

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MARX Jacques, éd., "Sainteté et martyre dans les religions du livre" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 19, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989.

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

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/>

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Jacques Marx

19/1989

SAINTETÉ ET MARTYRE DANS LES RELIGIONS DU LIVRE



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité.**

Comité directeur

Président: H. Hasquin

Vice-Président: J. Marx

Secrétaire: A. Dierkens

Université Libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'Histoire
du Christianisme**

**SAINTETÉ ET MARTYRE DANS
LES RELIGIONS DU LIVRE**

Edités par Jacques Marx
19/1989
Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la même collection

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther: Mythe et réalité, éd.
Michèle Mat et Jacques Marx, 1984

16. Athéisme et Agnosticisme,
éd. Jacques Marx, 1986

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

© 1989 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Heger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0982-7

D/1989/0171/17

Imprimé en Belgique

INTRODUCTION *

par
Jacques MARX

Pour son colloque de 1989 le choix de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité s'est porté, à mon avis, sur une problématique à la fois riche et complexe; et sur une problématique interculturelle propice à la pluridisciplinarité.

Riche et complexe parce qu'en somme, l'histoire de la Sainteté et du Martyre entre dans la catégorie de l'étude des *systèmes de valeurs*. Comme l'a montré André Vauchez dans son bel ouvrage sur *la Sainteté en Occident* à propos des dépositions de témoins dans les procès de canonisation, on se trouve bel et bien ici dans le domaine des représentations mentales¹; et, d'ailleurs, l'efficacité de la sainteté, mise au service de la foi et des hommes, correspond aux besoins d'une époque: c'est encore André Vauchez qui nous montre que, dans les bulles de canonisation, on souligne le fait que les saints sont venus au *moment opportun*: Grégoire IX, par exemple, met l'accent en 1234 sur cette efficacité ecclésiale; les saints ont été suscités par Dieu à chaque époque pour répondre aux besoins profonds de l'Eglise².

C'est le lieu de le rappeler: on n'est saint que pour les autres et par les autres, ce qui suppose au moins deux conditions: la *vox populi* et l'approbation du clergé; et, entre les deux, une collaboration plus ou moins poussée, ce qui conduit à considérer la sainteté canonisée, notamment, comme un *phénomène de perception et de pression sociale*. En clair, les conduites d'un personnage ont été perçues comme saintes, ce qui entraîne une dynamique tendant à obtenir de l'autorité la consécration officielle: on devine, – dans un tel schéma –, tout le poids dont purent disposer, dans l'histoire de la chrétienté, les ordres religieux³.

Mais c'est aussi une problématique interculturelle, dont les organisateurs du colloque ont voulu qu'elle soit l'expression de la vocation même de l'Institut, engagé depuis quelques années dans un processus d'élargissement qui s'est traduit par des modifications institutionnelles, puisque toutes les sections existantes de l'Institut (christianisme, judaïsme, islam, laïcité) sont parties prenantes dans ce colloque. Certes, aucune approche comparatiste directe ne sera ici proposée, mais il est bien évident que la comparaison sera constamment présente, au moins implicitement, et en liaison avec les contradictions internes qu'implique le sujet même de la Sainteté.

Il n'est pas question d'en faire ici l'inventaire, mais je voudrais au moins en citer deux, qui me paraissent permanentes dans l'espace et le temps:

– la première concerne la présence, dans le paradigme sanctoral, d'une *tension majeure entre l'inimitable et l'exemplaire*.

Dans le christianisme, la sainteté est d'abord considérée à travers le prisme du martyr et de la mort. Ce qui caractérise le martyr, c'est qu'il a volontairement renoncé à sa vie, et, donc, montré sa force surhumaine dans la victoire sur la mort. Liée au culte funéraire d'abord, et ensuite à la vie contemplative, la Sainteté ne devient résolument *imitable* qu'au XIII^e siècle, lorsqu'elle devient un ensemble de vertus et de règles spirituelles codifiées par les théologiens et les canonistes. On en connaît les effets, l'intercession des saints créant une solidarité entre les morts et les vivants; entre l'Eglise militante et l'Eglise vivante.

Dans le judaïsme rabbinique classique, par contre, l'idée d'intercession individuelle est absente, comme est absente cette transformation, soudaine ou progressive, de la personne, si complaisamment décrite dans les hagiographies chrétiennes.

Absente aussi l'idée du contact avec la Mort, qui a fait dire qu'au fond «le seul *bon* Saint est un Saint mort».

Absentes encore, – dans une religion qui ne pense pas qu'on puisse s'évader du monde pour trouver Dieu –, toutes ces formes paradigmatiques de piété surrogatoire, telles qu'on les trouve dans le monachisme.

Il ne faudrait pas en conclure, pour autant, que le judaïsme n'a pas connu la Sainteté. Mais, –comme l'a dit Robert L. Cohn⁴ –, celle-ci s'est exprimée dans des formes *périphériques*. On pense au martyr de la communauté rhénane en 1096, que les chroniques et les poètes ont présenté comme une sanctification du nom (*quiddush hashem*). On pense surtout à tout ce mouvement né en Pologne autour d'Israël Ben Eléazar, –le «Maître du nom» (Baal Shem Tov), initiateur du *Hassidisme* –, dans le cadre duquel se trouve reconstitué le schéma de la reconnaissance de la sainteté, dans les groupes mystiques, par les disciples (c'est tout le problème de la transmission du *tsaddiq* au *hasid*). Il y a beaucoup à dire sur la fonction pédagogique de la sainteté et le bénéfice ressenti comme tel tant dans le judaïsme que dans le christianisme (je pense à l'influence exercée par la pensée de saint Thomas d'Aquin sur Jacques Maritain), de la fréquentation intellectuelle des «Maîtres».

– deuxième contradiction majeure sous-jacente dans la structure même du concept: *l'opposition entre la sainteté populaire ou locale, et la sainteté officielle* qui a conduit à proposer une typologie dont l'insertion géographique n'est pas négligeable, depuis les saints dont la notoriété n'a pas dépassé les portes de leur abbaye ou de leurs couvents, jusqu'aux saints dits «universels». Il y a, dans le christianisme, une «canonisation populaire» (pensons au Père de Foucauld ou à Jean XXIII); et le problème de la situation du *culte des saints* par rapport à l'orthodoxie se pose.

Or, ce problème n'est pas ignoré de l'Islam, tant s'en faut! En effet, si la religion monothéiste exposée dans le Coran interdit l'association des personnes et des choses avec Dieu, il n'en existe pas moins une justification coranique que Dieu peut entrer en relation d'étroite intimité avec ses amis, les *awilya*⁵. A partir de là se dégage une double problématique:

– il y a d'abord la question du statut de la religion intériorisée par rapport aux formes légalistes promues par les Docteurs de la Loi. On le voit bien à propos du *soufisme*: obligé de quitter Le Caire vers 1207 par des canonistes haineux et bornés (il part pour Konya où se fera la jonction avec le soufisme oriental), Ibn Arabi, nommé par ses disciples «le vivificateur de la Religion» (Mohyi' d-Dîn), voit son nom déformé par les docteurs, qui l'appellent Momîtoddin, «celui qui tue la religion»!

– il y a ensuite toute la question des dons charismatiques, qui sous-tendent par exemple le culte des saints dans l'Islam maghrébin⁶, avec tous les problèmes afférents de location, et de plurilocation que pose la répartition des tombes: n'honore-t-on pas Sidi Mhammed Ben Abderrahmân Bou Qobrin, «l'homme aux deux tombes», à la fois à Belcourt et en Kabylie? Et la force mystique du saint populaire maghrébin, – souvent présenté comme un personnage jaloux ou irascible –, n'est pas à négliger. El Haj El 'Arbi voyage dans une caisse sur un mulet. Les branches d'un olivier arrêtent la caisse: le saint maudit l'arbre, qui se dessèche!

Il y aurait aussi beaucoup à dire sur les êtres de lumière qu'a étudiés Henry Corbin dans le soufisme iranien, et l'on ne peut évoquer ce sujet sans rappeler les réflexions que formule André Vauchez à propos des phénomènes d'irradiation liés à la *virtus* et qui se seraient manifestés autour des reliques, lorsqu'il dit: «quel que soit son niveau de culture, l'homme du XIII^e ou du XIV^e siècle considère les saints comme des êtres de lumière»⁷.

Le champ est donc vaste, et les problèmes nombreux: celui de la lecture des sources, par exemple, compte tenu du fait qu'en Occident, la procédure de canonisation n'est, après tout, qu'un cas particulier de la procédure d'*inquisitio*; celui de la sainteté étendue aux choses, qui concerne les reliques; celui des procédures de canonisation elles-mêmes... Et je n'oublierai pas bien entendu, celui de la *sainteté laïque*, qui semble faire apparition pour la première fois dans un colloque. Je lis, en effet, dans le *Dictionnaire de la franc-maçonnerie* (Paris, PUF, 1987, p. 707) de Daniel Ligou, à l'article *Litré*: «Litré fut une sorte de *vieux prêtre* du positivisme, un *saint laïque* admiré de ses amis, redouté des catholiques», et je crois me souvenir qu'une récente biographie de Litré présente en effet l'auteur du *Dictionnaire* sous ce jour⁸.

Bref, je ne doute pas qu'au-delà des communications elles-mêmes, les discussions seront nourries.

NOTES

* Exposé oral présenté au colloque le 11 mai 1989.

¹ *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisations et les documents hagiographiques*, Ecole française de Rome 1981, p. 3.

² A. Vauchez, «L'efficacité de la sainteté», *Saints d'hier et Sainteté d'aujourd'hui*, Paris (Centre catholique des intellectuels français) 1966, p. 21.

³ Pierre Delooz, «Evolution de la sainteté canonique depuis le début du XIXe siècle», *Saints d'hier...*, p. 25-36, fait apparaître à quel point les procédures, très longues, coûteuses et minutieuses, profitaient aux ordres religieux. Ils disposaient en effet de l'unité de direction nécessaire, de la durée séculaire (bien au-delà d'une vie humaine) maintenant l'objectif, de la solidarité et de la persistance des modèles culturels.

⁴ Sur ces questions, voir Robert L. Cohn, «Sainthood on the Periphery. The Case of Judaism», *Saints and Virtues*, ed. by John S. Hawley, p. 87-108.

⁵ Voir Lamin Sanneh, «Saints and Virtue in African Islam. An historical approach», *Saints and Virtues*, p. 127-141.

⁶ Voir Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*.

⁷ *Op. cit.*, p. 509.

⁸ La communication du Professeur André Uyttebrouck sur Théodore Verhaegen et Francisco Ferrer, «saints laïcs», ne nous étant pas parvenue, n'a pu être reprise dans le présent volume.

SAINTETE PAIENNE

par
Robert JOLY

Depuis le petit livre du P. Festugière, *La sainteté*, en 1942¹, rien n'a été écrit d'aussi panoramique ni d'aussi profond sur la notion de sainteté. Rien d'aussi ambitieux non plus. Des études plus récentes et très solides traitent du thème pour une époque bien délimitée ou du point de vue soit du droit canonique, soit de la sociologie religieuse², mais aucune n'a repris la perspective globale du P. Festugière. On ne semble pas non plus l'avoir discutée de manière critique³, si bien que ce livre, je le crains, peut fort bien passer pour le *nec plus ultra* en la matière, l'érudition et le grand prestige de l'auteur jouant très fort dans ce sens.

A la recherche de la spécificité (judéo-) chrétienne de la sainteté, le P. Festugière consacre la première moitié de son livre au héros et au sage grecs, en des pages très denses qui vont d'Homère à Epictète. Le héros de jadis est devenu, dans la philosophie hellénistique et impériale, un Juste souffrant que Dieu éprouve, qui admet sa souffrance, qui est témoin par là des seuls vrais biens de l'âme, témoin de la Providence divine. Qu'est-ce qui distingue alors le saint chrétien de ce sage païen? La réponse du Père est précise, catégorique et...

«tout à fait simple. Le saint accepte de souffrir par amour, parce qu'il aime et son Dieu et les hommes. Cette acceptation amoureuse mesure la sainteté: plus le chrétien aime, plus il accepte, plus il accepte, plus il est saint»

et ses dernières pages sont très éloquentes, d'une émotion contenue qui emporte la pièce⁴.

Je me suis depuis toujours opposé à cette construction du Père Festugière⁵, mais sans doute trop rapidement pour inquiéter le monde savant. C'est ce qui motive l'exposé plus circonstancié de ce jour.

Restons-en pour le moment, à Epictète.

On sait que cet auteur est le stoïcien chez qui la doctrine s'imprègne le plus d'un sentiment religieux très fort, d'une relation vraiment personnelle à Dieu⁶.

Un thème récurrent chez lui est que le sage est témoin (*martus*) de Dieu. Le P. Festugière reconnaît le sens de ce terme contre le P. Delehaye, qui ne voulait y voir, à tort, que l'acception vague de modèle⁷. Mais c'est mon maître Armand Delatte qui a bien montré, en 1953, l'importance et la profondeur de cette conception du sage-témoin⁸: le sage est témoin à décharge en faveur de Dieu, convoqué par Dieu au tribunal où l'accuse le vulgaire de n'être ni juste, ni bon, ni provident, autant dire de ne pas exister.

Il semblait possible à A. Delatte, encore que très timide sur ce point, qu'un sens aussi religieux et aussi prégnant du terme *martus* dût être pris en compte pour éclairer son sens spécifiquement chrétien⁹.

Mais ce n'est pas tout. Il existe une phrase dans les *Entretiens* qui rapproche encore bien davantage le sage d'Epictète du martyr chrétien, un passage de III, 22, où le sage est le Cynique idéalisé et coulé dans les conceptions de l'auteur:

«C'est en effet un sort bien plaisant qui est tressé pour le Cynique: il doit être battu comme un âne, et ainsi battu, il doit aimer ceux qui le battent, en tant que père, en tant que frère de tous»¹⁰.

Ici le sage subit un supplice infamant et, en même temps, il aime ses bourreaux, disons ses ennemis, parce qu'il est frère des hommes; de tous les hommes. En quelques mots, Epictète affirme que le sage est éventuellement un martyr, il prêche l'amour des ennemis et la charité universelle¹¹.

On objectera peut-être qu'il ne s'agit pas dans ce texte de la mort du sage suite aux tourments qu'il endure. Seulement, d'autres textes d'Epictète suggèrent qu'il envisage même cette éventualité:

«La capacité d'endurance du Cynique doit être telle qu'il passe aux yeux du vulgaire pour insensible, pour une véritable pierre. Personne ne peut l'injurier, lui, le frapper, l'outrager. Quant à son corps, il l'a livré lui-même à qui le désire, pour le traiter comme il lui semble bon».

«Vous donc, philosophes, vous apprenez à mépriser les rois. - Loin de là! Qui d'entre nous apprend à leur résister dans les matières qui sont de leur domaine? Prends mon misérable corps, prends mes biens, prends ma réputation, prends les compagnons de ma vie. S'il y en a que je pousse à la résistance, alors oui, qu'on m'accuse!»¹².

Je rappelle, qu'au surplus, l'amour des hommes, la charité universelle est un thème fréquent chez Epictète:

«Homme, c'est toute l'humanité qu'il a engendrée, tous les hommes qu'il a pour fils, toutes les femmes qu'il a pour filles (*le vrai Cynique*); c'est dans ces sentiments qu'il va vers tous, dans ces sentiments qu'il s'occupe de tous. Crois-tu que ce soit par un zèle indiscret qu'il gourmande ceux qu'il rencontre? C'est comme un père qu'il fait cela, comme un frère et comme serviteur du père commun, Zeus»¹³.

Il n'empêche: par sa densité et son élévation, la phrase III, 22, 54-55 apparaît bien comme le sommet, comme la pointe sublime de la foi d'Epictète. Pourtant, son sort

est tout négatif; son histoire est celle de son oubli total. Qu'est-ce qu'elle a fait au bon Dieu, cette phrase, demanderait ma mère, pour être à ce point négligée?

Ce n'est pas seulement le P. Festugière qui l'a oubliée, tout en citant un passage plus banal de III, 22¹⁴. Avant lui, A. Bonhoeffer a consacré trois cents pages à comparer Epictète et le Nouveau Testament¹⁵, sans trouver l'occasion de citer cette phrase. Et le P. Lagrange commet la même omission dans un très long article où il est le dernier à plaider, en pure perte, pour une influence du christianisme sur Epictète et se prive sans doute ainsi de l'argument qui lui aurait paru le plus décisif¹⁶.

Plus récemment encore, une érudite allemande consacre un livre au commentaire perpétuel de ce III, 22, mais ne trouve rien d'intéressant à dire sur notre passage¹⁷.

Il paraît évident que le P. Festugière n'aurait pu maintenir la spécificité de la sainteté chrétienne s'il avait fait état de cette phrase et de quelques autres, car plus généralement l'amour du prochain est fort absent des citations pourtant généreuses du Père¹⁸.

De fait, le diptyque du Père n'est si vivement contrasté que parce que, dans toute la moitié païenne de son étude, il omet complètement le thème de la charité. Or, ce n'est pas seulement chez Epictète, ce n'est pas seulement dans le stoïcisme de l'époque, c'est beaucoup plus tôt et plus largement qu'il est question de l'amour du prochain dans la pensée grecque.

Il est bien dommage qu'on n'ait encore jamais consacré une thèse digne de ce nom à la charité païenne, mais on a récolté assez de textes pour être sûr que la charité n'est pas du tout une innovation par rapport au paganisme¹⁹, même dans ses aspects les plus élevés comme l'amour des ennemis et l'amour de tout être humain... Je renonce ici à développer cette question qui m'a souvent occupé; je renvoie seulement à quelques études où ceux qui continuent à croire à la spécificité de la charité chrétienne trouveraient de quoi infirmer totalement cette vue traditionnelle et, au moins inconsciemment, apologetique²⁰.

Inversement, l'affirmation que la charité est la marque spécifique de la sainteté chrétienne demanderait à être vérifiée de manière beaucoup plus historique. Le P. Festugière en est très conscient:

«L'histoire de cette collaboration de Dieu et des chrétiens durant tout le cours de la vie de l'Eglise ferait la conclusion normale de ce chapitre si nous n'étions retenus par l'immensité de la matière et par la place très limitée qui nous est ici départie»²¹.

La thèse est bien plutôt d'exégèse théologique que d'investigation historique. Moi non plus, je ne peux me lancer, ici ou ailleurs, dans le travail immense qui s'imposerait et je me bornerai à quelques remarques.

Les chrétiens des premiers siècles, qui étaient bien placés pour le savoir ou le ressentir, ont-ils eu conscience de la spécificité affirmée par le P. Festugière? En attendant un dossier adéquat, je pense qu'une réponse affirmative serait bien téméraire.

D'une façon plus générale en tout cas, les chrétiens des premiers siècles n'ont revendiqué qu'exceptionnellement – et à tort – une spécificité en matière de morale²².

Les Martyres et Vies des saints font-ils à la charité une place qui justifierait la conviction du P. Festugière? Je ne le pense pas non plus. D'après mes lectures, la charité y joue un rôle modeste par rapport à la proclamation de la foi, à l'endurance du martyr, à l'hostilité des païens, aux visions, au merveilleux, à la prière, à la pureté, à la théologie même.

J'ai relu à ce propos *La vraie légende dorée* de Paul Monceaux, un excellent recueil en traduction de toute la littérature martyrologique la plus ancienne. On n'y trouve nulle part un développement quelque peu insistant²³ sur l'amour de Dieu et du prochain, mais des allusions rapides qui sont facilement submergées par d'autres thèmes. Rien notamment où on l'attendrait, dans la prière de Polycarpe avant son martyre²⁴; rien dans les propos de Justin exposant sa doctrine à Rusticus²⁵. Parfois même, c'est l'idée de vengeance qui s'exprime. Marien²⁶ «animé d'un souffle prophétique, annonçait avec confiance et avec force que bientôt serait vengé le sang des Justes». Montanus, dans le même sens, reprend²⁷ d'une voix de prophète le verset 22, 20 de l'Exode: «Quiconque sacrifie aux dieux, non au Seigneur, sera exterminé». La «mort des persécuteurs», on le sait, n'est pas un thème propre à Lactance: il fleurit dans les Actes du vétéran Tipasius²⁸, de saint Maurice²⁹ ou de la prétendue sainte Salsa³⁰.

Il faut souligner enfin que la notion d'amour, de charité mériterait aussi une analyse. C'est une valeur bien ambiguë et soumise, elle aussi, au devenir historique.

L'amour de Dieu, du vrai Dieu, peut conduire à s'attaquer au culte, aux objets du culte païen. Cette sainte Salsa y met un acharnement qui sera la cause de son martyre³¹. Notons même que l'auteur de cette légende a eu l'à-propos rare d'imaginer assez correctement la réaction des «suppôts de l'Antéchrist»:

«Alors, ne sachant que faire, suffoqués par la douleur, ils se déchiraient les mains, se frappaient la poitrine, se meurtrissaient le visage, pleuraient de temps en temps, déplo- raient ce grand sacrilège...»³².

Quand à l'amour chrétien du prochain, il conduit très directement à l'intolérance, et si implacablement qu'il faudra ce xx^e siècle pour débarrasser la charité chrétienne de ce corollaire tenace, dont on observe toujours les séquelles aujourd'hui³³.

