet homme conscient qui, en dépit des aléas et des déceptions, tisse lui-même son destin. C'est toute l'histoire de Sisyphe condamné par les dieux à rouler vers le sommet d'une montagne un rocher qui, emporté par son poids, dégringolait constamment la pente. Camus n'en fait pas un malheureux. Lisons les dernières lignes du *Mythe de Sisyphe* (1942) :

« Je laisse Sisyphe au bas de la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux ».

L'homme véritablement libre est donc un héros. Mais cet héroïsme-là est-il à la portée du plus grand nombre ? Chaque être humain est-il à même de suivre les chemins de crête sans jamais dévaler dans les ravins noyés d'illusions ? En conclusion de son livre *Les Nouveaux possédés*, Ellul laisse éclater son scepticisme :

« Il est aisé d'accuser l'homme de lâcheté. Cela ne résout rien, car le tout se joue en dehors des limites du volontaire et du conscient [...]. L'homme éprouve cette menace de lui-même, cette mise au pied du mur, cette exigence d'avoir à tout changer. Il éprouve en même temps sa faiblesse, son absence de moyens. Il cherche alors une voie latérale, une protection, une solution. Mais le tout, sans le savoir. Détruire ces abris, fermer ces issues, c'est exactement acculer l'immense majorité des hommes à la folie ou au suicide. Seuls, poursuit Ellul, les plus énergiques en même temps qu'intelligents et lucides pourraient survivre. Seuls ceux qui, étant acculés, ont le tempérament à réagir, à briser les impasses et trancher les problèmes. Ils sont peu nombreux. Peut-on ainsi condamner, par la désacralisation, la presque totalité des hommes à sombrer ? Cela ne se pourrait que si en même temps que l'on désacrilise, on apporte une raison de vivre qui soit suffisante et qui effectivement fasse vivre, que si en même temps l'on apporte une réponse qui soit satisfaisante et qui effectivement éclaire » (pp. 260-261).

Comment ne pas rapprocher cette page d'Ellul du dernier livre de Jacques Lesourne *Les mille sentiers de l'avenir* (1982). L'auteur met en lumière la crise générale des valeurs qui ébranle les institutions les mieux établies (la famille, le travail, les grandes organisations), qui met en doute la légitimité de la science, de la technologie et engendre une révision fondamentale de l'utilisation de l'espace, qui exprime aussi sa méfiance à l'égard de la logique. Le phénomène est d'autant plus impressionnant qu'il a largement pénétré dans les classes moyennes, qui ont toujours été le bastion des valeurs traditionnelles, d'autant plus préoccupant que les comportements traduisent

une crainte de la solitude, une indifférence de l'individu à l'égard des responsabilités, une angoisse dont on sait qu'elle a toujours été la mère de l'irrationnel, de la recherche du mystérieux, de l'inexplicable. En conclusion, J. Lesourne se dit convaincu que « les sociétés développées ne trouveront en elle la force de surmonter les problèmes de l'avenir que si leurs membres savent donner un sens à leur existence en réinventant une éthique de la découverte, de la création et du dépassement » (p. 359). Voilà de nouveau le dépassement de soi. Mais l'itinéraire intellectuel de Malraux montre à suffisance les diverses facettes de l'entreprise et ses difficultés. Au terme de sa quête d'action qui le conduisit du Cambodge en Chine, puis en Espagne et dans la résistance — ce fut sa façon à lui qui rejetait Dieu d'asseoir le pouvoir de l'homme et sa liberté, de lui donner la maîtrise de sa destinée — le futur ministre de la Culture du Général de Gaulle devait convenir en 1948 que « la raison ne rend pas compte de l'homme ». Car cet esprit fort, qui dédaignait les refuges, savait que sa faiblesse l'y appelait. Pour Malraux, l'art deviendra de plus en plus une façon, comme l'écrit un critique, de « s'arracher au monde et de se relier à un domaine qui est au-delà du temps »¹¹. En 1955, Malraux déclarera :

« L'homme ne se construit qu'en poursuivant ce qui le dépasse, mais c'est ce dépassement qu'il s'agit d'expliquer ». Un sentiment de dévouement à quelque chose au-dessus et au delà de l'être humain « n'implique pas nécessairement »... « des êtres en puissance en dehors de la vie terrestre »¹².

Mais l'on conviendra que le dérapage est aisé: il n'est pas à la portée de chacun de retrouver cette « part divine » dont tout être humain est porteur, qui le fait échapper à l'animalité et lui permet d'aller au delà des apparences. C'est dans cette perspective qu'il faut resituer deux prophéties de Malraux: « le problème capital de la fin du siècle sera le problème religieux »¹³, ou encore: « je pense que la tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité [c.-à-d. la perte de toute notion profonde de l'homme] va être d'y réintégrer les dieux »¹⁴.