Qu'est-ce que la sainteté? Je répondrais, avec l'accord, me semble-t-il, de beaucoup, que c'est une certaine héroïcité de la vertu dans une perspective intensément religieuse.

Y-a-t-il dès lors des païens – je songe à l'antiquité classique – qui mériteraient la qualification de saints?

Deux remarques préliminaires.

L'historien, en ce domaine comme en tant d'autres, n'a à sa disposition que des textes. Juger de la pratique réelle de personnages – historiques par définition – est quasi impossible. Nous nous contenterons de l'image qu'on nous présente et ce n'est pas rien, puisque nous atteignons ainsi peut-être l'essentiel, à savoir la sainteté comme modèle proposé, comme idéal à tout le moins imaginé. On est d'ailleurs dans la même situation à propos des textes chrétiens où l'hagiographie est un genre littéraire, on le sait, qui a ses règles, ses nécessités, ses lieux communs, son merveilleux...³⁴.

D'autre part, le fait de désigner un homme comme saint – saint Irénée, saint Augustin... – est une création linguistique du christianisme, mais ce n'est pas un argument en soi en faveur d'une spécificité de la sainteté chrétienne. Le père Festugière voit cela fort bien:

«Si l'on veut définir la sainteté chrétienne et en marquer l'originalité, il ne suffit pas de montrer que le mot *hagios* s'est enrichi, dans la langue chrétienne, de valeurs qu'il n'impliquait pas auparavant, mais qui sous d'autres noms, préexistaient chez les païens. Le changement dans ce cas, serait purement formel... Il faut encore manifester que ces valeurs nouvelles étaient entièrement inouïes dans le paganisme et que, du moins, la nuance propre qui les distingue spécifiquement dans l'acception chrétienne du mot *hagios* n'était point connue des païens...»³⁵.

S'il est vrai que *hagios* ne qualifie pas un être humain dans le paganisme, c'est loin d'être le cas de *sanctus*. D'autre part, le premier usage chrétien était de qualifier de «saints» les fidèles dans leur ensemble. Souligner l'éminence d'un chrétien en le qualifiant de saint selon l'usage devenu courant est tout de même un développement tardif: extrême fin du IV^e siècle ou mieux, V^e siècle³⁶.

Demandons-nous donc si, dans l'acception proposée, certains personnages – réels ou imaginaires – du paganisme classique pourraient être qualifiés de saints.

On le pense bien. Je ne vais pas instruire ici des procès en canonisation. Ce qui suit n'est qu'une évocation, où je soulignerai tel ou tel trait, spécialement, cela va sans dire, la bonté, la charité si elles se trouvent.

Sainte Antigone? Le P. Festugière y a pensé lui-même. Ecrivant que c'est «chez les juifs et chez eux seuls qu'au temps du moins d'Antiochus Epiphane, des hommes sont morts martyrs par fidélité à la Loi»³⁷, il met à «seuls» la note suivante:

«A vrai dire, il y a Antigone. C'est, chez les Grecs, l'exemple le plus semblable, car il paraît bien s'agir, ici, de la fidélité à une loi religieuse...».

Je n'ajoute qu'une remarque. Antigone, dans une réplique célèbre, proclame³⁸: «Je suis venue au monde pour partager, non la haine, mais l'amour»³⁹.

Saint Socrate? Erasme (et plusieurs humanistes avant lui), on se le rappellera, était presque d'accord⁴⁰, mais aussi le martyr Apollonius le philosophe, qui n'hésite pas à mener un parallèle étonnant:

«De même que les sycophantes athéniens ont fait condamner injustement Socrate en trompant le peuple; de même, quelques scélérats ont fait condamner injustement notre Maître et Sauveur, après l'avoir outragé»⁴¹.

Ce qui ferait hésiter à faire de Socrate un martyr, c'est la grande rationalité que les témoignages soulignent fortement. Mais le personnage, avec sa voix intérieure, notamment, avait aussi un côté religieux. Le P. Festugière est précisément un de ceux qui y ont le plus insisté⁴². J'ai moi-même, après d'autres, donné des raisons de penser que Socrate, initié aux mystères d'Eleusis, partageait le «bon espoir» eschatologique⁴³.

Dans l'atmosphère platonicienne, l'aspect religieux ne ferait plus aucun doute: les Idées sont divinisées, l'Idée du Bien est le Dieu suprême... La raison dialectique n'exclut nullement une profonde religion philosophique⁴⁴.

C'est Platon encore qui imagine le Juste crucifié en un passage célèbre de la *République*⁴⁵. Le même Apollonius y fait allusion dans la page citée à l'instant⁴⁶. Ce passage de Platon a reçu l'attention prolongée de E. Benz⁴⁷, dont l'étude est intéressante, en dépit de quelques conjectures hasardées sur Socrate⁴⁸. Apollonius, s'il est le premier, n'est pas le seul à avoir fait mention de ce texte qui a eu plus d'un écho dans la littérature patristique⁴⁹.

Saint Apollonius de Tyane, sûrement. Ce philosophe pythagoricien d'une grande popularité est, selon le portrait qu'en trace Philostrate, un homme divin, d'une vertu parfaite, d'une ascèse totale, d'une piété suprême. Il fait des miracles; il est ferme et serein devant le pouvoir hostile, devant Tigellin en personne. Il a peut-être été exécuté sous Domitien.

Sa gloire posthume est considérable. L'empereur Alexandre Sévère l'avait fait représenter dans son oratoire, parmi d'autres qu'il révérait comme des dieux, notamment Abraham, Orphée et ...Jésus⁵⁰. Tout cela est bien connu. Par contre, il est utile de souligner que son amour des êtres humains, sa charité est un leitmotiv du récit de Philostrate⁵¹.

Apollonius a distribué ses biens, et il déclare:

«La meilleure façon de se détacher des richesses est d'en user pour servir le bonheur ou la vertu des hommes. Anaxagore, en cédant ses terres aux boeufs et aux moutons se montra plus soucieux des bêtes que des hommes, et Cratès de Thèbes, en jetant dans la mer l'or qui le tentait, ne fit rien d'utile aux hommes ni aux bêtes»⁵².

Sa charité n'est pas uniquement individuelle; il se préoccupe aussi de collectivités, intercédant par exemple pour les exilés d'Érétie⁵³. Il fait de véritables sermons sur «les sentiments de solidarité qui doivent unir fraternellement tous les hommes» et «l'obligation de l'entr'aide»⁵⁴.

Apollonius a joué un grand rôle dans la «réaction païenne»⁵⁵ et a suscité les polémiques des chrétiens dès le troisième siècle⁵⁶, mais je ne pense pas, quoi qu'on

en ait dit parfois, que Philostrate ait songé à opposer Apollonius à Jésus en pastichant les évangiles⁵⁷.

Saints hermétistes. Le caractère profondément religieux de la gnose hermétiste ne fait de doute pour personne, ni non plus la morale ascétique qu'elle préconise. Il est clair qu'un fidèle appliquant scrupuleusement sa doctrine serait un saint. Ici aussi, il convient d'insister sur le rôle de l'amour, amour de Dieu pour sa créature, amour de l'homme pour Dieu et pour ses semblables. Il suffit de citer quelques passages, empruntés à l'excellente édition... du P. Festugière:

«Moi, Nous, je me tiens auprès de ceux qui sont saints (hósióis) et bons et purs et miséricordieux, auprès des pieux, et ma présence devient un secours et aussitôt ils connaissent toutes choses, et ils rendent le Père propice par la voie de l'amour (*agapétikós*), et ils lui rendent grâce par des bénédictions et des hymnes selon ce qui est ordonné à l'égard de Dieu, en filiale affection «(*téi storgéi*)»⁵⁸.

«Quand, au contraire, l'intellect est entré dans une âme pieuse, il la guide vers la lumière de la connaissance, et l'âme aussi favorisée n'est jamais lasse de chanter Dieu et de répandre ses bénédictions sur tous les hommes par toutes sortes de bienfaits en actes et en paroles, à l'imitation de son père»⁵⁹.

«La règle de cet être double, je veux dire de l'homme, c'est avant tout la piété, qui a pour conséquence la bonté. Mais cette bonté elle-même ne se montre en sa perfection que si elle a été fortifiée contre le désir de tout ce qui est étranger à l'homme⁶⁰, par la vertu de mépris»⁶¹.

Saint Plotin. Ce grand philosophe⁶² n'est pas seulement très pieux; c'est un mystique qui, par extase, s'unit au Dieu suprême, qui néglige son corps jusqu'à la maladie. De plus, Plotin est bon, secourable; il s'occupe de jeunes orphelins qu'on lui confie et aussi de leur patrimoine, au cas où ils ne deviendraient pas philosophes. Son démon personnel est un dieu. Après sa mort, l'oracle d'Apollon le célèbre et le place très haut au séjour des bienheureux, avec Platon et Pythagore, lesquels, s'ils n'ont peut-être pas été des saints de leur vivant, ont été canonisés fermement par l'hellénisme tardif.

Si j'ajoutais saint Julien l'Apostat, on y verrait sûrement de la provocation. Pourtant, dévot de tous les mystères, chaste, modeste, bon, théologien réformateur du paganisme et des mœurs de la Cour impériale, Julien est un grand format moral et religieux. Comme empereur, il a fait la guerre, certes, mais on peut toujours le comparer à saint Louis; il n'aurait rien à perdre à cette confrontation⁶³.

J'aurais pu proposer d'autres noms encore. Marc-Aurèle par exemple: il suffit de lire la très belle méditation du début de son Livre X et les récentes études de Pierre Hadot⁶⁴ pour s'en rendre compte. Je pense encore à Nigrinus et Démonax, connus par Lucien de Samosate⁶⁵. Mais je m'arrête ici: je n'ai voulu, en cette dernière section, que rappeler ou suggérer rapidement que le paganisme classique a eu, comme toute culture sans doute, ses modèles élevés, des incarnations – réelles ou littéraires – de ses valeurs suprêmes, tout à fait comparables aux saints du christianisme.

NOTES

¹ Collection «Mythes et Religions», PUF, Paris.

² On peut voir la bibliographie que donne A. Vauchez à l'article *Sainteté* du *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1984.

³ Il eut très peu de comptes rendus. Le seul qui m'ait été accessible, dans *Analecta Bollandiana*, 1943, p. 253-4, est purement favorable et sans intérêt critique.

⁴ *Op. cit.*, pp. 121 et 124 sqq.

⁵ J'y ai même consacré ma thèse annexe de doctorat en 1950, qui est devenue une note du *Bulletin de l'Association des Classiques de l'Univ. de Liège*, 1953, p. 21 sqq.

⁶ Cf. A. Delatte, «Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique» in *Bull. de l'Acad. royale de Belgique*, Classe des Lettres, 39, 4, 1953, p. 11. Le caractère religieux de la philosophie d'Épictète paraît à beaucoup exceptionnel. C'est une erreur de perspective, due à la rareté de la documentation: cf. mon *Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, coll. Latomus, LXI, Bruxelles, 1963 et les diatribes cyniques publiées par V. Martin in *Museum Helveticum*, 16, 1959, où les traits religieux abondent.

⁷ Festugière, *Op. cit.*, p. 64, n.1.

⁸ Delatte, *Op. cit.*

⁹ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁰ *Entretiens* III, 22, 54-55, trad. Souilhé-Jagu, Les Belles Lettres, Paris, 1963, p. 78, légèrement modifiée.

¹¹ On verra plus loin que le thème de l'amour du prochain est fréquent chez Épictète et ailleurs.

¹² *Op. cit.*, p. 85 et Livre I, 29, 9 sq., t. 1, 1943, p. 106, trad. Souilhé.

¹³ *Entretiens*, III, 22, 81-82. Quelques autres passages: I, 18, 9; 19, 12-15; II, 10, 7-9; III, 13, 5. 22-23; 22, 68-73; IV, 8, 30-32.

¹⁴ §§ 86-88, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵ *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1909; 1964².

¹⁶ «La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme», in *Revue Biblique*, 1912, p. 5-21 et 192 sqq.

¹⁷ M. Billerbeck, *Epiktet. Von Kynismus*, Brill, Leyde, 1978.

¹⁸ Quand le Père écrit, p. 64, «Citons quelques extraits des *Dissertations* où le paganisme pousse le plus avant sa pointe vers la sainteté chrétienne», il ne croit pas si bien dire.

¹⁹ Ni, bien entendu, par rapport au judaïsme, mais ce fait est plus facilement reconnu.

²⁰ Cf. ma «Spécificité de la morale chrétienne», in *Problèmes d'histoire du christianisme*, 6, 1975-6, Ed. de l'Université de Bruxelles, p. 64-93; Claude Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, p. 55 sqq. 314 sqq. et *passim*; John Witterker, "Christianity and Morality in the Roman Empire", in *Vigiliae Christianae*, 33, 1979, p. 209-225; J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, notamment p. 65-93.

²¹ *Op. cit.*, p. 105.

²² Cf. ma «Spécificité de la morale chrétienne», p. 69-76.

²³ Payot, Paris, 1928. Les passages les plus insistants sont eux-mêmes fort brefs, ne dépassant jamais quelques lignes; p. 91-2 (*Martyrs de Lyon*, 3); 232-3 (*Actes de Montanus et Lucius*, 10) où il est question d'affection mutuelle entre confesseurs; 266 (*Passion du vétéran Tipasius*, 6) où le martyr ne mange rien des aliments qu'il reçoit et distribue tout aux pauvres.

²⁴ *Martyre de Polycarpe*, 14 (Monceaux, *op. cit.*, p. 115-137). Polycarpe prie pour tous les hommes (ch. 5), mais ce n'est sûrement pas la charité qui lui fait rétorquer «A bas les athées!»

au ch. 9, ni qui lui fait dire, à propos de la foule païenne, fin du ch. 10: «Mais ces gens-là, je ne les juge pas dignes qu'on se justifie devant eux». Voir aussi Kr. Stendhal, «Hate, Non-retaliation and Love», in *The Harvard Theological Review*, 55, 1962, p. 343-355.

²⁵ Monceaux, *op. cit.*, p. 133.

²⁶ *Ibid.*, p. 218. Ce sentiment s'exprime dès l'*Apocalypse*, 6, 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 236.

²⁸ Ch. 8; *ibid.*, p. 267-8.

²⁹ *Ibid.*, p. 291, ch. 7.

³⁰ *Ibid.*, p. 325, ch. 13. Sur la très douteuse historicité de la martyre, voyez Henri Grégoire, «Sainte Salsa, roman épigraphique», in *Byzantion*, t. 12, 1937, p. 213-224.

³¹ Ch. 7 sqq.; *ibid.*, p. 316 sqq.

³² *Ibid.*, p. 316.

³³ Cf. mon livre *Origines et évolution de l'intolérance catholique*, coll. Laïcité, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986.

³⁴ Les ouvrages classiques d'Hipp. Delahaye sont toujours des références indispensables: *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 2e éd. 1933, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 4e éd. 1955 et surtout *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953.

³⁵ *Op. cit.*, p. 24-25.

³⁶ Il n'est pas facile de trouver le renseignement ni dans les dictionnaires ni ailleurs. J'en juge par mon expérience, confirmée par ce qu'on peut déduire de l'étude d'Hipp. Delahaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927, surtout pp. 24-59.

³⁷ *Op. cit.*, p. 112.

³⁸ Vers 523.

³⁹ La traduction de P. Mazon, *Sophocle*, t. 1, 1955, p. 90 est plus faible et banale: «Je suis de ceux qui aiment, non de ceux qui haïssent».

⁴⁰ Erasme, *Opera omnia*, t. 1-3, Amsterdam, 1972, p. 254; réplique de Néphalius dans le *Convivium religiosum*, des *Colloques: vix mihi tempero quin dicam: sancte Socrates, ora pro nobis*. Ce propos n'est pas isolé à l'époque; cf. R. Marcel, «Saint» Socrate, Patron de l'Humanisme», in *Rev. Intern. de Philosophie*, 5, 1951, p. 135-143. Je dois toutes ces références à Fr. Bierlaire, que je remercie vivement. R. Marcel cite aussi Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 59-60.

⁴¹ Monceaux, *op. cit.*, p. 156.

⁴² Dans son *Socrate*, Paris, 1934; 1966².

⁴³ «L'exhortation au courage dans les mystères», in *Revue des Etudes Grecques*, 1955, p. 164-170.

⁴⁴ Cf. V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, PUF, Paris, coll. «Mythes et Religions», 1949.

⁴⁵ *République*, 361e.

⁴⁶ Monceaux, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁷ «Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche», in *Abhandl. Akad. Mainz*, Geistes- und Sozialwiss. Klasse, 1950, 12, p. 1031-1073.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 1039-1041.

⁴⁹ Cf. Benz, *op. cit.*, et E. des Places, «Un thème platonicien dans la tradition patristique: le juste crucifié», in *Studia Patristica* ed. by F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1966, p. 30-40.

⁵⁰ Lampride, *Vie d'Alexandre Sévère*, 29, 31.

⁵¹ Cf. Mario Meunier, *Apollonius de Tyane ou le séjour d'un dieu parmi les hommes*, Grasset, Paris, 1936, dont la belle traduction est parfois appuyée et interprétative, mais cela n'a pas d'incidence pour notre propos. Pour la charité, voir pp. 35, 37, 39, 46, 49, 58, 107, 108-9, 118, 133, 137, 149, 177, 238. Ce thème ne reçoit pas de G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius*

von Tyana und das Neue Testament, Brill, Leyde, 1970, p. 227-9, l'attention qu'il mérite. Au surplus, la comparaison est faussée du fait que l'auteur n'évoque que quelques traditions isolées concernant Jésus, et non l'ensemble de la documentation à tirer du Nouveau Testament et, plus largement, du christianisme des deux premiers siècles.

⁵² Meunier, *op. cit.*, p. 35.

⁵³ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 108-9; cf. p. 137.

⁵⁵ L'ouvrage classique est celui du P. de Labriolle, *La création païenne. Etude sur la réaction antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Paris, 1934, qui, p. 310, qualifie l'Apollonius de Philostrate de «saint païen».

⁵⁶ Cf. Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, éd. par M. Forrat et E. des Places, Ed. du Cerf, Sources Chrétiennes n° 333, Paris, 1986, avec toute une étude pénétrante de M. Forat en introduction.

⁵⁷ Contre l'avis de P. de Labriolle, c'est aussi la position de M. Forrat, *op. cit.*, p. 40-42.

⁵⁸ *Poimandres*, 22 in Festugière, *Hermès Trismégiste I*, Les Belles Lettres, Paris, 1960, p. 14.

⁵⁹ *Op. cit.*, I, x, 21, p. 123-4.

⁶⁰ La suite précise qu'il s'agit de toutes les choses terrestres, y compris le corps.

⁶¹ *Op. cit.*, II, *Asclépius*, 11, p. 309.

⁶² Cf. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952, p. 17; 29. Les traits notés ici viennent de la *Vie de Plotin* de Porphyre, éd. E. Bréhier, t. I des *Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris, 1924.

⁶³ Je n'évoque Julien qu'*exempli gratia*. Après J. Bidez, la meilleure biographie est celle de L. Jerphagnon, *Julien dit l'Apostat*, Seuil, Paris, 1986. Pour l'antiquité tardive, on peut voir Garth Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», in *Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, p. 33-59 et, en contraste, pour la société chrétienne, P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Seuil, Paris, 1985, p. 59-118.

⁶⁴ *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987².

⁶⁵ Voyez la traduction d'E. Chambry des œuvres complètes de Lucien de Samosate, coll. Classiques Garnier, t. I, p. 204-217 pour le *Démonax*; t. II, p. 32-49 pour la *Lettre à Nigrinos*, Paris, s. d.

Note additionnelle

Comme le sous-titre l'indique, le tout récent ouvrage de R. Kieckheffer et G.D. Bond, *Sainthood. Its Manifestations in World Religions* (University of California Press, Berkeley-Londres, 1988) étend (prudemment) la notion de sainteté à d'autres grandes religions que le christianisme: judaïsme, islam, hindouisme, bouddhisme, confucianisme, mais pas du tout, comme ici, à l'antiquité classique. Les rares allusions au paganisme (pp. 4, 7, 30-31) n'ont pas d'incidence sur notre propos.

Je remercie beaucoup M. H. Plard d'avoir évoqué en séance «sainte» Hypatie, que je me trouve impardnable d'avoir omise.

UN MODELE DE SAINTETE A LA FIN DU IV^e SIÈCLE: LA VIRGINITE DANS L'ŒUVRE DE SAINT AMBROISE

par
Hervé SAVON

Si Platon revenait sur terre après plus de sept siècles, que penserait-il à la vue d'un monde devenu chrétien? La réponse ne fait pas de doute pour Augustin, le futur évêque d'Hippone, lorsqu'il écrit, en 390, son *De vera religione*: Platon constaterait que le christianisme a convaincu les foules des vérités que lui-même n'a proposées qu'à un tout petit nombre de philosophes, imparfaitement d'ailleurs et sans succès¹. Il s'étonnerait d'entendre proclamer aux fidèles qui se pressent dans les églises la doctrine du Logos, renfermée dans le Prologue de Jean, et le mépris du monde sensible formulé dans les Béatitudes²; il admirerait la vie des communautés chrétiennes, la multiplication des croyants, après un si grand nombre de martyres; il serait frappé aussi par l'existence de «tant de milliers de jeunes gens et jeunes filles qui méprisent les noces et vivent dans la chasteté sans que plus personne s'en montre surpris»³.

Depuis au moins deux siècles, la diffusion d'un genre de vie qui semblait si clairement dépasser les forces de la nature – la virginité chrétienne – était pour l'Eglise l'une des preuves les plus manifestes de son institution divine⁴. Dès le I^{er} siècle, des païens eux-mêmes, comme le médecin Galien, notaient une convergence remarquable entre ce renoncement sexuel et l'idéal de la vie philosophique. Ils en concluaient à l'existence de deux types d'esprits: les uns, comme les chrétiens, avaient besoin de mythes pour réaliser ce que les autres pouvaient pratiquer grâce aux lumières de la seule raison⁵.

Certes, des jugements beaucoup moins favorables ont été portés dès l'Antiquité sur la virginité chrétienne⁶. Ces critiques se sont multipliées aux temps modernes, et l'on cite encore les lignes où Gibbon nous montre les moines du Bas-Empire «s'insinuant dans des familles nobles et opulentes et employant les ressources de la séduction et de la flatterie à s'assurer des prosélytes aptes à procurer à la profession monastique richesses ou réputation. Le père indigné pleure peut-être la perte d'un fils unique; la jeune fille crédule est entraînée par la vanité à violer les lois de la nature, et la matrone cherche à atteindre une perfection imaginaire en renonçant aux vertus de la vie familiale»⁷.

Assurément, ces lignes nous renseignent mieux sur l'idéologie des Lumières que sur les réalités du ^{iv} siècle. Le problème qu'elles effleurent – celui de la propagande en faveur de la virginité chrétienne – mérite d'être examiné plus sérieusement. Cela implique que l'on recense les arguments de ce prosélytisme, que l'on analyse les modèles qu'il propose, et que l'on dégage la vision de l'homme et de son destin à laquelle il fait appel. C'est ensuite seulement que l'on pourra peut-être entrevoir aussi bien les conditions de son succès que ses mobiles et ses intentions.

Les documents privilégiés d'une telle enquête sont les œuvres mêmes qui ont eu pour objet la diffusion de l'idéal de virginité et la réfutation de ses détracteurs. Ces textes sont nombreux. Vers 389, à l'intention de la jeune Eustochium, Jérôme dresse la liste des auteurs latins qui ont écrit en faveur de la virginité: Tertullien, Cyprien, Damase, Ambroise⁸. Il faudrait y ajouter Jérôme lui-même, et, pour l'Orient grec, Méthode d'Olympe, Athanase, Basile d'Ancyre, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. Ce sont là des témoins d'époques diverses et de régions dissemblables, requérant autant d'enquêtes particulières. Nous nous bornerons ici à l'exemple de l'Italie du Nord, à la fin du ^{iv} siècle, et au témoignage de l'évêque de Milan, Ambroise. Il s'agit d'un témoin capital, à la fois par sa position officielle et le rôle qu'il a joué dans l'Eglise d'Occident pendant le dernier tiers du ^{iv} siècle, et par son zèle à propager l'idéal de la virginité chrétienne. Il n'a cessé de prêcher et d'écrire pour défendre cette cause pendant toute la durée de son épiscopat. Nous trouvons le témoignage écrit de cette propagande dans quatre traités composés de 375 environ à 395: le *De virginibus*⁹, le *De virginitate*¹⁰, le *De institutione virginis*¹¹, et l'*Exhortatio virginitatis*¹². Comme on le voit déjà par les titres, Ambroise n'envisage ici que le célibat féminin, et c'est donc à celui-ci que nous borerons notre enquête.

Ambroise était un homme pressé. Evêque d'une des cités les plus importantes de l'Empire (Milan était l'une des résidences impériales en Occident), confronté à de graves problèmes de politique ecclésiastique¹³, il devait en outre consacrer une bonne partie de son temps, dans les premières années de son épiscopat, à l'acquisition de la culture théologique qui lui manquait: il avait été élu évêque dans une situation difficile, alors qu'il n'était même pas encore baptisé¹⁴. Cela explique certains traits de son œuvre, et notamment de ses quatre traités sur la virginité. Ambroise fait de larges emprunts aux écrivains chrétiens qui l'ont précédé. La forme trahit, elle aussi, quelque précipitation: l'auteur y mêle des fragments de discours déjà prononcés, des discours fictifs, des morceaux d'épîtres et des textes rédactionnels destinés à assurer l'unité de l'ensemble. Ce qui fut d'abord un expédient finit par devenir une force et assure à ces textes variété, vivacité, contact toujours maintenu avec le lecteur ou l'auditeur. Ajoutons à cela que l'homme d'action et le grand politique qu'était Ambroise est aussi un poète, en prose aussi bien qu'en vers, et que ce dernier trait marque très profondément ses œuvres pour la propagation et la défense de la virginité.

Dans les différents discours, réels ou fictifs, qui sont rassemblés dans les quatre traités que nous venons d'énumérer, l'exhortation à la virginité est habituellement accompagnée d'une critique du mariage. On trouve cette critique dès le *De virginibus*.

Les épreuves de la maternité y sont particulièrement soulignées. Ambroise y insiste sur la pesanteur de la grossesse, sur les souffrances et les infirmités de l'accouchement. Porter, mettre au monde, éduquer, et enfin marier ses enfants: que de soucis, que de tourments! On comprend que les jeunes filles pleurent le jour de leurs nocés. Et encore, il ne s'agit là que des étapes normales d'une vie conjugale réussie. Que dire alors des échecs? L'orateur préfère ne pas en parler¹⁵. Bien plus, aux souffrances et aux soucis de la mère s'ajoute la servitude de l'épouse. Par crainte de déplaire à son mari, la femme se farde, adultère du visage, qui prépare l'adultère de la chasteté¹⁶. A la fin de ce sombre tableau, Ambroise a bien besoin d'avertir qu'il ne déconseille pas le mariage pour autant; il le conseille même, assure-t-il, et il condamne ceux qui le désapprouvent. Qui condamne le mariage condamne la «société du genre humain», qui repose sur la succession des générations. Aux yeux d'Ambroise, le mariage reste donc licite, recommandable même, mais pourrait-on dire, en seconde position, bien après la virginité¹⁷.

Ces mêmes critiques et cette même dialectique reviennent dans le *De virginitate*. Ambroise y rappelle que beaucoup de femmes, dans les douleurs de l'enfantement, ont déclaré qu'elles renonçaient au mariage, tandis que beaucoup de maris, lassés du poids de la vie conjugale, ont été détournés de leurs femmes par un autre amour¹⁸. Sans doute, concède Ambroise, les liens du mariage sont bons, mais enfin ce sont des liens. Et le mot *coniugium*, mariage, ne montre que trop clairement sa parenté avec le mot *iugum*, joug¹⁹. La critique s'apaise un moment lorsqu'Ambroise décrit l'Eglise comme un vaste domaine rural qui renferme à la fois les vergers de la virginité, les forêts majestueuses de l'âge mûr et du veuvage, les champs et les vignes du mariage avec leurs moissons et leurs vendanges. La meilleure part, cependant, c'est la première, celle qui réunit les fleurs et les fruits²⁰. Ailleurs, Ambroise dira que la vie conjugale est semblable à l'humble potager qui souffre souvent du gel, tandis que la virginité est comme la vigne qui traverse noblement les saisons et les années²¹.

La critique la plus vive du mariage se trouve dans l'*Exhortatio virginitatis*, le plus récent des quatre traités que nous examinons. Ambroise l'a placée, d'une manière significative, dans la bouche d'une femme, Julienne²², une veuve de Bologne, qui exhorte ses filles à ne pas suivre son malheureux exemple en se mettant au pouvoir d'un époux. Le dernier traducteur de ce texte, Dom Tissot, le juge «inquiétant au premier abord»²³. De fait, Julienne ne ménage pas ses critiques. Bien qu'elle ait eu un bon mari, déclare-t-elle à ses enfants, elle a expérimenté les peines et les humiliations de la vie conjugale²⁴. Julienne n'insiste pas sur les douleurs et les soucis de la maternité, par délicatesse peut-être: elle s'adresse à ses enfants. Elle souligne, en revanche, les inconvénients spirituels du mariage: le souci de plaire au conjoint ne permet pas toujours de vaquer à la prière et de s'appliquer aux commandements divins²⁵. La perte de la liberté, voilà le grand mal de la vie conjugale, aux yeux de Julienne. Ni l'un ni l'autre des deux époux n'a plus la libre disposition de son propre corps, mais c'est la femme surtout qui est asservie²⁶. Un esclave, au moins, n'a pas payé pour devenir esclave, alors que la femme mariée a apporté une dot pour acheter sa propre servitude²⁷. Que

sera-ce si elle est orpheline de père: elle n'aura personne pour la défendre des injustices de son mari²⁸!

A cette sombre image de la vie conjugale, Ambroise oppose le tableau harmonieux de l'existence des vierges chrétiennes. Certes, il ne dissimule pas l'austérité foncière de celle-ci. Le renoncement au mariage et l'engagement à une continence absolue sont un sacrifice; celui-ci est offert solennellement à l'autel lors de la cérémonie de la *velatio*²⁹; il est renouvelé ensuite dans les privations et les efforts de la vie quotidienne. La virginité chrétienne a donc quelque chose d'héroïque, capable peut-être d'effrayer les âmes faibles. Mais c'est un héroïsme librement consenti, constamment volontaire, et qui contraste ainsi avec les épreuves sans gloire, les contraintes et les servitudes de la vie conjugale.

Dans son *De virginibus*, Ambroise propose aux vierges un modèle: l'existence que menait Marie à l'époque où l'ange Gabriel est venu lui annoncer qu'elle serait la mère du Messie. En fait, ce qu'Ambroise décrit, en le plaçant dans un cadre évangélique, c'est l'existence que mènent les vierges consacrées en Italie du Nord, à la fin du IV^e siècle. Cet anachronisme fait pour nous le prix de ces pages³⁰.

Le premier trait de cette vie, c'est la retraite, l'éloignement du monde. La vierge reste normalement à la maison. Remarquons qu'elle ne vit généralement pas dans un couvent; cette maison, c'est donc le plus souvent la maison familiale³¹. La vierge n'en sort que pour aller à l'église; dans ce cas, elle est toujours accompagnée de ses parents ou de ses proches³². C'est souvent une toute jeune fille: elle a pu s'engager à l'état de virginité dès l'âge de douze ans, l'âge où Agnès a été martyrisée³³, et peut-être même un peu avant³⁴. Mais sa meilleure protectrice, ajoute Ambroise, c'est elle-même, dont tous les gestes et toutes les paroles traduisent la parfaite maîtrise de soi, le refus de tout laisser-aller, un contrôle de tous les instants. Ainsi, aucune barrière corporelle n'empêche l'âme de répandre au-dehors sa lumière³⁵.

A l'intérieur de sa maison, la vierge fait preuve de la même discipline, de la même exactitude. Son existence est d'abord marquée par l'austérité: frugalité et simplicité dans la nourriture, qui se borne au strict nécessaire; même mesure pour le sommeil auquel la vierge ne consacre que le temps indispensable; et quand elle dort, son esprit continue à veiller, repassant dans ses rêves les lectures du jour précédent et prévoyant les occupations à venir³⁶. Cette rigoureuse limitation dans ce qui est accordé au corps a d'abord pour but de protéger la chasteté, d'éteindre les ardeurs des sens, mais aussi, plus généralement, de réduire tout ce qui pourrait alourdir l'envol de l'esprit³⁷.

Dans sa demeure, la vierge ne vit pas seule. Il y a ses parents, ses domestiques, ses compagnes. Ambroise veut qu'elle soit à l'égard de tous ses proches un modèle de charité chrétienne et qu'elle ajoute ainsi, comme il le dit, la virginité du cœur à celle du corps. Elle ne cherchera à gagner autrui ni par la ruse ni par la flatterie, elle fuira la jactance, elle n'humiliera pas les petits, elle ne se moquera pas des faibles. Elle sera généreuse aussi, ses mains s'ouvriront volontiers, et Ambroise lui recommande de mettre sa confiance non dans des richesses incertaines, mais dans la prière du pauvre³⁸.

Mais, si attentive que doit être la vierge à pratiquer les vertus sociales du christianisme et à se montrer humble et généreuse, son premier désir sera de rester seule autant qu'elle le peut, afin que personne, afin que nulle compagne ne disperse son attention. Telle était Marie au moment où Gabriel se présenta à elle. Elle était seule dans sa chambre, mais, autour d'elle, que de livres, que d'archanges, que de prophètes³⁹!

Si elle est seule, c'est donc pour lire et pour méditer, mais plus encore pour prier dans le secret celui qui entend dans le secret⁴⁰. Cette prière intérieure s'exprime vocalement: dans la solitude de sa chambre, la vierge récite le *Pater*, elle dit ou chante des psaumes et des hymnes, pour Dieu seul et non pour les hommes, comme le recommande saint Paul⁴¹.

Une telle existence a bien sûr ses dangers: le principal est l'ennui. Le seul remède est une fidélité parfaite, une vigilance ininterrompue. Ambroise avertit la vierge d'éviter soigneusement les fautes graves qui fissurent l'âme et font de celle-ci comme une maison délabrée: quand viennent l'hiver et la pluie, celui qui l'habite est alors obligé d'en sortir. De même, la vierge inattentive et imparfaite est finalement chassée de chez elle par le dégoût⁴².

En un sens, nous n'avons jusqu'ici considéré que l'extérieur, même si nous avons suivi la vierge dans sa maison, même si nous l'avons observée et écoutée dans la solitude de sa chambre. A la suite d'Ambroise, nous avons souligné qu'elle était libre de tout asservissement à un époux humain⁴³. Mais elle s'est donnée à un autre époux, céleste celui-là, le Christ⁴⁴. L'éminente dignité de la vierge chrétienne se mesure à la noblesse de cet époux qui dépasse infiniment celle de n'importe quel conjoint terrestre⁴⁵. Ce thème du Christ comme époux céleste est bien antérieur à Ambroise, mais Ambroise l'a traité avec une ampleur, une poésie, une somptuosité d'images apparemment sans précédent. Il l'a fait en puisant presque constamment dans le *Cantique des Cantiques*, cet épithalame où l'on voit deux époux, deux fiancés, deux amants qui se cherchent, qui se trouvent, qui se perdent, qui se trouvent à nouveau. L'interprétation allégorique de ce poème d'amour, qui a pris place entre les livres sacrés de la Bible, est déjà fort ancienne lorsqu'Ambroise la reprend à son compte. Ces deux amants, on y a vu successivement Yahvé et Israël, le Christ et l'Eglise, le Verbe et l'âme. Cette dernière interprétation est celle d'Origène, et Ambroise l'utilise abondamment⁴⁶. La nouveauté, c'est qu'il l'applique particulièrement à la vierge qui, de par sa féminité, semble spécialement propre à incarner psychologiquement et symboliquement l'attitude de l'humanité appelée à s'unir spirituellement au Christ⁴⁷. Ambroise reprend, sans timidité ni prudence, les images les plus sensuelles du *Cantique*, et les propose à la méditation de ses jeunes auditrices ou lectrices. Peut-être peut-on voir là une pédagogie, plus ou moins consciente, de la sublimation. Il faut surtout penser à l'habitude constante qu'avaient les contemporains d'Ambroise, au moins dans le milieu cultivé et platonisant auquel il s'adresse surtout, de regarder sans cesse le monde sensible et les réalités les plus concrètes comme des allégories et des symboles de l'invisible. Ce figurisme était, pour Ambroise et pour ses fidèles, la clé

des Ecritures⁴⁸. Il faut enfin préciser que cette mystique est une mystique du Verbe, plutôt qu'une mystique de Jésus. C'est le Christ en tant que Dieu qui vient à la rencontre de l'âme et que celle-ci recherche. Ainsi, chaque fois, les images les plus ardentes sont-elles partiellement neutralisées, et aussitôt transposées sur le plan de l'esprit: le parfum qui rapproche les deux amants, c'est le parfum de la résurrection du Seigneur exhalé par l'âme croyante⁴⁹; la nudité de l'épouse, c'est la simplicité d'une âme qui s'est dépouillée de la tromperie corporelle⁵⁰; l'étreinte de l'époux et de l'épouse, c'est l'illumination de l'âme par le Verbe⁵¹.

L'existence de la vierge chrétienne se déroule ainsi dans un double registre: il y a la régularité monotone et purifiante de la vie quotidienne, les lectures, les méditations, les jeûnes et les veilles; et il y a en contrepoint tout l'imprévu de cette espèce de roman d'amour dont le Cantique fournit le thème et les épisodes: recherche de l'époux, délai, rencontre imprévue, nouvelle disparition, retrouvailles. Ainsi, le vide et l'ennui peuvent-ils se trouver bannis d'une existence extérieurement si terne et si uniforme. Nous pouvons exprimer cette dualité par deux images qu'Ambroise tire des Ecritures: la nuée légère, annonciatrice de la pluie purifiante, et le parfum qu'exhale le nom du bien-aimé⁵². La pluie et le parfum, ce qui apaise les ardeurs du corps et ce qui unit déjà à l'époux, ces deux images résument le programme spirituel qu'Ambroise énonce pour ses lectrices.

A l'arrière-plan des arguments et des exemples qu'Ambroise utilise dans ses exhortations à la virginité, on entrevoit une certaine vision de l'homme et de son destin qu'il nous faut maintenant tenter de définir.

Certains traits de vocabulaire peuvent nous guider. Ambroise éprouve parfois le besoin de préciser, par une épithète ou un synonyme, le mot *virginitas*, qui pourrait signifier simplement l'état de la jeune fille nubile non encore mariée. Ainsi parle-t-il de «virginité inviolée» – *intemerata virginitas*⁵³ – ou d'«intégrité exempte de contagion» – *expers contagionis integritas*⁵⁴. Il faut donner toute leur force à ces termes. Pour Ambroise, la virginité est l'état d'un être qui a préservé l'intégrité de son moi, qui a gardé intact non seulement son corps mais la totalité de sa personne, qui n'a rien aliéné de sa vérité originelle. La veuve Julienne, porte-parole d'Ambroise, peut résumer son exhortation à ses enfants dans ce conseil: «Donnez-vous» au Christ «dans votre vérité»⁵⁵. Etre vrai, c'est ici être soi-même, et être soi-même, c'est être vierge. Comme le dit encore Julienne dans le même passage: «Quoi de plus vrai que la virginité?»

Certes, il ne s'agit pas là d'une idée propre au christianisme, ou même à l'Antiquité tardive. Que l'on pense au personnage d'Hippolyte dans la tragédie d'Euripide, et notamment à la scène où le jeune homme apporte à la déesse vierge Artémis une couronne qui provient d'une prairie intacte, où le berger n'ose paître ses bêtes et où le fer n'a jamais passé. Hippolyte accompagne son offrande de cette prière: «Puissé-je tourner la dernière borne comme j'ai commencé ma vie»⁵⁶.

Mais Hippolyte se sait et se veut l'exception. Ambroise, au contraire, étend sa vision à l'humanité entière: en perdant sa virginité, chaque être humain reprend le chemin où s'est engagée sa race le jour où Adam a perdu son authenticité première. Cette chute n'était pas inévitable, et elle n'est pas irréversible. Le chrétien Ambroise croit que l'humanité, aidée par la grâce du Christ, peut retrouver cette intégrité originelle; la virginité consacrée est un peu comme la preuve expérimentale de cette possibilité, ou encore le gage de cette espérance. Julienne exhorte son fils et ses filles à représenter en leurs personnes Adam et Eve avant la faute, avant qu'ils aient eu à rougir⁵⁷. Ainsi, la virginité chrétienne est à la fois retour à l'origine et anticipation du futur: les vierges mènent sur terre la vie angélique qui sera celle des justes après la résurrection⁵⁸ et que l'humanité avait perdue au paradis⁵⁹.