Les statistiques peuvent certes indiquer une baisse de fréquentation du culte et du respect des rites de passage au sein des Eglises reconnues: ce ne sont pas des indices suffisants pour conclure au déclin de la religiosité et à la montée de l'indifférentisme religieux. « Si

¹¹ J. HOFFMANN, *L'humanisme de Malraux*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 374.

¹² A. MALRAUX, « L'homme et le fantôme », *L'Express*, 21 mai 1955.

¹³ *Preuves*, n° 49, mars 1955, p. 15.

¹⁴ *L'Express*, 21 mai 1955.

Dieu est mort, tout est permis ». Ce propos de Dostoïevski exprime bien l'optimisme de l'homme qui se croit libéré de l'aliénation religieuse. Mais à vrai dire, l'histoire enseigne que l'humanité, à tout le moins l'immense majorité des hommes, se cherchent des substituts au moment même où ils se croient désaliénés, comme s'il s'agissait de satisfaire un besoin irrépressible de Sacré, comme si assoiffé de Vérité et traumatisé par sa mort inéluctable, l'homme, à part quelques exceptions, se révélait incapable d'affronter seul le destin.

« La religion, a écrit Leszek Kolakowski, le plus grand philosophe polonais contemporain, marxiste, c'est la façon dont l'homme accepte sa vie comme défaite inévitable. Qu'elle ne soit pas une défaite inévitable, on ne peut le prétendre que de mauvaise foi. Il est possible, bien sûr, de disperser sa vie dans la contingence du jour; mais quand bien même on se livrerait à cette dispersion, la vie ne serait que le désir désespéré et incessant de vivre, et finalement le regret de ne pas avoir vécu. Accepter la vie, et en même temps l'accepter comme une défaite, cela n'est possible qu'à la condition d'admettre un sens qui ne soit pas totalement immanent à l'histoire humaine, c'est-à-dire à la condition d'admettre l'ordre du Sacré »¹⁵.

Mesdames et Messieurs, aucune civilisation passée ou présente n'a échappé à l'imprégnation religieuse; le sceptique est voué à la solitude. En tous lieux, en tout temps, l'homme a éprouvé le besoin devant l'incohérence du monde et les inquiétudes qui en sont le fruit, de communier avec d'autres — et cette religion peut être a-dogmatique — à la recherche de valeurs absolues qui le relient à l'histoire du monde et lui donnent le sentiment de l'arracher à la contingence. *Ordo ab chao*. D'ailleurs, si par accident l'homme cessait d'être religieux, est-on certain que la franc maçonnerie existerait encore au XXI^e siècle?

Hervé HASQUIN

¹⁵ L. KOLAKOWSKI, « La revanche du sacré dans la culture profane », dans *Le besoin religieux...*, pp. 26-27.

TABLE DES MATIÈRES

<i>L'art paléochrétien en Occident avant Constantin</i> , Charles DELVOYE	5
<i>Le culte de sainte Rolende de Gerpinnes au Moyen Age. Hagiographie et archéologie</i> , Alain DIERKENS	25
<i>Les Bénédictins en Brabant au XII^e siècle: la « Chronique de l'abbaye d'Afflighem »</i> , Georges DESPY	51
<i>Missions, orientalisme et histoire des religions dans une lettre inédite d'Ange de Saint Joseph</i> , Michel BASTIAENSEN	117
<i>Protestants et laïques à l'assaut de l'alphabétisme en Belgique</i> , H.R. BOUDIN	125
<i>Le catholicisme d'Henri Guillemin</i> , Robert JOLY	137
<i>L'homme du XXI^e siècle sera-t-il encore religieux?</i> , Hervé HASQUIN	157

Table des matières

<i>L'art paléochrétien en Occident avant Constantin</i> , Charles DELVOYE	5
<i>Le culte de sainte Rolende de Gerpinnes au Moyen Age. Hagiographie et archéologie</i> , Alain DIERKENS.....	25
<i>Les Bénédictins en Brabant au XII^e siècle: la «Chronique de l'abbaye d'Affligem»</i> , Georges DESPY.....	51
<i>Missions, orientalisme et histoire des religions dans une lettre inédite d'Ange de Saint Joseph</i> , Michel BASTIAENSEN.....	117
<i>Protestants et laïques à l'assaut de l'analphabétisme en Belgique</i> , H.R. BOUDIN.....	125
<i>Le catholicisme d'Henri Guillemin</i> , Robert JOLY.....	137
<i>L'homme du XXI^e siècle sera-t-il encore religieux?</i> , Hervé HASQUIN	157

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.