Ambroise doit cette théologie de l'histoire à ses devanciers⁶⁰, mais il y insère un plaidoyer pour Eve, qui apparaît beaucoup plus personnel, au moins par son insistance, son ampleur et le radicalisme de certains arguments. En effet, la défense de la virginité conduit Ambroise à l'apologie de la femme, dont la vierge représente à ses yeux le modèle accompli. Il le fait avec éclat et passion dans un long développement du *De institutione virginis*⁶¹. Le grand argument antiféministe qui avait cours dans l'Eglise était le récit du premier péché dans la Genèse: c'était Eve qui, la première, avait mangé du fruit défendu et qui, ensuite, avait invité l'homme à en goûter. La honte encourue par Eve, la séductrice, semblait rejaillir sur l'ensemble de son sexe. On retrouve même cette idée chez les apologistes de l'ascétisme féminin. Vers le milieu du v^e siècle, par exemple, Théodoret, évêque de Cyr, dans le nord de la Syrie, introduisait en ces termes la biographie de quelques pieuses recluses: «Elles méritent de plus grands éloges encore, ces femmes qui ont affranchi leur sexe d'un déshonneur héréditaire»⁶². Ambroise s'attache à ruiner les fausses raisons dont on appuie ce préjugé. Sans doute, il ne peut nier qu'Eve a désobéi, mais il entend démontrer que sa faute est infiniment plus excusable que celle d'Adam. Eve a été trompée par un être bien supérieur à elle, le diable, ange déchu, mais ange tout de même, tandis qu'Adam s'est laissé abuser par Eve, qui lui était inférieure⁶³. Adam a violé un commandement qu'il avait reçu directement de Dieu, tandis qu'Eve n'en avait eu connaissance que par l'intermédiaire de l'homme⁶⁴. Eve n'a pas tenté de se disculper aux dépens d'Adam, alors que celui-ci rejetait lâchement sa faute sur la femme⁶⁵. Les termes de la sentence divine traduisent bien cette responsabilité inégale: pour Adam, c'est la mort; pour Eve, ce sont les douleurs de l'enfantement, qui sont aussi sa réhabilitation⁶⁶. Cependant, Ambroise va plus loin dans sa défense d'Eve. Les arguments que nous venons de rappeler reprennent l'idée traditionnelle de l'infériorité de la femme. Mais cette infériorité même est démentie un peu plus haut par Ambroise: selon la Genèse, Dieu s'est servi de boue pour façonner Adam, mais a pris une partie de la chair d'Adam pour créer Eve. Ainsi l'homme provient d'une matière brute et vulgaire, la femme d'une matière déjà formée et ennoblie⁶⁷. Celle-ci représente donc une version plus affinée, plus achevée du type humain.

En dépit de cette noblesse native. Eve a donc péché, quelques excuses qu'on puisse lui découvrir. Mais ce qui a été perdu sera retrouvé, ce qui a été endommagé par la faute

commence déjà à être restauré avec plus de perfection: telle est la foi d'Ambroise⁶⁸. En la personne des vierges chrétiennes, Eve retrouve sa vérité perdue. Et, comme toute collectivité tend à se reconnaître en un individu qui réalise d'une manière achevée ce à quoi elle aspire, l'idéal de la virginité chrétienne est projeté par Ambroise en la personne de Marie, la vierge mère du Christ. Marie n'est pas encore cette figure entre le divin et l'humain, entre le ciel et la terre, qu'exalteront à l'envi le moyen âge et l'âge baroque, mais tout simplement Eve retrouvée, Eve enfin revenue à elle⁶⁹.

Nous pouvons maintenant reprendre les deux questions auxquelles Gibbon avait répondu d'une manière sans doute un peu trop simple. Comment, d'abord, expliquer la diffusion de l'idéal de la virginité chrétienne à la fin du IV^e siècle, et donc le succès d'une propagande comme celle d'Ambroise⁷⁰? Sans doute, le secret des cœurs et la singularité irréductible de certaines destinées échappent à l'historien. Celui-ci peut du moins s'interroger sur les conditions qui ont favorisé un prosélytisme qui heurtait tant d'habitudes et dérangeait tant de gens. Le discours de Julienne nous suggère une réponse: la dureté de la condition d'épouse à la fin de l'Antiquité, dureté aggravée par l'indissolubilité du mariage dans le christianisme et par les limitations apportées par les empereurs à la faculté de divorcer. Or, les jeunes filles auxquelles Ambroise s'adresse appartiennent à des familles aisées et sont apparemment instruites. Il ne faut pas oublier la renaissance de la culture dans l'Occident latin pendant la seconde moitié du IV^e siècle. Les femmes d'une condition sociale assez élevée n'ont pas manqué de bénéficier de ce renouveau. L'insistance que mettait l'Eglise ancienne à recommander la lecture de la Bible aux fidèles des deux sexes qui en étaient capables, a dû contribuer à cette élévation de la culture féminine dont l'époque théodosienne nous fournit de nombreux exemples. On peut penser que, parmi ces jeunes filles riches et cultivées, celles qui étaient douées d'une plus forte personnalité ont trouvé dans l'idéal de virginité chrétienne un moyen d'échapper aux servitudes de la vie conjugale, moyen qui leur apparaissait non seulement honorable, mais salutaire à leur âme et glorieux pour l'Eglise.

La seconde question est celle de la finalité d'une telle propagande. Pourquoi un évêque aussi occupé de grandes affaires a-t-il passé tant de temps et déployé tant d'efforts à ce prosélytisme qui semble lui avoir attiré de nombreuses inimitiés? Invoquer l'intérêt financier, le souci de faire passer dans le patrimoine de l'Eglise les biens que ces jeunes filles auraient transmis à leurs enfants si elles étaient devenues mères, est peu satisfaisant. Ambroise n'engage-t-il pas les jeunes filles qui veulent faire profession de virginité à persévérer dans leur dessein, même si leurs familles s'y opposent, et à ne pas hésiter à sacrifier ainsi leur patrimoine⁷¹? Une telle attitude n'avait rien d'exceptionnel: peu après Ambroise, le prêtre Eutrope reprendra sévèrement, au nom de la pauvreté évangélique, deux vierges consacrées qui voulaient attaquer en justice le testament qui les deshéritait⁷². On doit plutôt penser qu'Ambroise pressentait intuitivement les conditions qui permettent à une société religieuse de se maintenir et de se développer. Il y faut, sans doute, beaucoup de compromis, et l'histoire de l'Eglise en fournit une ample illustration. Mais le compromis a ses dan-

gers: le groupe religieux qui s'y adonne sans contrepartie finit par y perdre son identité et par risquer ainsi son existence. A côté des politiques, il faut donc des intransigeants qui sauvegardent l'identité du groupe. A l'époque et dans le milieu d'Ambroise, les vierges consacrées semblent avoir rempli cette seconde fonction. Vouées par leur état à l'absolu, elles incarnaient éminemment le refus des calculs et des accommodements et satisfaisaient ainsi la nostalgie de pureté d'une Eglise qui avait de plus en plus de mal à se distinguer du siècle.

NOTES

¹ *De vera religione*, 1-7.

² *Ibid.*, 4.

³ *Ibid.*, 5.

⁴ Voir H. Koch, «Virgines Christi», dans *Texte und Untersuchungen*, 31, 2, Leipzig, 1907, p. 62-63.

⁵ Voir R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1947, p. 15.

⁶ L'opposition à l'idéal de virginité se fait jour notamment dans des milieux chrétiens, à l'époque d'Ambroise, de Jérôme et d'Augustin; voir D. G. Hunter, «Resistance to the virginal Ideal in the Late-Fourth-Century Rome: the Case of Jovinian», dans *Theological Studies*, 48, 1987, p. 46-64.

⁷ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, chap. 37, 1.

⁸ Jérôme, *epist.* 22, 22.

⁹ Ed. I. Cazzaniga, Torino, 1948 (dans les notes suivantes, abrégé en *virg.*).

¹⁰ Ed. I. Cazzaniga, Torino, 1952 (= *virginū*.)

¹¹ *Patrologia Latina*, éd. J. P. Migne, t. 16, Paris, 1845, col. 305-334 (= *inst. virg.*)

¹² *Ibid.*, col. 335-364 (= *exhort. virg.*). Le *De lapsu virginis consecratae*, longtemps attribué à Ambroise, est considéré aujourd'hui comme inauthentique.

¹³ Voir H. Von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin, 1929; J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris, 1933.

¹⁴ Ambroise, *De officiis*, 1, 4.

¹⁵ *virg.* 1, 25-26.

¹⁶ *Ibid.*, 27-28.

¹⁷ *Ibid.*, 34-35.

¹⁸ *virginū*. 32.

¹⁹ *Ibid.*, 33.

²⁰ *Ibid.*, 34.

²¹ *exhort. virg.* 29.

²² On trouvera une analyse détaillée du discours de Julienne dans F. E. Consolino, «Dagli *exempla* ad un esempio di comportamento cristiano: Il *De exhortatione virginū* di Ambrogio», dans *Rivista Storica Italiana*, 94, 1982, p. 455-477.

²³ Saint Ambroise, *Ecrits sur la virginité*, traduits et présentés par Dom M.-G. Tissot, Solesmes, 1980, p. 276.

²⁴ *exhort. virg.* 24.

²⁵ *Ibid.* 23.

²⁶ *Ibid.* 21.

²⁷ *Ibid.* 23; cf. 20.

²⁸ *Ibid.* 20.

²⁹ Sur le thème de la virginité comme sacrifice rédempteur: R. D'Izarny, *La virginité selon saint Ambroise*, thèse dactylographiée, Facultés catholiques de Lyon, p. 30-37. Pour la cérémonie de consécration: R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, Paris, 1954; R. D'Izarny, *op. cit.*, p. 13-14.

³⁰ *virg.* 2, 6-16. - Ambroise suit ici un modèle, la *Lettre aux vierges* d'Athanase d'Alexandrie: L. Th. Lefort, «Athanase, Ambroise et Chenoute *Sur la virginité*», dans *Muséon* 48, 1935, p. 55-73; L. Dossi, «Sant' Ambrogio e Sant' Atanasio nel *de virginibus*» dans *Acme* 4, 1951, p. 241-262; M. Aubineau, «Les écrits de saint Athanase sur la virginité», dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 31, 1955, p. 140-173. - Mais, tout en s'inspirant d'Athanase, Ambroise a fait œuvre originale, comme l'a bien montré Y.-M. Duval, «L'originalité du *De virginibus* dans le mouvement ascétique occidental», dans *Ambroise de Milan. xvie Centenaire de son élection épiscopale*, éd. Y.-M. Duval, Paris, 1974, p. 9-66; *Id.* «La problématique de la *Lettre aux vierges* d'Athanase», dans *Muséon* 88, 1975, p. 405-433.

³¹ Ainsi, à la différence de ses sœurs qui se marieront, la vierge Ambrosia, qui s'est consacrée à Dieu, restera dans sa famille: *inst. virg.* 1. - Des monastères féminins existaient, mais apparaissaient encore comme l'exception en Italie du Nord, à l'époque d'Ambroise. Celui-ci parle avec admiration de vingt vierges de Bologne qui avaient quitté leurs demeures familiales pour vivre en commun dans un *sacrarium virginitalis* (*virg.* 1, 60).

³² *virg.* 2, 9.

³³ *Ibid.*, 1, 7. - A ceux qui lui reprochent d'admettre à la *velatio* des filles trop jeunes, Ambroise répond que des filles aussi jeunes, comme Thècle, convertie par Paul selon la légende, et même des enfants, ont eu le courage d'affronter le martyre (*virginit.* 40).

³⁴ Sur l'âge requis pour la profession des vierges, voir J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i. Br., 1892, p. 5-29; R. D'Izarny, *op. cit.*, p. 16. - Ambroise déclare que, pour admettre une jeune fille à la profession, l'évêque doit seulement tenir compte de «l'âge de la foi ou de la pudeur», et des «cheveux blancs de la rigueur morale» (*virginit.* 39). On retrouve ici le thème de l'enfant-veillard, cher à l'Antiquité tardive, et étudié notamment par E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 8e éd., Bern, 1973, p. 108-115. Voir aussi M. Aubineau, «L'enfant-veillard», dans Grégoire de Nyse, *Traité de la virginité*, Ed. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 119, Paris, 1966, appendice IV, p. 575-577. - Sur ce thème chez Ambroise, M. Bambeck, «*Puer und puella senes bei Ambrosius v. Mailand*», dans *Romanische Forschungen*, 84, 1972, p. 297-313.

³⁵ *virg.* 2, 7 et 9; cf. *virginit.* 83.

³⁶ *virg.* 2, 8.

³⁷ *Ibid.* 3, 8; *virginit.* 111; *inst. virg.* 82. - Sur le thème platonicien de l'envol de l'âme, souvent repris par Ambroise: P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, t. 3, Paris 1975, p. 562-623.

³⁸ *virg.* 2, 7; cf. *inst. virg.* 58.

³⁹ *virg.* 2, 10. - C'est au «désert» que l'on trouve le Christ: *virginit.* 46-53.

⁴⁰ *inst. virg.* 7. - Ambroise distingue les *orationes sollemnes* prescrites pour des moments déterminés de la journée, et les prières que la vierge dira spontanément, même dans son lit, par exemple avant que vienne le sommeil ou en s'éveillant: *virg.* 3, 18-19.

⁴¹ *virg.* 3, 19; *inst. virg.* 103.

⁴² *inst. virg.* 103. - Ce dégoût conduisant à l'instabilité figure sous les noms de *taedium*, d'*acedia* ou de «démon de midi», dans les anciennes listes des huit péchés capitaux: Evagre, *Traité pratique 6 et 12*, éd. trad. comment. A. et C. Guillaumont, Ed. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 171, Paris 1971, t. 2, p. 508 et 520-527; Cassien, *De institutis coenobiorum*, 10, 1-3.

- ⁴³ Voir encore *inst. virg.* 79: la vierge «n'est pas soumise à un homme, mais à Dieu seul».
- ⁴⁴ *virg.* 1, 22; 3, 1. - Sur la cérémonie de la consécration des vierges comme mariage symbolique, voir R. D'Izarny, *op. cit.*, p. 13-15.
- ⁴⁵ *virg.* 1, 65.
- ⁴⁶ K. Baus, «Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius», dans *Römische Quartalschrift*, 49, 1954, p. 21-55.
- ⁴⁷ F. E. Consolino, «Veni huc a Libano: La sponsa del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio», dans *Athenaeum*, N.S. 62, 1984, p. 399-415.
- ⁴⁸ Voir H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, 1977; L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano, 1978.
- ⁴⁹ *virginit.* 49 et 61-62; cf. 73.
- ⁵⁰ *Ibid.* 73.
- ⁵¹ *Ibid.* 74.
- ⁵² *exhort. virg.* 82-84.
- ⁵³ *Ibid.* 35.
- ⁵⁴ *virg.* 1, 21.
- ⁵⁵ *exhort. virg.* 34-35. - Le développement d'Ambroise, commencé au § 32, repose sur l'interprétation allégorique de Deutéronome 33, 8: *Date Levi veros eius*. Lévi est ici considéré comme la figure du Christ.
- ⁵⁶ Euripide, *Hippolyte*, 73-87.
- ⁵⁷ *exhort. virg.* 36.
- ⁵⁸ *virg.* 1, 11; et, avec référence à Matthieu 22, 30: *virg.* 1, 52; *virginit.* 27.
- ⁵⁹ *inst. virg.* 104. Voir aussi R. D'Izarny, *op. cit.*, p. 44-46.
- ⁶⁰ Le thème de la virginité comme retour à l'état paradisiaque se trouve notamment dans le christianisme de tendance encratite: P. Brown, *The body and Society*, New York, 1988, p. 92-96. - Sur le thème de la vie angélique: P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966.
- ⁶¹ *inst. virg.* 16-31. Ambroise s'y adresse non pas à une femme, mais au grand-père de la jeune vierge Ambrosia.
- ⁶² Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie (Histoire philothée)*, 19, 1, éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, t. 2, Ed. du Cerf, coll. «Sources Chrétiennes», 257, Paris 1979, p. 232.
- ⁶³ *inst. virg.* 25.
- ⁶⁴ *Ibid.* 26.
- ⁶⁵ *Ibid.* 28.
- ⁶⁶ *Ibid.* 26 et 29.
- ⁶⁷ *Ibid.* 23; cf. Genèse 2, 7 et 22.
- ⁶⁸ *inst. virg.* 104.
- ⁶⁹ *Ibid.* 32-33: «Viens, Eve, désormais sobre... Viens donc, Eve, désormais Marie!» - Sur le rôle d'Ambroise dans le développement de la doctrine mariale: G. Jouassard, «Marie à travers la patristique», dans H. du Manoir (éd.) *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, t. 1, Paris 1949, p. 101-114.
- ⁷⁰ Ambroise a parfois regretté que l'effet de ses exhortations à la virginité ne réponde pas toujours et partout à son attente (*virg.* 1, 57; *virginit.* 25). Mais il reconnaît aussi les succès obtenus, et la meilleure attestation de ceux-ci est l'opposition qu'ils suscitèrent et à laquelle Ambroise dut répondre longuement dans son *De virginitate*.
- ⁷¹ *virg.* 1, 64.
- ⁷² Eutrope, *De testamento Gerontii* = Ps Jérôme, *epist.* 2, PL 30, Paris 1846, col. 45-50.

LES SAINTS STYLITES DU V^e AU XI^e SIECLE PERMANENCE ET EVOLUTION D'UN TYPE DE SAINTETE

par
Jean-Marie SANSTERRE

Au début de la *Vie* de Luc, un stylite grec du x^e siècle, on trouve une description des multiples genres d'existence de ceux qui se sont déterminés à vivre selon Dieu. Les fidèles qui ont observé scrupuleusement les lois du Seigneur forment une foule immense. Un très grand nombre ont même lutté pour faire plus qu'il ne leur était commandé. Parmi eux, les uns sont restés dans le monde et ont brillé comme des roses au milieu des épines; les autres sont entrés dans un monastère tandis que quelques-uns ont préféré la vie érémitique.

«Mais rares, très peu nombreux, ceux qui ayant pris une décision fort généreuse se sont attachés à faire mieux et à surpasser ces luttes et ces manières de vivre, moyens variés de rechercher la vertu. Ceux-ci ont même abandonné comme une demeure trop basse le sol terrestre que nous foulons tous sans exception. Ils ont refusé de vivre sur terre, et s'étant haussés tout entiers sur des piliers en forme de tour, je veux dire des colonnes qui s'élevaient à une très grande hauteur, ils y ont fixé leur nid, tels des oiseaux amis de la solitude. Au milieu des airs, ils ont vécu sans toit, sans meuble, à la façon de la gent ailée, vie angélique dans un corps, existence surhumaine, que durant de très nombreuses années ils n'ont cessé de mener d'une manière prodigieuse»¹.

En fait, le monde byzantin connut plus d'ascètes vivant sur une colonne que le prétend l'auteur; ils constituèrent même un groupe particulier ayant sa place marquée au sein du monachisme². L'hagiographe de Luc, parle seulement des grands stylites, ceux dont il pouvait lire la biographie. Luc, dit-il, était le cinquième «dans cette marche extraordinaire, cette course de char vers le ciel»³. Il avait été précédé par Syméon l'Ancien, l'initiateur du stylitisme, et Daniel au v^e siècle, Syméon le Jeune au vi^e siècle et Alypius mort dans la première moitié du vi^e siècle. Leurs *Vies* nous sont parvenues tout comme celle d'un saint stylite du x^e siècle, Lazare le Galésiot⁴.

Bien que ces saints aient fait l'objet de plusieurs études, dont un livre admirable du Père Delchaye⁵, on n'a guère comparé le modèle de sainteté proposé par les biographies de l'Antiquité tardive à celui des *Vies* médiévales⁶. Je voudrais esquisser ici une telle recherche en basant l'essentiel de l'exposé sur quatre textes, d'une part les *Vies* anciennes de Daniel et de Syméon le Jeune, d'autre part celles de Luc et de

Lazare. Je ne m'attarderai pas sur la *Vie* d'Alypius, beaucoup plus brève⁷, et, comme un bel article a tout récemment examiné les différentes pièces du dossier de Syméon l'Ancien dans une perspective voisine de celle adoptée ici⁸, je me contenterai de dire quelques mots de la façon dont l'initiative spectaculaire du premier stylite fut expliquée et justifiée par deux biographes contemporains, l'évêque Théodoret de Cyr, un Syrien hellénisé, et l'auteur anonyme d'une *Vie* syrienne⁹. Commençons par là.

Dans son *Histoire des moines de Syrie*, écrite du vivant de Syméon l'Ancien († 459), Théodoret raconte qu'après diverses prouesses ascétiques, Syméon s'installa en plein air sur une montagne. Il vécut d'abord dans un petit enclos, puis il imagina de se tenir sur une colonne pour ne plus être incommodé par la foule que sa renommée attirait. Explication concrète, doublée d'une motivation spirituelle destinée à devenir un thème majeur du stylitisme: Syméon, dit l'auteur, monta sur des colonnes de plus en plus hautes, «car il aspirait à s'envoler vers le ciel et à quitter ce terrestre séjour»¹⁰. Cette interprétation s'intègre dans une vision d'ensemble où le stylitisme apparaît comme l'apogée d'une lutte ascétique menant à Dieu et donc à la sainteté¹¹. En outre, pour répondre aux critiques de ceux qui voyaient dans l'initiative de Syméon une recherche de vaine gloire, Théodoret reprend une apologie élaborée selon toute vraisemblance par les disciples du saint. Dieu a ordonné à ses prophètes des actes étranges afin de tirer les hommes de leur nonchalance et les disposer à écouter ses oracles. Pour la même raison, il a suscité ce «spectacle nouveau et paradoxal»¹². L'auteur de la *Vie* syrienne accorde encore plus d'attention à l'apologie qu'il intègre dans la structure même de son œuvre. Celle-ci met, en effet, l'accent sur la mission prophétique du saint stylite. Nouveau Moïse et nouvel Elie, Syméon a reçu du ciel l'ordre de monter sur la colonne afin de proclamer la parole divine par sa conduite¹³.

Les thèmes de l'ascension à la fois matérielle et spirituelle du stylite, de sa conquête de la sainteté par un ascétisme exceptionnel, de sa mission prophétique, ainsi que d'autres motifs des biographies du premier Syméon, se retrouvent dans les *Vies* anciennes de Daniel († 493) et de Syméon le Jeune († 592), eux aussi des Syriens¹⁴. Leurs biographies, écrites chacune en grec par un de leurs disciples, se conforment à un schéma courant dans l'hagiographie grecque de l'Antiquité tardive¹⁵. Daniel et Syméon le Jeune commencent par rompre avec leur famille et la société pour se retirer dans un endroit isolé – en l'occurrence, d'abord un monastère situé à l'écart des lieux habités – et, comme souvent, cette rupture est précoce. Leur progression dans l'ascèse s'accompagne d'une lutte victorieuse contre les démons et est récompensée de pouvoirs extraordinaires qui attirent de plus en plus les foules désireux de bénéficier des charismes de l'homme de Dieu. Mais le stylitisme intervient à des moments différents de leur carrière ascétique. Daniel était déjà un ascète éprouvé quand il devint stylite sur la côte européenne du Bosphore, à proximité de Constantinople. Pour Syméon le Jeune, l'apprentissage de l'ascétisme et le stylitisme allèrent de pair puisqu'il monta, nous dit-on, dès l'âge de sept ans sur un pilier d'un petit monastère. Ce dernier était situé sur les pentes d'une montagne de la région d'Antioche appelée le Mont Admirable en raison des exploits de Syméon: le saint s'établit plus tard au sommet de

la montagne, d'abord sur une aiguille rocheuse, puis sur une haute colonne élevée au centre d'un nouveau monastère. On le voit, les deux stylites ne s'installèrent pas en ville, un lieu considéré alors comme fort peu compatible avec la quête de la sainteté; mais ils vécurent néanmoins en un endroit assez proche de Constantinople ou d'Antioche pour être en contact avec leurs habitants¹⁶.

La vocation des deux stylites est attribuée à un dessein de Dieu qui suscita de nouveaux prophètes pour le salut des hommes. Dans la *Vie* de Daniel, soucieuse d'établir une filiation entre son héros et l'initiateur du stylitisme, la volonté divine est d'abord révélée par une apparition de Syméon l'Ancien. Puis, le saint ouvrit au hasard l'Évangile et trouva ce passage relatif à Jean-Baptiste:

«Toi aussi, enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut. Tu t'avanceras devant la face du Seigneur pour préparer ses voies» (*Luc*, I, 76).

Quelques jours après, un disciple de Syméon l'Ancien vint annoncer la mort de son maître et remettre au nouvel Elisée la cuculle du nouvel Elie¹⁷. Daniel monta bientôt sur une colonne, puis sur une autre plus élevée, et il se tint debout «à mi-chemin entre la terre et le ciel», sans craindre les vents qui soufflaient de toute part. Il aspirait seulement aux nourritures célestes, et c'est ainsi qu'il proclamait le Christ¹⁸.

Syméon le Jeune, «lampe de l'Esprit saint» élevée sur une colonne pour éclairer les hommes¹⁹, devait directement sa vocation au Christ. Son hagiographe ne souffle mot de Syméon l'Ancien, car le monastère construit autour de la colonne du premier stylite était alors aux mains d'adversaires religieux, les monophysites²⁰. Le Christ suggéra à Syméon le Jeune de monter – à l'âge de sept ans, on s'en souvient – sur un pilier et il lui apparut peu après sous l'aspect d'un enfant. Etendant les mains en forme de croix, il montra à Syméon comment il avait été crucifié, puis il l'encouragea²¹. Depuis lors, le saint oublia son corps, se déroba tout entier aux choses de la terre pour diriger vers le ciel les élans de son âme et mener une vie évangélique²².

La comparaison entre la crucifixion du Christ et la station du saint debout sur la colonne, reprise dans d'autres chapitres de la *Vie* de Syméon le Jeune²³, apparaît sous une autre forme dans la biographie de Daniel. Le saint venait de mourir et on avait attaché son corps à une planche dressée sur sa colonne. Alors qu'il était ainsi exposé aux yeux de tous «à la manière d'une icône», on vit trois croix dans le ciel au-dessus du cadavre²⁴. Le thème de l'imitation du Christ, un motif essentiel de l'hagiographie, prend donc une acuité particulière²⁵. Il se trouve aussi, de façon plus traditionnelle, dans divers récits de miracles des deux saints²⁶. Et il figure encore, étroitement mêlé au modèle prophétique, dans un passage étonnant de la *Vie* de Daniel. Comme un usurpateur du trône impérial menaçait l'orthodoxie, la population et le patriarche implorèrent l'intervention de celui qui se tenait debout pour le Christ. Nouveau Daniel, il devait sauver Suzanne en péril. Second Elie, il lui fallait couvrir de honte Jézabel et Achab. On le supplia d'imiter le Christ qui descendit du ciel pour racheter son épouse, l'Église. Et Daniel descendit de sa colonne pour sauver l'Église, sa mère²⁷. Episode exceptionnel, où culmine l'action prophétique du saint.

D'ordinaire, cette action se traduisait non seulement par la station même des stylites, mais aussi par leurs enseignements²⁸ et surtout par les miracles qu'ils opéraient pour la gloire de Dieu et qui manifestaient leur sainteté. L'hagiographe de Syméon le Jeune accorde une place particulièrement importante aux guérisons de possédés et de malades – les deux étant liés – et il les reconnaît explicitement comme un aspect de la mission prophétique du saint :

«Ainsi étaient guéries des foules innombrables. Et tous rendaient gloire à Dieu, parce qu'il avait suscité un saint prophète et veillé au bien de son peuple en donnant le juste Syméon aux fidèles pour leur salut»²⁹.

En outre, les saints pouvaient prédire l'avenir et même agir sur lui. Daniel annonça entre autres un grand incendie de Constantinople qu'on aurait évité si on avait suivi ses conseils et imploré à temps la clémence divine³⁰. Parmi les multiples visions de Syméon, d'une grandiose beauté inspirée de l'*Apocalypse*, certaines prédisaient des catastrophes que le stylite put à plusieurs reprises écarter ou atténuer en intercédant auprès de Dieu pour Antioche et sa région³¹.

De tels saints apparaissaient donc comme infiniment précieux. Grâce à sa liberté de parole devant Dieu, Syméon était «le secours et le salut du monde»³². Et l'empereur dit un jour à Daniel, qui avait failli mourir lors d'une violente tempête :

«Accepte de nous prêter service durant de nombreuses années. Ne va donc pas te tuer d'un coup. Dieu t'a donné à nous pour que nous tirions profit de toi»³³.

Les deux *Vies* diffèrent toutefois sur un point important. Si l'on excepte le cas d'un disciple du premier Syméon venu auprès de Daniel à la mort de son père spirituel et celui d'un ancien officier de Gaule qui se distingua par un ascétisme étonnant³⁴, le biographe de Daniel parle assez peu des relations du stylite avec ses moines et il n'évoque que brièvement la fondation d'un monastère auprès de la colonne³⁵. En revanche, l'hagiographe de Syméon le Jeune décrit longuement et magnifie la construction du grand monastère situé au sommet du Mont Admirable. Dieu ordonna à Syméon d'entreprendre les travaux et un ange lui montra le plan du couvent³⁶. Avant de monter sur la colonne élevée dans son enceinte, Syméon fit solennellement le tour des bâtiments et s'arrêta dans chacun d'eux pour y prier³⁷. Une telle insistance s'explique en partie par la nécessité de réagir contre la mauvaise réputation du monastère, conséquence d'un scandale survenu peu après la mort du saint³⁸, ainsi que par le souhait de rivaliser avec le couvent de Syméon l'Ancien, passé aux monophysites. On voit également Syméon le Jeune opérer plusieurs miracles de subsistance en faveur du monastère³⁹, surveiller les moines et leur donner des instructions au temporel et au spirituel, sans – notons-le – chercher à leur imposer son genre de vie⁴⁰. Toutefois, si on considère l'ampleur de l'œuvre, l'une des plus longues de toute la littérature hagiographique byzantine, les chapitres évoquant la direction spirituelle des moines restent peu nombreux. Il en va de même des épisodes dans lesquels le saint obtient la confession de laïcs ou de clercs séculiers grâce à son don de clairvoyance, qui constitue d'ailleurs l'unique raison d'être de ces récits⁴¹. La figure du père spirituel retient moins l'attention de l'auteur que celle du thaumaturge. Son œuvre ainsi que la

Vie de Daniel illustrent, avec une coloration particulière dans l'imitation du Christ et des prophètes, la sainteté surhumaine et charismatique des hommes de Dieu de la haute période byzantine⁴².

Passons aux œuvres médiévales. Dans un remarquable article consacré à l'hagiographie byzantine du IX^e siècle à la première moitié du X^e siècle, Evelyne Pallagean n'a observé «ni disparition ni invention véritable» de motifs par rapport aux *Vies* de saints de l'Antiquité tardive. Mais, note-t-elle, «le dosage est assez différent pour conduire en fin de compte à l'impression d'une hagiographie devenue différente, tout comme la société où le saint remplit sa fonction»⁴³. Sans s'y attarder, Mme Pallagean range avec raison la *Vie* de Luc, stylite du X^e siècle, parmi quelques œuvres plus traditionnelles⁴⁴. En revanche, son jugement d'ensemble s'applique fort bien à la biographie de Lazare le Galésiotte qui, écrite dans la seconde moitié du X^e siècle peu après la mort du saint, sortait du cadre chronologique de son enquête⁴⁵. On va voir, en effet, que le modèle ancien est moins contraignant qu'on pourrait le penser en considérant l'ascétisme singulier des stylites.

Luc et Lazare, tous deux originaires d'Asie Mineure, devinrent stylites après un long apprentissage de l'ascétisme sous diverses formes, cénobitiques et anachorétiques. Luc monta sur une colonne d'abord en Phrygie, puis près de Chalcédoine (en face de Constantinople) où il vécut jusqu'à sa mort en 979. Lazare, qui décéda en 1054, s'établit dans la région d'Ephèse. Il changea quatre fois de colonne, les trois dernières étant élevées de plus en plus haut sur une montagne d'accès difficile, le Mont Galésios. Les *Vies* des deux stylites ont chacune été écrites par un de leurs fils spirituels. Comme leurs devanciers, les hagiographes louent l'ascétisme exceptionnel des saints qui affrontaient avec courage les rigueurs des saisons; ils célèbrent aussi leurs luttes contre les démons, leurs pouvoirs de thaumaturge et leur renommée. Pourtant les deux œuvres diffèrent sensiblement.

Le biographe de Luc se montre fort soucieux d'inscrire le saint dans la lignée des grands stylites et il met bien en évidence la nature du stylitisme, ascension vers le ciel, vie angélique où l'on domine la terre et ses attraits après avoir enlevé son corps à un vil abaissement⁴⁶. En montant sur la colonne près de Chalcédoine, Luc obéit à une révélation divine⁴⁷. Par son existence surhumaine, il est devenu une «nouvelle merveille de l'univers»⁴⁸ dont la sainteté reste proche de celle de ses prédécesseurs, comme en témoigne notamment l'attention considérable attachée aux miracles opérés en faveur de gens de toutes conditions⁴⁹. Le modèle ancien a cependant évolué quelque peu. Les comparaisons avec le Christ ont perdu de leur audace, la station du stylite n'étant plus explicitement rapprochée de la crucifixion⁵⁰. Le caractère prophétique de la sainteté est moins accusé: l'auteur n'y fait allusion qu'à propos de prédictions, souvent arrachées à Luc par des personnes soucieuses de connaître leur avenir⁵¹. Enfin, conformément à l'esprit d'une époque qui accordait une grande importance au personnage du directeur de conscience⁵², quelques passages insistent sur la confiance avec laquelle des fils spirituels du saint, notamment un laïc et un clerc séculier, lui confiaient tout ce qui les concernait⁵³.

L'auteur vivait sans doute dans un monastère de Constantinople dont Luc assura la restauration à la demande du patriarche, mais il parle peu de son couvent et moins encore du vieux monastère des environs de Chalcédoine auprès duquel se trouvait la colonne⁵⁴. En revanche, la communauté monastique du Mont Galèsios est omniprésente dans la *Vie* de Lazare écrite par un moine du nom de Grégoire. Auprès de chacune des trois colonnes de la montagne, Lazare avait fondé un monastère et deux ou trois autres, situés dans le voisinage, lui devaient également leur existence⁵⁵. Par l'attention accordée à ces monastères, surtout ceux de la montagne même, l'œuvre peut être rapprochée de la *Vie* de Syméon le Jeune qui, on s'en souvient, évoque longuement le couvent du Mont Admirable. Mais l'impression laissée par le texte du *x^e* siècle est différente, car le modèle ancien a évolué ici plus nettement que dans la *Vie* de Luc.

L'admiration pour les souffrances de Lazare sur sa colonne et pour l'aide surnaturelle qui lui permettait de les supporter⁵⁶ ne s'accompagne guère d'une exaltation du stylitisme en tant que tel. L'hagiographe n'attribue pas à un ordre divin l'adoption de cette forme d'ascétisme et il ne fait que de rares et brèves allusions aux anciens stylites⁵⁷. Le motif de l'imitation du Christ crucifié, repris au début de l'œuvre⁵⁸, n'est pas mis spécialement en relation avec le stylitisme. On notera aussi que le saint monte sur ses diverses colonnes sans aucune cérémonie alors que ses prédécesseurs étaient installés en grande pompe⁵⁹. Enfin, un passage montre qu'il n'est plus question de surenchérir sur un ascétisme désormais fixé et d'imaginer sans cesse de nouvelles mortifications comme le faisait, par exemple, Syméon le Jeune⁶⁰. Lazare vivait dans une étroite cellule, dépourvue de toit, surmontant sa colonne. Non content de porter des fers, il voulut imiter une stylite dont il avait entendu parler et, par une ouverture, il laissa pendre ses pieds au dehors de la logette. Mais un religieux de passage au Galèsios lui fit comprendre qu'il risquait de céder à l'orgueil et qu'il fallait renoncer à ce surcroît de souffrance s'il voulait être un vrai moine⁶¹.

Les miracles – pour l'essentiel, quelques guérisons de possédés et de malades et quelques prodiges de subsistance en faveur des monastères⁶² – occupent une place somme toute assez réduite si l'on tient compte de l'étendue de l'œuvre. Lazare refuse même une intervention miraculeuse qui aurait facilité l'existence des frères⁶³. D'autre part, pas plus que dans la *Vie* de Luc, on ne voit le saint annoncer qu'une catastrophe s'abattra sur une région de l'Empire et intercéder auprès de Dieu pour l'écarter. Le charisme prophétique se manifeste seulement par la clairvoyance du saint et ses prédictions concernant des laïcs, parfois de haut rang, des moines et l'ensemble de la communauté monastique du Mont Galèsios⁶⁴. Celle-ci constitue l'essentiel du peuple que Lazare a été appelé à sauver à l'imitation de Moïse⁶⁵. Son plus grand miracle fut d'avoir fondé les monastères, rassemblé environ trois cents frères et assuré leur subsistance ainsi que celle de nombreux visiteurs alors qu'il était arrivé sur la montagne pieds nus, avec une seule tunique de peau et des fers⁶⁶.

L'auteur attache une importance considérable au rôle de Lazare comme supérieur et père spirituel des moines, sans négliger pour autant la direction de conscience des

laïcs. De multiples exemples soulignent, entre autres, la vigilance du saint, son discernement, sa discrétion, sa mansuétude et jusqu'à la concision et la simplicité de ses paroles utiles à l'âme⁶⁷. Les instructions qu'il dispensait du haut de sa colonne et les dispositions prises pour les monastères sont recueillies avec vénération. L'hagiographe émaille son récit d'emprunts à la règle – aujourd'hui perdue – dictée par Lazare peu avant de mourir et signée, avec l'aide d'un frère, alors même qu'il rendait l'âme⁶⁸. Pas plus que le second Syméon, Lazare ne demandait à ses moines d'adopter son ascétisme. Mais le fait est mis davantage en évidence. Le père savait que le stylitisme était plus dangereux qu'utile pour les jeunes et il considérait qu'un moine devait se soucier de la simplicité et de l'innocence de l'âme plus que de l'ascétisme physique. Il mettait en garde ceux qui voulaient quitter la vie cénobitique, «voie royale» vers le salut, pour suivre à son exemple le chemin étroit de l'érémisme⁶⁹. «Initié en toute chose par l'Esprit saint», il voyait quel genre de vie convenait à chacun⁷⁰. Plusieurs récits montrent combien certains, négligeant ses conseils, présumèrent de leurs forces⁷¹. Tout comme Lazare, l'hagiographe souhaitait manifestement maintenir la majorité des frères dans la vie cénobitique. On comprend mieux dès lors qu'il n'ait guère exalté le stylitisme en lui-même dans une œuvre écrite avant tout pour la communauté. Il consacre pourtant une vingtaine de chapitres aux moines qui, avec la permission du saint, brillèrent par diverses pratiques ascétiques dont, dans deux cas, le stylitisme. Leur conduite atteste, en effet, la sainteté de Lazare, le père étant reconnu à ses enfants comme l'arbre à ses fruits⁷². Voilà qui associe encore la communauté au saint fondateur. Les multiples rapports de ce dernier avec les religieux sont considérés comme tout à fait compatibles avec la vocation anachorétique du stylite. Lors d'une visite au Mont Galèsios, un vénérable ermite géorgien reconnu même que Lazare menait une vie érémitique supérieure à la sienne⁷³.

Le saint stylite fut donc un grand moine, comme le proclama un religieux constantinopolitain devant sa dépouille⁷⁴. Certes, il ne faut pas exagérer le contraste avec ses prédécesseurs. Ceux-ci étaient également des moines et la *Vie* de Syméon le Jeune souligne aussi la sollicitude du saint pour son monastère. Par ailleurs, Lazare conservait d'importants charismes et menait encore une existence totalement inaccessible au commun des mortels. Il n'en reste pas moins que la différence dans le dosage des motifs relègue au second plan la figure du thaumaturge pour mettre en avant celle du saint moine, père spirituel guidant sa communauté vers le salut.

L'accent mis sur la caractère monastique de la sainteté de Lazare et sur ses relations avec la communauté du Mont Galèsios est caractéristique du courant dominant de l'hagiographie byzantine postérieure à l'iconoclasme. Les moines, principaux défenseurs du culte des images, avaient triomphé lors du rétablissement de l'orthodoxie en 787, puis – définitivement – en 843. A partir de ce moment, la sainteté s'intégra plus que jamais dans le groupe monastique. «Rédigée, dit Evelyne Patlagean, en majeure partie par des moines, et pour l'illustration de l'Eglise monastique, l'hagiographie que nous lisons les renvoyait en un jeu de miroirs à leur propre image»⁷⁵. En outre, tout en gardant une incontestable fluidité, le monachisme tendit à s'organiser davantage. On prôna le cénobitisme ainsi que – surtout à partir du

x^e siècle – des systèmes s'efforçant de réaliser un compromis entre la vie communautaire et la recherche de la solitude. D'où l'importance attachée par plusieurs *Vies* de saints, dont celle de Lazare, aux relations entre le couvent et l'ermitage, en l'occurrence la colonne⁷⁶.

L'adaptation du modèle ancien avait toutefois des limites. La sainteté de Lazare restait, en effet, liée à un genre de vie extraordinaire alors que les excès de l'ascétisme soulevaient désormais diverses critiques dans la société byzantine⁷⁷. Le stylitisme apparaissait de plus en plus comme une institution certes prestigieuse, mais appartenant au passé. Vers 900 déjà, un hagiographe pouvait imaginer que seul un très vieil ascète vivait sur une des multiples colonnes de la région d'Edesse où de nombreux stylites s'étaient établis autrefois⁷⁸. L'insertion plus étroite de l'ancien type de sainteté dans un cadre monastique n'assura pas sa survie. Lazare fut le dernier des saints stylites byzantins. Au siècle suivant, le métropolitain Eustathe de Thessalonique opposera les stylites de son temps, considérés par lui comme des hypocrites, aux quelques saints qui jadis étaient montés au ciel en utilisant leur colonne pour échelle⁷⁹.

NOTES

¹ *Vie de Luc le Stylite*, éd. et trad. F. Vanderstuyf, dans *Patrologia orientalis*, xi, Firmin-Didot, Paris, 1915 (p. 145-299), chap. 3-5, p. 191-194 (j'ai repris la traduction de Vanderstuyf en la modifiant un peu); éd. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Société des Bollandistes et A. Picard, «Subsidia hagiographica», n° 14, Bruxelles et Paris, 1923 (p. 195-237), chap. 2, p. 196-197. Il s'agit de *BHG*³ (= F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3^e éd., et Id., *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, Société des Bollandistes, «Subsidia hagiographica», n° 8a et 65, Bruxelles, 1957 et 1984), n° 2239.

² H. Delehaye, *op. cit.*, p. cxvii-cxliii.

³ *Vie de Luc le Stylite*, éd. *cit.*, Vanderstuyf, chap. 6-8, p. 194-196; Delehaye, chap. 3, p. 197-198.

⁴ Voir *infra*, n 7, 9, 14, 45. – On hésite à ajouter à ces œuvres la biographie de Paul le Jeune († 955) qui pratiqua le même genre d'ascétisme dans une grotte située au sommet d'un rocher très élevé du massif montagneux du Latros en Asie Mineure. La *Vie* (*BHG*³, n° 1474; éd. H. Delehaye, «Vita S. Pauli Iunioris in Monte Latro», dans *Analecta Bollandiana*, 11, 1892, p. 5-74, 136-182) considère ce rocher comme une «colonne qui n'est pas faite de main d'homme» (chap. 13, p. 42). Ce n'était pourtant pas une colonne proprement dite. En outre, alors que les stylites ne descendaient de celle-ci que dans des cas exceptionnels, Paul quitta sa grotte à diverses reprises et n'y mourut pas (chap. 20 et – s'il retourna exactement au même endroit – 31, 35, 43, p. 57, 140-141, 148-149, 160). Aussi peut-on douter, avec H. Delehaye, *Les saints stylites*, *op. cit.*, p. clxvii, qu'il s'agisse d'un stylite au vrai sens du terme.

⁵ H. Delehaye, *Les saints stylites*, *op. cit.*; voir aussi l'ouvrage – malheureusement moins rigoureux – de I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens*, Franciscan Printing Press, Publ. du «Studium biblicum franciscanum», coll. minor, n° 16, Milan, 1975. On trouvera plus loin les références aux travaux consacrés aux différents saints.

⁶ A ma connaissance, on peut seulement mentionner quelques brèves observations d'E. Patlagean, «Sainteté et pouvoir», dans *The Byzantine Saint*, University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. by S. Hackel, Fellowship of St Alban and St Sergius, «Studies Supplementary to Sobornost», n° 5, Londres, 1981 (p. 88-105), p. 94, 97, 99 (à propos de Luc le Stylite); d' A. Kazhdan, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth[- Twelfth] Centuries», dans *Greek Orthodox Theological Review*, 30, 1985 (p. 473-487), p. 476, 478-479, et de R. Morris, «Monasteries and their Patrons in the Tenth and Eleventh Centuries», dans *Byzantinische Forschungen*, 10, 1985 (p. 185-231), p. 211-213. Il est significatif que R. Browning, «The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World», dans *The Byzantine Saint*, *op. cit.*, p. 117-127, ait utilisé les *Vies* des divers saints stylites sans poser la question qui est au centre de la présente recherche.

⁷ Ed. H. Delehaye, *Les saints stylites*, *op. cit.*, p. 148-169 (*BHG*³, n° 65). Cf. *ibid.*, p. lxxvi-lxxxv, et A. da Celle Ligure, «Alipio», dans *Bibliotheca sanctorum*, t, 1961, col. 867-870.

⁸ S. Ashbrook Harvey, «The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder», dans *Vigiliae Christianae*, 42, 1988, p. 376-394. Cet article est pourvu d'une riche bibliographie dont je ne retiendrai que quelques titres.

⁹ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie. «Histoire Philothée»*, xxvi, éd. et trad. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Ed. du Cerf, «Sources chrétiennes», n° 257, Paris, 1979, p. 158-215 (*BHG*³, n° 1678-1680). Pour les deux recensions de la *Vie* syriaque, voir S. Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 390-391, n. 12. Il existe deux traductions de cette *Vie*: celle de F. Lent, «The Life of St Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum, Vol. iv», dans *Journal of the American Oriental Society*, 35, 1915, p. 103-198, et celle de H. Hilgenfeld, «Syrische Lebensbeschreibung des Hl. Symeon», dans H. Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, «Texte und Untersuchungen zur

Geschichte der altchristlichen Literatur», n° 32, 4, Leipzig, 1908, p. 79-180. Je n'envisagerai pas ici une pièce moins importante du dossier, la *Vie grecque* rédigée par un certain Antoine (BHG³, n° 1682-1683), éd. H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 19-78; trad. A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, E. de Boccard, «Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome», n° 194, Paris, 1959, p. 493-506; cf. S. Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 386-387.

¹⁰ Théodoret, xxvi, 12, *éd. cit.*, p. 184. Cette explication est plus convaincante que celle qui fait dériver le stylitisme de pratiques païennes en usage en Syrie: voir les remarques pertinentes de P. Canivet, *ibid.*, p. 184-185, n. 3; H. Delehaye, *Les saints stylites, op. cit.*, p. CLXXVII-CLXXXV; A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 310; H. J. W. Drijvers, «Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylitenkultus», dans *Erkenntnisse und Meinungen*, II, hrsg. von G. Wiessner, O. Harrassowitz, «Göttinger Orientalforschungen», I. Reihe «Syriaca», n° 17, Wiesbaden, 1978 (p. 77-113), p. 111-113. Pour l'autre explication, cf. en dernier lieu D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 91 et 188.

¹¹ S. Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 378-381, 387-388, 391-392. Cf., sur un plan plus général, P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Beauchesne, «Théologie historique», n° 42, Paris, 1977, p. 255-284.

¹² Théodoret, *éd. cit.*, xxvi, 12, p. 186-190; cf. A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 354-357.

¹³ Passages essentiels: *Vie syriaque de Syméon l'Ancien*, trad. cit., Lent, p. 151-154, 181-185; Hilgenfeld, chap. 79-82, 112-117, p. 126-129, 160-165. Cf. S. Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 381-386, 392-393.

¹⁴ *Vie de Daniel le Stylite* (BHG³, n° 489), éd. H. Delehaye, *Les saints stylites, op. cit.*, p. 1-94, cf. *ibid.*, p. xxxv-LVIII; trad. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, II, *Les moines de la région de Constantinople*, Ed. du Cerf, Paris, 1961, p. 87-171; voir aussi N. Baynes, «The Vita S. Danielis Stylitae», dans *English Historical Review*, 40, 1925, p. 397-402. *Vie de Syméon le Jeune* (BHG³, n° 1689), éd. et trad. P. Van den Ven, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Société des Bollandistes, «Subsidia hagiographica», n° 32, Bruxelles, 1962, 2 vol. Cette éd. est pourvue d'un important commentaire; cf. aussi H. Delehaye, *op. cit.*, p. LIX-LXXV, et D. Stiermon, «Simeone Stilita, il Giovane», dans *Bibliotheca sanctorum*, XI, 1968, col. 1141-1157.

¹⁵ Voir notamment R. Browning, *op. cit.*, passim; R. Kirschner, «The Vocation of Holiness in Late Antiquity», dans *Vigiliae Christianae*, 38, 1984 (p. 105-124), p. 109-114, 121-123.

¹⁶ Sur cette localisation et ses implications, voir J. Seiber, *The Urban Saint in Early Byzantine Social History*, «British Archeological Reports», Supplementary Series, n° 37, Oxford, 1977, notamment p. 5, 47-48, 75-76.

¹⁷ *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 21-22, p. 21-24. Dans sa jeunesse, Daniel avait été béni par le premier stylite: *ibid.*, chap. 8, p. 8-9.

¹⁸ *Ibid.*, surtout chap. 36, p. 34, où le biographe rapporte une épigramme gravée sur la colonne du saint (en fait, non pas sur la deuxième, mais sur la troisième et dernière, cf. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, op. cit.*, II, p. 116-117, n. 60).

¹⁹ *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 34, t. I, p. 33. Cf. chap. 32, p. 31-32: le Saint-Esprit descend sur Syméon le jour de la Pentecôte.

²⁰ P. Van den Ven, *ibid.*, t. I, p. 171*-175*.

²¹ *Ibid.*, chap. 15-16, t. I, p. 13-14.

²² *Ibid.*, chap. 16 et 33, t. I, p. 14 et 32-33.

²³ *Ibid.*, chap. 17, 25 et 112, t. I, p. 14, 21, 90-91. Cf. P. Van den Ven, *ibid.*, t. I, p. 147* et n. 5; t. II, p. 20, n. 2. Cette comparaison doit être à l'origine du motif iconographique assimilant le stylite au Crucifié, voir notamment J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, «Bibliothèque de Byzantion», n° 4, Bruxelles, 1967, p. 149-150, 184, et R. Fernandez,

dans I. Peña e. a., *op. cit.*, p. 185-193, 207, 210.

²⁴ *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 99, p. 92.

²⁵ Plus nette encore que dans le dossier de Syméon l'Ancien. Sur l'imitation du Christ par le premier stylite, on verra H. J. W. Drijvers, *op. cit.*, p. 98-101, en tenant compte toutefois des remarques de S. Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 388 et p. 393, n. 74.

²⁶ Deux exemples suffisent: *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 74, p. 71-72 (guérison d'un lépreux); *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 122, t. I, p. 100-103 (multiplication du blé).

²⁷ *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 70-85, p. 67-80; voir en particulier chap. 71-72, p. 68-70. Pour le contexte (l'usurpation de Basiliskos en 475-476), cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, *De l'Etat romain à l'Etat byzantin*, éd. française par J.-R. Palanque, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1951, vol. I, p. 363-364, et vol. II, p. 591-592.

²⁸ Notamment *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 60, p. 59, et, dans une circonstance plus solennelle, chap. 58, p. 57, où l'instruction dispensée par le saint a quasi la valeur d'un texte sacré (cf. à ce propos A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, op. cit.*, II, p. 132-133, n. 112-113); *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 27-28, t. I, p. 23-29.

²⁹ *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 50, t. I, p. 46. Le chap. 41, p. 40-41, décrit en termes particulièrement évocateurs les pouvoirs du saint. Ses miracles sont passés en revue par P. Van den Ven, *ibid.*, p. 184*-191*.

³⁰ *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 41, 45-46, p. 37-38, 42-44.

³¹ *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, surtout chap. 104-107, t. I, p. 81-88; cf. aussi les autres passages relevés par P. Van den Ven, *ibid.*, p. 181*-182*.

³² *Ibid.*, chap. 129, p. 116.

³³ *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 54, p. 53.

³⁴ *Ibid.*, chap. 22-23, 25-26, 30, 60-64, p. 23-25, 26-27, 30, 58-64.

³⁵ Du reste, Daniel n'assuma pas lui-même la direction de la communauté, mais la confia à l'ancien disciple du premier Syméon: *Ibid.*, 30, p. 30. Relations du saint avec les moines: surtout chap. 12 et 95, p. 13 et 88-89; cf. aussi chap. 25, 53, 93, p. 26, 51-53, 88. Construction du monastère: chap. 57, p. 56. Les reliques de Syméon l'Ancien (plus exactement une partie de celles-ci) furent déposées dans le *martyrium* édifié près de la colonne, chap. 58, p. 56, cf. p. LVI.

³⁶ *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 95, t. I, p. 73-74. Les travaux: chap. 96, 99-100, 108, 110-112 (érection de la colonne), p. 74-78, 88-90. Sur ce monastère, cf. P. Van den Ven, *ibid.*, p. 200*-211*, et J. Lafontaine-Dosogne, *op. cit.*, p. 67-135.

³⁷ *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 113, t. I, p. 93.

³⁸ *Ibid.*, chap. 240, p. 215-216.

³⁹ *Ibid.*, chap. 97-98, 122-123, p. 75-76, 100-105.

⁴⁰ Voir les passages relevés et commentés par P. Van den Ven, *ibid.*, p. 165*-167*, 211*-214*. Pour la direction spirituelle des moines, cf. surtout chap. 24 et 27, p. 20-21, 23-29 (avec les remarques de P. Van den Ven, t. II, p. 27, n. 1, et p. 31, n. 1. Ces deux passages concernent le premier monastère du saint sur les pentes du Mont Admirable), chap. 113, 121, 166, 171, 256, p. 91-93, 99-100, 148, 152-154, 221-223.

⁴¹ *Ibid.*, notamment chap. 215-216, 221-223, p. 184-186, 190-194; cf. p. 185*.

⁴² Sur l'«holy man», voir P. Brown, «Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive», dans Id., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. A. Rousselle, Ed. du Seuil, «Des travaux», Paris, 1985, p. 59-106; ainsi que, notamment, les articles de R. Browning et de R. Kirschner mentionnés *supra*, n. 6 et 15.

⁴³ E. Patlagean, *op. cit.* (cf. n. 6), p. 92.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 97. Ed. et trad. de la *Vie de Luc le Stylite*: voir *supra*, n. 1. Sur le saint et sa biographie, cf. H. Delehaye, *Les saints stylites, op. cit.*, p. LXXXVI-CV; G. Da Costa-Louillet, «Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e et X^e siècles», n° 18, dans *Byzantion*, 25-27, 1955-1957, p. 839-852 (avec la bibliographie p. 839, n. 2); R. Janin, «Luca lo Stilita», dans *Bibliotheca sanctorum*,

viii, 1966, col. 225-226; A. Kazhdan, «Hagiographical Notes», n° 11, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 78, 1985, p. 53.

⁴⁵ *Vie de Lazare le Galésiate* (BHG¹, n° 979), éd. H. Delehaye, dans *Acta sanctorum, Novembris*, iii, Bruxelles, 1910, p. 502-588. Sur le saint et sa biographie, cf. H. Delehaye, *Les saint stylites, op. cit.*, p. cvi-cxvi; R. Janin, «Lazzaro il Galesiota», dans *Bibliotheca sanctorum*, vii, 1966, col. 1153-1155; Id., *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Institut français d'études byzantines, «Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin», Paris, 1975, p. 241-247; I. Ševčenko, «Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period», dans Id., *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Variorum Reprints, Londres, 1982, art. n° vi (p. 712-747), p. 723-726, 745-746; R. Morris, «The Political Saint of the Eleventh Century», dans *The Byzantine Saint, op. cit.* (cf. n. 6), p. 43-50; voir aussi les observations de R. Morris, «Monasteries and their Patrons...», et d'A. Kazhdan, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals...», relevées *supra*, n. 6.

⁴⁶ *Vie de Luc le Stylite, éd. cit.*, Vanderstuyf, chap. 5-9, p. 193-199; Delehaye, chap. 2-4, p. 197-199. Voir notamment le passage cité au début de cette communication.

⁴⁷ *Ibid.*, Vanderstuyf, chap. 25, p. 215-216; Delehaye, chap. 10, p. 206.

⁴⁸ *Ibid.*, Vanderstuyf, chap. 1, p. 189; Delehaye, chap. 1, p. 193. Théodoret, *éd. cit.* (cf. n. 9), xxvi, 1, p. 158, appelait Syméon l'Ancien «la grande merveille de l'univers».

⁴⁹ *Ibid.*, surtout à partir du chap. 37, p. 229 de l'éd. de Vanderstuyf; du chap. 15 (*in fine*), p. 211 de l'éd. de Delehaye.

⁵⁰ En revanche, on retrouve le thème de l'imitation du Christ dans les récits de miracles: par ex. *ibid.*, Vanderstuyf, chap. 38, p. 229-230; Delehaye, chap. 16, p. 212 (pêche miraculeuse).

⁵¹ *Ibid.*, surtout Vanderstuyf, chap. 36, p. 228-229; Delehaye, chap. 15, p. 211. La voyance contribuait largement à asseoir l'autorité du père spirituel sur les religieux et les laïcs qui se confiaient à lui, cf. les travaux mentionnés n. suivante.

⁵² Voir E. Patlagean, *op. cit.*, p. 96-98; R. Morris, «The Political Saint...», *op. cit.*, p. 46-50; Ead., «Monasteries and their Patrons...», *op. cit.*, p. 227-229.

⁵³ *Vie de Luc le Stylite, éd. cit.*, surtout Vanderstuyf, chap. 33-34, 56-61, 85, p. 225-227, 256-261, 286-287; Delehaye, chap. 14, 27-28, 42, p. 209-211, 222-225, 236.

⁵⁴ Les quelques passages sont relevés par F. Vanderstuyf, *éd. cit.*, p. 171-173. Cf. surtout *ibid.*, chap. 80, p. 278-280; Delehaye, chap. 39, p. 233, relatif au monastère Saint-Bassianos restauré par le saint, qui y fut enterré.

⁵⁵ R. Janin, «Les églises et les monastères...», *op. cit.*, p. 242-245.

⁵⁶ *Vie de Lazare le Galésiate, éd. cit.*, notamment chap. 235, p. 581.

⁵⁷ *Ibid.*, chap. 25, 31, 197, p. 517, 519, 568.

⁵⁸ *Ibid.*, chap. 1-2, p. 509.

⁵⁹ *Ibid.*, chap. 31, 53, 58, p. 519, 526, 527. Comparer avec *Vie de Daniel le Stylite, éd. cit.*, chap. 34, 44, p. 32, 41-42; *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 34, 112-113, t. I, p. 33, 90-91, 93; *Vie de Luc le Stylite, éd. cit.*, Vanderstuyf, chap. 26, p. 217-218; Delehaye, chap. 11, p. 206.

⁶⁰ *Vie de Syméon le Jeune, éd. cit.*, chap. 16, t. I, 31, p. 14, 30-31.

⁶¹ *Vie de Lazare le Galésiate, éd. cit.*, chap. 59-60, p. 528.

⁶² *Ibid.*, chap. 34, 70-78 (le chap. 75 raconte un autre miracle classique, celui du marin sauvé du naufrage), 209-214, 236, 243-244, p. 520, 530-533, 572-574, 581, 583-584.

⁶³ *Ibid.*, chap. 186, p. 565.

⁶⁴ *Ibid.*, chap. 13-14, 88-110, 221, 223, 245, p. 513, 536-542, 575-576, 584-585.

⁶⁵ *Ibid.*, chap. 19, p. 515, à rapprocher des chap. 62 et 85, p. 529 et 535.

⁶⁶ *Ibid.*, chap. 79, p. 533-534.

⁶⁷ *Ibid.*, passim; voir entre autres les éloges chap. 119, 123-124, 128, 143, 180, 188-189, p. 544-547, 550, 562-563, 565.

⁶⁸ Les prescriptions du saint: *ibid.*, chap. 129-130, p. 546-547, et passim. Mentions explicites

de la règle (*Diatypôsis*, «Testament») : surtout chap. 223, 246, 250, p. 576, 585, 587. Mme P. Karlin-Hayter a traduit en anglais les passages de la *Vie* de Lazare provenant de la *Diatypôsis* ou inspirés par elle. Je la remercie vivement de m'avoir permis de consulter le manuscrit de ce travail qui sera publié à Washington dans le cadre du «Dumbarton Oaks Byzantine Monastic Foundation Documents Project». Voir également R. Janin, «Les églises et les monastères...», *op. cit.*, p. 245-246.

⁶⁹ *Vie de Lazare le Galésiotte*, éd. cit., chap. 175 et 196, p. 561 et 567; cf. aussi chap. 180, p. 562-563.

⁷⁰ *Ibid.*, chap. 189, p. 565.

⁷¹ *Ibid.*, chap. 197-204, p. 568-571.

⁷² *Ibid.*, chap. 159-180, p. 556-562.

⁷³ *Ibid.*, chap. 114, p. 542.

⁷⁴ *Ibid.*, chap. 252, p. 587. Signe de son prestige en tant que moine: on venait à lui pour obtenir des règles à appliquer dans de nouveaux monastères, *ibid.*, chap. 187, p. 565.

⁷⁵ E. Patlagean, *op. cit.*, p. 95, cf. p. 94.

⁷⁶ A. Kazhdan, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals...», *op. cit.*, p. 473-481; R. Morris, «Monasteries and their Patrons...», *op. cit.*, passim (sur Lazare, voir p. 213). — Pour l'évolution de l'hagiographie byzantine, cf. aussi W. Lackner, «Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts», dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, A. D. Caratzas, New Rochelle-New York, 1986, p. 523-536, et L. Rydén, «New Forms of Hagiography: Heroes and Saints», *ibid.*, p. 537-554.

⁷⁷ Sur ces critiques, cf. A. Kazhdan, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals...», *op. cit.*, p. 480-483; P. Magdalino, «The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century», dans *The Byzantine Saint*, *op. cit.* (cf. n. 6), p. 51-66.

⁷⁸ *Vie de Théodore d'Edesse* (BHIG³, n° 1744), éd. I. Pomjalovskij, *Žitie iže vo sv. otca našego Theodora arhiepskopa edesskago*, Saint-Pétersbourg, 1892, chap. 54-55, p. 52-53; cf. A. Kazhdan, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals...», *op. cit.*, p. 473-474, dont je reprends l'interprétation.

⁷⁹ Eustathe de Thessalonique, *Sur l'hypocrisie*, éd. Th. L. F. Tafel, *Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula*, Francfort, 1832, xiii, chap. 38, p. 97-98; *Patrologia graeca*, vol. 136, Paris, 1865, col. 405-408; cf. P. Magdalino, *op. cit.*, p. 60. Comme le remarque ce dernier, p. 54, n. 20, l'écrit adressé par Eustathe à un stylite de Thessalonique (*Opusc.*, xxii, éd. Tafel, p. 182-196; *Patrologia graeca*, vol. 136, col. 217-264) est rédigé dans le même esprit.

RELIQUES ET RELIQUAIRES, SOURCES DE L'HISTOIRE DU MOYEN AGE

par
Alain DIERKENS

Le culte des saints est, sans conteste, une des caractéristiques majeures du christianisme médiéval¹. Les saints, intermédiaires entre la communauté humaine et Dieu, maillons de la chaîne qui unit les chrétiens d'ici-bas et leurs représentants les plus illustres (les évêques et, le premier d'entre eux, le pape) au monde de l'Au-delà, sont les indispensables intercesseurs et les nécessaires avocats auxquels tous les croyants – quel que soit leur niveau d'instruction ou leur statut social² – font confiance pour les aider à surmonter les épreuves de la vie quotidienne et, surtout, pour plaider leur cause au jour du Jugement dernier³. Au Moyen Age⁴, ce culte se conçoit rarement sans un support matériel de l'énergie particulière (*virtus*) du saint et lié à l'éphémère passage dans le monde terrestre de celui (ou de celle) qui jouit d'une place privilégiée au Paradis: cette «relique» bénéficie d'une présentation digne de ses pouvoirs et la vénération qui, à travers elle, est portée au saint fait l'objet d'une législation attentive, dont le respect relève du pouvoir épiscopal⁵.

Car il n'a pas fallu attendre Calvin et son fameux *Traité des reliques* de 1543 pour se rendre compte des possibles abus du culte des reliques ou de l'existence de fausses reliques, destinées dans un but intéressé à faire profit de la foi ou de la crédulité de chrétiens en quête d'objets de dévotion⁶. Un traité comme le *De pignoribus sanctorum* qu'écrivit Guibert de Nogent vers 1119, n'est pas destiné, comme on le dit trop souvent, à combattre le culte des reliques mais bien à lutter contre les excès de ce culte; certaines des questions fondamentales en matière de critique des reliques (provenance, véracité, authenticité,...) y sont soulevées sans complaisance mais le but de l'auteur n'est pas seulement de «spiritualiser» la pratique religieuse et d'attirer l'attention sur l'ineffable valeur de l'Eucharistie, mais aussi de mettre en garde contre les dangers qui peuvent résulter de l'immoralité de certains hommes d'Eglise, du laxisme de certains évêques, de la naïveté de certains fidèles⁷.

Aujourd'hui, que ce soit dans les milieux laïcs et rationalistes ou chez bien des chrétiens sensibles à l'esprit du concile Vatican II, le culte des reliques fait fréquemment naître un sourire ironique et souffre d'une désaffection qui conduit sinon à la vente, à la dispersion ou à la destruction des reliques et reliquaires, au moins à un mépris extrêmement dommageable à la compréhension d'un phénomène historique capital.

Mon propos *hic et nunc* est de tenter de préciser sommairement dans quelle mesure les reliques (et les reliquaires) sont d'irremplaçables sources historiques. Ce faisant, je m'inscris dans la droite ligne de recherches actuelles au premier rang desquelles il faut placer le travail remarquable de Philippe George au Musée d'Art Religieux et d'Art Mosan à Liège⁸ et auxquelles on n'a pas, je crois, assez rendu justice.

On distingue habituellement, parmi les reliques, les reliques corporelles (corps ou fragments de corps, ossements, cheveux, dents, etc.) et les reliques non-corporelles ou représentatives, qui ont bénéficié du contact avec le saint, soit pendant sa vie (vêtements, objets personnels, etc.), soit après sa mort (huile ou tissu ayant touché le corps ou le tombeau, etc.). Ces reliques «indirectes» sont évidemment particulièrement importantes dans le cas du Christ ou de la Vierge puisque la croyance en l'Ascension et en l'Assomption implique l'absence sur terre de tout fragment corporel de Jésus⁹ et de sa mère. Certains auteurs ajoutent à ces deux catégories de reliques les reliques «historiques» (auxquelles la vénération populaire a donné une histoire)⁹, mais celles-ci ne me semblent pas spécifiques et peuvent sans difficulté être considérées comme reliques représentatives¹⁰. Enfin – et les écrits polémiques les ont, depuis les premiers siècles du christianisme, suffisamment signalées – il existe nombre de fausses reliques, qu'il s'agisse de falsifications délibérées, d'erreurs de plus ou moins bonne foi, de confusions plus ou moins volontaires, de restes liés à des personnages inexistant¹¹ ou dont la sainteté n'a pas été reconnue¹².

Par souci de clarté, je traiterai successivement des reliques (reliques corporelles, puis reliques représentatives), du contenu des reliquaires et enfin des reliquaires en eux-mêmes avant de situer brièvement ces sources historiques dans une perspective méthodologique un peu plus large.

Le premier apport d'un examen attentif de reliques corporelles tient à une meilleure connaissance du saint en tant qu'individu et en tant que membre d'une communauté humaine aux caractéristiques morphologiques et anthropologiques définies (taille, âge du décès, stature, etc.). On sait, par exemple, grâce aux restes osseux conservés, que saint Benoît mesurait environ 1,65m et qu'il est mort vers 75 ans; que la sœur de celui-ci, sainte Scholastique, mesurait 1,54m et qu'elle mourut fort âgée¹³; que sainte Bathilde, reine de Neustrie au milieu du VI^e siècle, était une femme d'1,58m et que son groupe sanguin était A¹⁴; que saint Domitien, évêque de (Tongres-) Maastricht (-Liège) du milieu du VI^e siècle avait 1,75m, qu'il était droitier et qu'il avait 50 ans environ lorsqu'il mourut¹⁵; que saint Mengold, personnage des environs de 900(?) honoré à Huy, avait 1,72m¹⁶; etc. Certains défauts physiques plus anecdotiques ont également pu être repérés: sainte Bathilde avait une vertèbre surnuméraire; saint Domitien un défaut de dentition¹⁷. Des reconstitutions de l'aspect physique des défunts ont, sur base des méthodes éprouvées de la médecine légale ou de systèmes développés en U.R.S.S. notamment, conduit à dresser un portrait-robot de tel ou tel saint; le cas de saint Emmeram de Ratisbonne, évêque de la seconde moitié du VI^e siècle, est exemplaire à cet égard¹⁸.

Des détails physiques significatifs, expliquant soit un épisode de la vie (handicap, blessure), soit les causes du décès (martyre), ont été également souvent mis en évidence¹⁹. Un exemple: les ossements de sainte Ode d'Amay ont révélé une atrophie d'une jambe, et mis en rapport avec un passage des *Miracula sancti Maximini Treverensis*, permis à la fois d'établir, avec une quasi-certitude, l'identité d'Ode avec Chrodoara, dont le sarcophage a été mis au jour dans le chœur de la collégiale d'Amay et d'expliquer la signification du bâton représenté sur la face supérieure de cette remarquable sculpture des environs de 730²⁰.

L'étude minutieuse des squelettes de saint Benoît et de sainte Scholastique a montré la crédibilité d'une source tardive (la *Translatio sancti Benedicti* du ix^e siècle) sur le transfert du Mont-Cassin à Fleury/Saint-Benoît-sur-Loire et au Mans des restes de Benoît et Scholastique vers 660: un accident aurait provoqué le mélange des deux lots d'ossements et la *Translatio* rapportait que des difficultés étaient apparues lors du tri. La présence d'une astragale de saint Benoît parmi les reliques de Scholastique confirme la tradition. Par ailleurs, la reconstitution des squelettes grâce à des moulages d'os dispersés au cours de l'histoire a conduit à la découverte de fausses reliques, hétérogènes, et ont ainsi mis les historiens sur la piste d'autres falsifications²¹. On pourrait d'ailleurs, sans aucune difficulté, multiplier les exemples où l'examen anthropologique a révélé l'existence de falsifications ou d'erreurs dans les reliques présentées à la vénération des fidèles²².

Enfin, avec un louable souhait de vérité historique, l'Eglise accepte parfois qu'il soit procédé à un examen destructif de reliques en vue d'en établir la date par le procédé du C 14. Il en fut ainsi, avec les conséquences que l'on connaît²³, de parcelles du saint Suaire de Turin. L'analyse C 14 des ossements des saints hutois Domitien et Mengold a fourni d'intéressants recoupements puisque les reliques de Domitien, attesté au milieu du vi^e siècle par des sources historiques dignes de foi, ont donné la fourchette 535/640 et que celles de Mengold, identifiable peut-être avec un comte lotharingien de la fin du ix^e siècle²⁴, ont été datées de 625/885²⁵. La valeur de ces estimations doit cependant être considérée avec prudence, tant à cause de problèmes inhérents au procédé qu'à cause de préalables parfois posés à l'examen.

Quant aux reliques représentatives, leur nature peut varier considérablement et offrir tantôt un intérêt majeur, tantôt un simple élément de curiosité (pierre provenant du Golgotha, poussière prélevée au saint Sépulchre, fragment de la vraie Croix, etc.). Parmi les reliques non-corporelles les mieux connues sont bien sûr les instruments de fonction d'un saint abbé, d'un saint évêque voire d'un saint roi: bâton épiscopal, chasuble, mitre, anneau, peigne liturgique, bonnet, etc. D'autres objets peuvent se rapporter à la vie du saint ou de la sainte: les textes hagiographiques les plus anciens sur sainte Gertrude de Nivelles au vi^e siècle font grand cas du lit de la sainte et de la vénération qui lui était portée. La réputation de sainteté de la reine Bathilde a permis la conservation à Chelles d'un vêtement exceptionnel, une chasuble brodée de représentations de bijoux, dont la confection peut avec certitude être placée vers 660-664²⁶. C'est parce que l'on attribuait aux saintes Harlinde et Relinde d'Aldeneik, dans

la vallée mosane en aval de Maastricht, la réalisation d'un évangélaire que l'on a conservé un des plus remarquables manuscrits d'Echternach au ^{viii} siècle²⁷ et une attribution similaire a permis, à Aldeneik toujours, le respect des plus anciens tissus anglo-saxons connus²⁸. Si, en elles-mêmes, l'eau provenant d'une source bénie et l'huile ayant coulé d'une lampe allumée auprès d'un saint tombeau n'apprennent pas grand chose à l'historien, le récipient qui a contenu ce liquide peut se révéler, au même titre qu'un souvenir de pèlerinage²⁹, une source précieuse de renseignements: que l'on pense, par exemple, à ces ampoules dites de saint Ménas dont on a conservé des dizaines d'exemplaires³⁰.

Les reliques sont placées dans un reliquaire, sur la signification duquel je reviendrai plus loin. L'assemblage dans un même reliquaire de reliques de provenances diverses peut être intéressant en soi en nous éclairant, notamment, sur la convergence de cultes, sur la disponibilité «sur le marché» de reliques, sur la spiritualité de celui qui a constitué une collection particulière de reliques³¹. Mais un reliquaire peut aussi contenir autre chose que des reliques *stricto sensu*. Le linceul ou le tissu –souvent un tissu de luxe– utilisé pour emballer les reliques est un objet d'étude fondamental pour l'histoire du textile; la plupart des tissus anciens du Musée d'Art Religieux et d'Art Mosan de Liège n'ont pas d'autre provenance que les ouvertures de châsses réalisées au siècle dernier ou tout récemment³². Les châsses de Munsterbilzen ont donné leurs fleurons aux collections de tissus anciens des Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles³³. Des examens extrêmement approfondis ont été faits sur les textiles provenant des reliquaires de Chelles et de Faremoutiers³⁴. Ces tissus peuvent également se révéler de précieux documents pour l'histoire du commerce, pour l'histoire de l'art, pour l'idéologie et leur date peut contribuer à faire comprendre un élément majeur du développement d'un culte.

Les reliques, souvent entourées d'un tissu, étaient accompagnées de morceaux de parchemin destinés à identifier et authentifier leur origine. Ces authentiques peuvent conduire à la meilleure connaissance de l'un ou l'autre personnage illustre³⁵; elles conduisent parfois à de surprenantes découvertes. Ainsi, à Chelles, cent trent-neuf authentiques de reliques antérieures à l'an 800 ont été tout récemment retrouvées dans un reliquaire³⁶ et constituent l'ensemble le plus prestigieux de ce genre de documents avec ceux de Sens et du Vatican. Leur étude s'est révélée capitale pour l'histoire particulière de Chelles au Haut Moyen Age, bien sûr, pour la paléographie et l'histoire de l'écriture mais aussi pour le culte de tel saint. Une authentique de reliques de sainte Marie-Madeleine, bien datée du ^{viii} siècle, bouleverse ainsi tout ce que l'on croyait savoir sur la diffusion de la vénération à la Madeleine³⁷. De façon similaire, la présence d'une authentique de reliques de l'évêque de Cambrai saint Géry parmi les documents conservés dans la petite châsse-reliquaire d'Andenne du milieu du ^{viii} siècle³⁸ peut avoir des répercussions majeures sur notre compréhension de l'histoire ancienne de Bruxelles³⁹.

Dans une châsse, dans un reliquaire, ont parfois été placés d'autres types de documents: des procès-verbaux d'ouverture de châsse et de reconnaissance de

reliques, des actes de donations confiés ainsi à la protection et à la garde vigilante du saint, des inscriptions sur tuile, sur pierre ou sur plomb. Ce sont de telles inscriptions qui, à en croire les hagiographes médiévaux, ont permis l'identification de nombreux saints –comme saint Dagobert II de Stenay ou sainte Dymphne de Geel⁴⁰– ou la connaissance d'une date de mort ou de transfert de reliques. On pourrait évoquer le cas de cette curieuse pierre gravée trouvée lors des fouilles sous la collégiale Sainte-Gertrude de Nivelles et qui a poussé certains historiens à de surprenantes affirmations sur la mort de saint Feuillen de Fosses⁴¹, alors que, selon toute apparence, elle ne concerne absolument pas Feuillen et qu'elle est largement postérieure au martyre de celui-ci⁴².

À Chelles toujours, l'analyse en laboratoire du contenu de la châsse de sainte Bathilde a permis à Jean-Pierre Laporte de prouver que, lors de l'élévation solennelle des reliques de Bathilde en 833, la totalité de la tombe de la reine a été placée en trois paquets: le premier contenait les ossements, le second les vêtements (dont on ne soulignera jamais assez l'importance pour l'histoire du costume à l'époque mérovingienne), le troisième les restes organiques plus ou moins bien conservés auxquels ont été mêlés des éléments infimes de parure (ainsi une superbe petite fibule en or ansée symétrique)⁴³. La châsse de Bathilde offre donc, pour reprendre la terminologie archéologique conventionnelle, un «ensemble fermé» parfaitement bien daté de la mort de la reine vers 680.

À l'origine, c'est la sépulture elle-même qui constitue le premier reliquaire et c'est le sarcophage entier qui est soit présenté à la dévotion des fidèles ou des pèlerins (avec un aménagement spécifique, parfois bien connu grâce aux fouilles archéologiques), soit transféré d'un lieu de culte à un autre. Tel fut le cas du corps de l'évêque de (Tongres-) Maastricht (-Liège) saint Hubert lorsqu'il fut transféré, par la volonté de l'évêque Walcaud de Liège, de Liège à Andage/Saint-Hubert en Ardennes en 823⁴⁴. Les rapports entre sépulture et architecture (*memoria*, crypte, etc.) ont fait l'objet d'innombrables études⁴⁵; il en est de même de l'évolution de la forme du reliquaire (châsse-sarcophage, châsse-église, châsse à forme représentative: chef-reliquaire, bras-reliquaire, pied-reliquaire, etc.)⁴⁶ et de la tendance croissante au cours du Moyen Âge à montrer la relique grâce à l'usage de verre ou de cristal. Le reliquaire est, bien sûr, une œuvre d'art qui implique d'être étudiée en tant que telle et replacée dans son contexte historique, socio-économique et religieux.

Les scènes figurées tout comme les personnages représentés sur la châsse peuvent se révéler une source d'importance, au même titre d'ailleurs que n'importe quel document iconographique (décor, vêtements, monuments, inscriptions, etc.). La châsse de sainte Ode du début du XI^e siècle montre, sur un de ses panneaux latéraux, comment, à l'époque, était présentée la sépulture de la sainte et explique donc la signification d'éléments architectoniques souvent mal compris⁴⁷. Ou encore les reliefs sculptés sur la première châsse de saint Walhère d'Onhaye (châsse en bois du milieu du XV^e siècle) précèdent la rédaction de la première *Vita* du saint et nous livrent donc un état antérieur –une *Vita* non écrite– d'un culte naissant⁴⁸. Une petite plaque

d'émail champlé du milieu du xii^e siècle représentant sainte Ragenuphle d'Incourt rappelle les efforts déployés alors par l'abbaye Saint-Laurent de Liège pour promouvoir le culte d'une sainte peu connue⁴⁹. L'on pourrait, sans grand profit dans l'optique du présent article, citer nombre d'exemples similaires pour prouver (mais est-ce nécessaire?) que le reliquaire est une source fondamentale de l'histoire religieuse médiévale.

Les reliques, au Moyen Age comme aux siècles suivants, ont fait l'objet de transactions de toutes sortes: ventes, vols⁵⁰, dispersions volontaires, donations, échanges. Les catalogues de reliques dépassent –et de loin!– le niveau anecdotique ou ponctuel et peuvent se révéler des documents irremplaçables⁵¹. Les pèlerinages aux lieux de culte des saints ou de leurs reliques ont généré des plans spécifiques d'églises et ont suscité la création de pièces d'art ou d'artisanat, dont il conviendrait de dresser des inventaires plus systématiques⁵².

L'étude des reliques comme sources de l'histoire du Moyen Age doit être menée conjointement à des recherches en matière d'hagiographie, d'architecture, d'histoire religieuse (élévation des reliques, ouverture des châsses) et d'histoire générale tant est grande la place du saint dans les mentalités et dans la réalité d'alors. Indépendamment des convictions personnelles, philosophiques ou religieuses, on conserve, on restaure, on étudie une œuvre d'art ou un bâtiment religieux; de la même façon –et toujours indépendamment du respect que l'on peut éprouver pour ceux qui croient ou ont cru au pouvoir des reliques en elles-mêmes–, il faut absolument prendre conscience de ce que les reliques (et les reliquaires) font partie du patrimoine historique et archéologique et qu'il convient de les préserver, de les étudier et de les considérer sur le même plan que n'importe quelle autre source historique.

NOTES

¹ L'article qui suit reprend la substance de l'exposé que j'ai présenté au colloque *Sainteté et martyre dans les Religions du Livre* le 12 mai 1989: il ne s'agit en aucun cas d'une étude scientifique approfondie sur l'immense domaine constitué par les reliques et le culte des reliques dans l'Occident médiéval. La bibliographie citée est limitée aux ouvrages que je crois essentiels pour mon propos; les exemples cités ont été choisis parmi des dizaines d'autres en fonction de mes travaux personnels et l'on pourrait très facilement en augmenter le nombre. Parmi les nombreuses synthèses récentes sur la sainteté au Moyen Age auxquelles je renvoie le lecteur intéressé pour plus de renseignements, je me bornerai à citer le tome I de *l'Histoire de la France religieuse* sous la direction de J. Le Goff (Paris, 1988), intitulé *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon, des origines au XIV^e siècle* et le petit volume *Pourquoi des saints?* paru comme fasc. 684 (t. LXIX, 1989) de la revue *La vie spirituelle*. Voir aussi la remarquable synthèse, accompagnée d'une bibliographie impressionnante, de Renate Kroos, «Vom Umgang mit Reliquien», in *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, hg. von Anton Legner. Cologne, 1985 (cat. exposition), III, pp. 25-49.

² Tel est en effet l'un des apports majeurs des études récentes et sensationnelles de Peter Brown et d'Aline Rousselle. Voir, par exemple, P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris, 1985; Id., *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris, 1983; Id., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris, 1984. Ces trois traductions, dues à Aline Rousselle, ont été revues et, le cas échéant, complétées par l'auteur.

³ Sur la place du Jugement Dernier dans les mentalités médiévales, le livre de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*. Paris, 1981 a fourni des éclaircissements importants; voir néanmoins les critiques fort dures émises sur cet ouvrage par J.-P. Massaut (in *Le Moyen Age*, 1985) et par A. H. Bredero (in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXXVIII, 1983).

⁴ Pour percevoir l'évolution du culte des saints au Moyen Age, le meilleur moyen est probablement de recourir au livre de A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Paris, 1981, surtout pp. 11-162.

⁵ Pour la législation mérovingienne: O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*. Paris, 1989; pour la législation carolingienne: Ch. De Clercq, *La législation religieuse franque. Etude sur les actes des conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques*, t. I (Paris-Louvain, 1936) et II (Anvers, 1958). En général, voir la synthèse de N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris, 1975.

⁶ Sur les reliques en général, voir, par exemple, P. Bousset, *Des reliques et de leur bon usage*. Paris, 1971. Sur la critique des reliques, voir en particulier Kl. Schreiner, «Discrimen veri et falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters», in *Archiv für Kulturgeschichte*, XLVIII, 1966, pp. 1-53. Sur la place des reliques dans les mentalités médiévales, voir H. Fichtenau, «Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter», in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, LX, 1952, pp. 60-89.

⁷ On trouvera une bibliographie fort complète sur Guibert de Nogent et son œuvre dans l'édition par E.-R. Labande du *De Vita sua* (Paris, 1981, pp. IX-XXXVII). On accordera une place particulière aux études suivantes: A. Lefranc, «Le Traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique», in *Etudes offertes à Gabriel Monod*. Paris, 1896, p. 285-306; B. Monod, *Le moine Guibert et son temps (1053-1124)*. Paris, 1905, surtout pp. 253-339; C. Morris, «A Critique of Popular Religion: Guibert of Nogent on The Relics of the Saints», in *Studies in Church History*, t. VII: *Popular Belief and Practice*. Cambridge, 1972, pp. 55-60; E. Magnou-Nortier, «Guibert de Nogent face à la société chrétienne de son temps (v. 1055-v. 1125)», in *Christianisation et déchristianisation. Actes de la Neuvième Rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud*. Angers, 1986, pp. 63-77. L'ouvrage fondamental sur la question est Kl. Guth, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Krük an der Reliquienverehrung*. Ottebeuren, 1970.

* Je renvoie à l'article extrêmement documenté de Ph. George, «De l'intérêt de la conservation et de l'étude des reliques des saints dans le diocèse de Liège», in *Bulletin de la Société Royale Le Vieux-Liège*, x, 1984, pp. 509-530, où l'on trouvera d'abondantes références.

⁹ Rappelons que c'est l'allégation des moines de Saint-Médard de Soissons de posséder une dent de Notre Seigneur qui a poussé Guibert de Nogent à rédiger son *De pignoribus sanctorum*. On pourrait aussi faire état des polémiques sur les saints prépuces du Christ, dont, en fin de compte, l'Eglise a décidé globalement (et pour des raisons théologiques) de l'inauthenticité.

¹⁰ Par ex. Ph. George, *De l'intérêt...*, loc. cit., p. 510.

¹¹ Un exemple spectaculaire: J.-Cl. Schmitt, *Le saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*. Paris, 1979. Ou encore S. Deneffe, «Hagiographie sans texte: le culte de saint Diboan en Cornouaille armoricaine», in *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire. Etudes (...) réunies par J.-Cl. Schmitt*. Paris, 1983, pp. 135-141.

¹² Sur de fausses reliques, on peut notamment lire les contributions de Fr.-J. Heyen, A. Mischlewski et W. Giese dans *Fälschungen im Mittelalter, t. V: Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*. Hanovre, 1988.

¹³ Voir le dossier rassemblé sous le titre *Le culte et les reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique* et paru d'abord dans *Studia Monastica*, xxi, 1979 puis en volume (Abbaye de Fleury/Saint-Benoît-sur Loire, 1980) et, en particulier, dans ce volume A. Davril, «Nomenclature des reliques examinées au cours des diverses reconnaissances canoniques» (pp. 17-36) et A. Beau, «Rapport anatomique» (pp. 37-108).

¹⁴ En dernier lieu, J.-P. Laporte, *Le Trésor des saints de Chelles*. Chelles, 1988, aux pp. 55-61

¹⁵ Ph. George et Chr. Charlier, «Ouverture des châsses des saints Domitien et Mengold au Trésor de Notre-Dame de Huy», in *Annales du Cercle Hutois des Sciences et Beaux-Arts*, xxxvi, 1982, pp. 31-65 (aux pp. 35-46).

¹⁶ Ph. George et Chr. Charlier, *Ouverture...*, loc. cit., pp. 47-51.

¹⁷ J.-P. Laporte, *Trésor des saints*, op. cit., p. 56; Ph. George et Chr. Charlier, *Ouverture...*, loc. cit., pp. 39-41.

¹⁸ O. Röhrer-Ertl, «A propos de la reconstitution de la tête de saint Emmeram, à partir des reliques de l'église Saint-Emmeram à Rastibonne», in *Annales du Cercle Hutois des Sciences et Beaux-Arts*, xxxvi, 1982, pp. 66-75.

¹⁹ Ce type d'examen anthropologique est évidemment également pratiqué dans le cas de personnages qui ne bénéficient pas d'une reconnaissance de sainteté. Un exemple récent et sensationnel: P. A. Janssens, «Anthropologisch en paleopathologisch onderzoek van de beender uit het centrale graf in de Onze-Lieve-Vrouwekerk te Brugge. De identificatie van de hertogin Maria van Bourgondie», in *Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Geneeskunde van België*, xliii, 1981, pp. 213-270; un résumé de cette étude a paru dans *Maria van Bourgondie. Brugge. Een archeologisch-historisch onderzoek in de Onze-Lieve-Vrouwekerk*. Bruges, 1982, pp. 141-177.

²⁰ En attendant la parution de l'étude que j'ai entreprise sur cette question, on se reportera –avec les précautions critiques d'usage– à diverses publications du Cercle Archéologique Hesbaye-Condruz (en particulier *Bulletin du Cercle Archéologique Hesbaye-Condruz*, xv, 1977-1978, tout entier consacré au *Sarcophage de Sancta Chrodoara en l'église collégiale Saint-Georges d'Amay*) ainsi qu'à la brochure de Th. Delarue et E. Thirion, *De sancta Chodoara à sainte Ode*. Amay, 1988.

²¹ Voir le rapport anatomique d'A. Beau mentionné *supra*, n. 13.

²² Par ex. les ossements attribués à la petite Radeconde de Chelles proviennent en réalité de plusieurs squelettes d'adultes; cfr. J.-P. Laporte, *Trésor des saints*, op. cit., p. 65.

²³ Synthèse récente: Ch. Delvoye, «Le «Saint Suaire» de Turin est bien un faux», in *Espaces de libertés*, n° 166, novembre 1988, pp. 27-28 ou l'appréciation d'A. Vauchez, «L'hagiographie entre la critique historique et la dynamique narrative», dans *La vie spirituelle*, n° 684, mars-avril 1989, pp. 251-260.

²⁴ Sur saint Mengold dans l'histoire et l'hagiographie, voir diverses études déjà publiées de Ph. George ainsi qu'une synthèse à paraître dans les *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg* en 1990.

²⁵ Sur ces dates, Ph. George, *De l'intérêt...*, *loc. cit.*, pp. 514-515.

²⁶ Ce précieux vêtement a fait l'objet d'études du très regretté Hayo Vierck («La» chemise de sainte Bathilde et l'influence byzantine sur l'art de cour mérovingien au VII^e siècle», in *Centenaire de l'abbé Cochet 1975. Actes du colloque international d'archéologie*. Rouen, 1978, pp. 521-564 et synthèse dans *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve, VII^e-IX^e siècles*, ed. P. Périn et L.-Ch. Feffer. Rouen, 1985, p. 138-140) et de Jean-Pierre Laporte («La chasuble de Chelles», in *Bulletin du Groupement Archéologique de Seine-et-Marne*, xxxiii, 1982, pp. 1-36 et synthèse dans *Trésor des saints, op. cit.*, pp. 71-91).

²⁷ En plus des études citées dans la note suivante, on pourra se reporter à la bibliographie donnée dans A. Dierkens, «Les origines de l'abbaye d'Aldeneik (première moitié du VIII^e siècle). Examen critique», in *Le Moyen Age*, 1979, pp. 389-432 (aux pp. 410-413) et Id., «Evangéliaires et tissus de l'abbaye d'Aldeneik. Aspect historiographique», in *Miscellanea codicologica Fr. Masai dicata*. Gand, 1979, pp. 31-40. Il convient cependant de corriger ce qui y est dit sur la datation du manuscrit en tenant compte des recherches de M. Budny et N. Netzer.

²⁸ M. Budny et D. Tweddle, «De vroeg-middeleeuwse stoffen te Maaseik», in *Het Oude Land van Loon*, xxxviii, pp. 231-271; Id., «The Maaseik Embroideries», in *Anglo-Saxon England*, xiii, 1984, pp. 65-96; M. Budny, «The Anglo-Saxon Embroideries at Maaseik: their Historical and Art-historical Context», in *Medelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Schone Kunsten*, xlv, 1984, pp. 55-133. On complètera ces articles par les résultats (encore inédits) des récents examens de laboratoire réalisés par l'Institut Royal du Patrimoine Artistique de Bruxelles.

²⁹ A titre de comparaison, le curieux article de Ph. Rahtz et L. Watts, «The archaeologist on the road to Lourdes and Santiago de Compostela», in *The Anglo-Saxon Church. Papers (...) in honour of Dr H.M. Taylor*, ed. L. Butler et R. K. Morris. Londres, 1986 pp. 51-73.

³⁰ Par ex. A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*. Paris, 1973 et C. Metzger, *Les ampoules à eulogie du musée du Louvre*. Paris, 1981.

³¹ Des collections de reliques sont attestées dès les premiers temps du christianisme (par ex. les acquisitions effectuées par sainte Gertrude de Nivelles et par sainte Bathilde de Chelles au milieu du VI^e siècle). Parmi les exemples bien étudiés: J. Dubois, «Le trésor des reliques de l'abbaye du Mont-Saint-Michel», in *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*. Paris, 1967, t. I, p. 501-593. On connaît bien aussi, après les recherches de dom N. Huyghebaert et de dom D. Misonne, la dévotion de saint Gérard de Brogne pour les reliques; cfr. en particulier D. Misonne, «Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques», in *Sacris Erudiri*, xxxv, 1982, pp. 1-26 (synthèse dans A. Dierkens, *Abbayes et chapîtres entre Sambre et Meuse, VII^e-XI^e siècles*. Sigmaringen, 1985, pp. 217-219).

³² Voir notamment les catalogues *Trésors du Musée d'Arts religieux et mosan de Liège*. Paris, 1981 et *Œuvres maîtresses du Musée d'Art religieux et d'art mosan*. Liège, 1980.

³³ Certaines notices de I. Errera, *Musées Royaux du Cinquantenaire. Catalogue d'étoffes anciennes et modernes*. Bruxelles, 1927 ont été revues depuis, en particulier par Mme J. Lafontaine-Dosogne; voir, par exemple, le catalogue *Splendeur de Byzance*. Bruxelles, 1982, pp. 205-219.

³⁴ Surtout J.-P. Laporte, «Tissus médiévaux de Chelles et de Faremoutiers», in *Tissu et vêtement. 5000 ans de savoir-faire*. Guiry-en-Vexin, 1986, pp. 153-172 et Id., *Trésor des saints, op. cit.*, pp. 67-182.

³⁵ Un exemple parmi d'autres: Ph. George, «Erlebold († 1193), gardien des reliques de Stavelot-Malmédy», in *Le Moyen Age*, 1984, pp. 375-382.

³⁶ Ed. Atsma et J. Vezin, in *Chartae Latinae Antiquiores*, xviii (Zurich, 1985), pp. 84-108.

³⁷ *Ed. cit.*, n° 669/xxxv; cfr., par exemple, J.-P. Laporte, *Trésor des saints, op. cit.*, p. 119. La

thèse traditionnelle (V. Saxer, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Age*. Paris, 1959) devait, de toute façon, être revue à la lumière de l'article de J. Nazet, «Saint Badilon à Leuze: les origines d'un culte insolite», in *Mémoires de la Société Royale d'Histoire et d'Archéologie de Tournai*, iv, 1983-1984, pp. 55-69.

³⁸ A. Dasnoy, «Le reliquaire mérovingien d'Andenne», in *Annales de la Société Archéologique de Namur*, XLIX, 1958, pp. 41-60 (avec annexes de P. Grosjean et B. Bischoff).

³⁹ En attendant la parution d'une étude annoncée de George Despy, voir A. Dierkens, «Le Haut Moyen Age», in *La région de Bruxelles. Des villages d'autrefois à la ville d'aujourd'hui*. Bruxelles, 1989, pp. 36-41.

⁴⁰ Sur le culte de saint Dagobert II, voir Cl. Carozzi, «La vie de saint Dagobert de Stenay: histoire et hagiographie», in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LXII, 1984, pp. 225-258; R. Folz, «Tradition hagiographique et culte de saint Dagobert, roi des Francs», in *Le Moyen Age*, 1963, pp. 17-35; Id., *Les saints rois du Moyen Age en Occident, VI^e-XIII^e siècles*. Bruxelles, 1984, pp. 26-27 et passim. Sur le culte de sainte Dymphne, voir W. Steurs, «Une seigneurie en Campine: Geel au XIII^e siècle», in *La Belgique rurale, du Moyen Age à nos jours. Mélanges offerts à Jean-Jacques Hoebanx*. Bruxelles, 1985, pp. 101-119 (étude qu'il faudrait cependant reprendre pour la période ancienne).

⁴¹ En particulier J. Gauze dans deux articles parus dans *Le Folklore Brabançon*, n° 151 (1961), pp. 418-428 et n° 157 (1963), pp. 93-96. Voir aussi le commentaire, contestable à mes yeux, de Cl. Donnay-Rocmans dans *Les Mérovingiens: le monde des morts révèle celui des vivants*. Bruxelles, 1988, p. 53, n° 26.

⁴² Bibliographie dans A. Dierkens, *Abbayes et chapûres*, op. cit., p. 73, n° 24 et pl. 1 c.

⁴³ J.-P. Laporte, *Trésor des saints*, op. cit., pp. 55-61 (une étude plus complète paraîtra prochainement).

⁴⁴ A. Dierkens, «La christianisation des campagnes de l'Empire de Louis le Pieux: l'exemple du diocèse de Liège sous l'épiscopat de Walcaud (c. 809-c. 831)», à paraître dans *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious*, ed. P. Godman et R. Collins. Oxford, 1989.

⁴⁵ On se reportera à diverses études de Luc-Fr. Genicot et Carol Heitz, où l'on trouvera citée la bibliographie spécifique; cfr., par exemple, L.-Fr. Genicot, «Les cryptes extérieures du pays mosan au XI^e siècle: reflet typologique du passé carolingien?», in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXII, 1979, pp. 337-347.

⁴⁶ Pour me limiter à un ouvrage: M.-M. Gauthier, *Les routes de la Foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*. Fribourg, 1983.

⁴⁷ Cfr. l'étude annoncée *supra*, n. 20. Voir aussi la notice d'Alb. Lemeunier dans le catalogue *Trésors de la collégiale d'Amay*. Amay, 1989.

⁴⁸ A. Dierkens, «L'essor du culte de saint Walhère à Onhaye: fin du XII^e ou fin du XV^e siècle?», in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXXXII, 1987, pp. 28-43.

⁴⁹ A. Dierkens, «Le culte de sainte Ragenuphle et le(s) chapitre(s) d'Incourt, XI^e-XII^e siècles», in *La Belgique rurale*, op. cit., pp. 47-65.

⁵⁰ H. Silvestre, «Commerce et vol de reliques au Moyen Age», in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXX, 1952, pp. 721-739; P. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, 1978; Fr. Dolbeau, «Un vol de reliques dans le diocèse de Reims au milieu du XI^e siècle», in *Revue Bénédictine*, XCI, 1981, pp. 172-184.

⁵¹ Par exemple, Ph. George, «Documents inédits sur le trésor des reliques de l'abbaye de Stavelot-Malmédy et dépendances, IX^e-XVII^e siècles», in *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, CLIII, 1987, pp. 65-108.

⁵² Un exemple récent: *Heiligen uit de modder. In Zeeland gevonden pelgrims tekens*, Zutphen, 1987.

LA SAINTETE DU LAIC DANS L'OCCIDENT MEDIEVAL : NAISSANCE ET EVOLUTION D'UN MODELE HAGIOGRAPHIQUE (XII^e-DEBUT XIII^e SIECLE)

par
André VAUCHEZ

Un certain nombre de travaux récents ont attiré l'attention sur l'importance du phénomène de la sainteté laïque à certaines périodes du Moyen Age, qui contrastent avec d'autres où les simples fidèles semblent avoir été éclipsés par les saints évêques ou moines¹. Ces intermittences s'éclairent si on les met en relation avec les oscillations qui ont marqué, entre le ix^e et le xiv^e siècle, les rapports entre clercs et laïcs au sein de l'Eglise et de la société. Car, suivant les époques, l'accent a été mis sur leur nécessaire complémentarité et sur le rôle irremplaçable des chrétiens vivant dans le monde, ou au contraire sur leur différence et sur l'esprit frondeur des laïcs qui, selon l'expression du pape Boniface VIII, « furent toujours pleins d'hostilité envers les clercs »². Nous voudrions montrer dans cette étude quelles ont été les répercussions de ces variations dans le domaine de l'hagiographie, en mettant particulièrement l'accent sur la période de mutation que constituent à cet égard la seconde moitié du xii^e et le début du xiii^e siècle.

Si l'on aborde la question en amont, au x^e siècle, on se trouve confronté à une situation assez favorable aux laïcs. Dans la ligne de Jonas d'Orléans et de son traité *De institutione laicali*, un certain nombre de clercs de l'époque carolingienne et ottonienne se sont efforcés de valoriser la condition des hommes et des femmes qui vivaient dans le siècle et de leur offrir des modèles plus concrets que ceux qu'ils pouvaient trouver dans les divers *specula* qui furent alors composés à leur intention. C'est dans cette perspective, ouverte et positive, qu'il faut situer, par exemple, des œuvres comme la *Vie* de S. Géraud d'Aurillac, qui fut écrite vers 930 par l'abbé Odon de Cluny³, ou les *Vies* de la reine Mathilde († 968), mère de l'empereur germanique Otton I^{er}, qui furent rédigées en Saxe entre 970 et 1003⁴. Si la biographie du comte d'Aurillac reste assez timide, dans la mesure où elle le présente plutôt comme un moine manqué demeuré dans le siècle qu'un laïc se sanctifiant dans le cadre de son état, la dernière *Vie* de Ste Mathilde, comme l'a bien montré Patrick Corbet, est un texte remarquablement équilibré et définissant des normes de comportement adaptées à la haute société saxonne de l'an Mil. Il se caractérise en effet par une grande sobriété en matière de miracles et par la modération des pratiques de piété compatibles avec

les contraintes de la vie sociale d'une grande dame. On y trouve également – ce qui deviendra rare par la suite – une appréciation positive de la vie conjugale et familiale de cette femme, qui est exaltée surtout en tant qu'épouse, mère et veuve. On peut en dire autant, *mutatis mutandis*, de la *Vita* de sainte Marguerite, reine d'Ecosse († 1093) qui fut composée vers 1105 par Turgot, prieur de Durham, à la demande de sa fille Mathilde, épouse du roi d'Angleterre Henri 1^{er} Beauclerc⁵. Au total on peut dire que l'hagiographie de cette époque a élaboré des modèles cohérents et ambitieux de vie chrétienne dans le monde, même si ceux-ci ne concernaient qu'une élite aristocratique très restreinte.

Mais la réforme grégorienne et l'essor d'un nouveau monachisme beaucoup plus spiritualiste que celui de la période antérieure devaient entraver l'essor de cette hagiographie somme toute bienveillante vis-à-vis de la vie dans le siècle, et l'empêcher de s'épanouir. A partir de la seconde moitié du x^e siècle, on voit en effet s'affirmer au sein de l'Eglise une tendance à déprécier l'état laïc, dans la mesure même où celle-ci s'engageait alors dans un combat contre l'emprise qu'exerçaient sur elle les pouvoirs monarchiques et féodaux, afin de récupérer sa liberté et ses biens. Aussi les laïcs sont-ils présentés dans les textes émanant des milieux réformateurs, d'Humbert de Moyenmoutier à Grégoire vii, comme les oppresseurs de l'Eglise ou des loups ravisseurs. En outre, ces auteurs ecclésiastiques soulignent le fait qu'ils doivent être soumis aux clercs, car «ceux-ci sont les rois» et peuvent seuls prétendre à une autorité en son sein⁶. Les plus extrémistes furent certains moines qui, d'Abbon de Fleury à Henri d'Albano, mirent l'accent avec insistance sur la distinction existant entre les deux «ordres» qui constituaient l'Eglise : d'un côté, des êtres charnels, vivant – mal, en général – dans les liens du mariage, absorbés par les affaires temporelles et incapables de s'élever au-dessus de leurs désirs instinctifs; de l'autre, des êtres spirituels ayant choisi le célibat, voués à la contemplation et au service divin. On en arriva même, chez certains auteurs, à assimiler les laïcs à la chair et les clercs à l'esprit, qui doit évidemment commander à la première. L'Eglise est d'ailleurs parfois comparée à une pyramide, dont la base est constituée par les fidèles mariés, enlisés dans les affaires temporelles, et dont les religieux constituaient la pointe, déjà en contact avec le Ciel... Du reste une étymologie fantaisiste faisait dériver le mot grec «hagios» (= saint) de «a-gios», extérieur à la terre et aux soucis de ce monde⁷. Dans cette perspective, le saint ne pouvait que s'identifier au moine qui, par son ascétisme et sa virginité, était l'homme le plus détaché des biens de ce monde et de la vie charnelle.

Certes il ne convient pas de durcir trop le trait et, même à l'époque de la réforme grégorienne, il s'est trouvé ici ou là des clercs capables de discerner les mérites de certains laïcs, en particulier parmi ceux qui se faisaient ermites. Mais il faut bien distinguer entre la possibilité de faire son salut – qui était reconnue aux laïcs pieux, respectueux des lois de l'Eglise et généreux envers les religieux et les pauvres, et d'autre part la perfection chrétienne qui s'identifiait de plus en plus à la fuite et au mépris du monde. Or les simples fidèles ne pouvaient guère éviter la triple souillure qu'impliquaient, aux yeux des clercs, la pratique de la guerre, qui les conduisait

fatalement à verser le sang, les relations sexuelles – même dans le cadre du mariage légitime – et l'usage immodéré de l'argent. Sans être exclus a priori de la sphère de la sainteté, ils ne pouvaient donc qu'exceptionnellement y accéder. Eux-mêmes étaient d'ailleurs convaincus d'être des pécheurs et s'efforçaient de pallier ce handicap inhérent à leur situation en se rattachant *in extremis* à un ordre religieux dont ils revêtaient l'habit sur leur lit de mort, ou en se mettant au service des moines comme serviteurs ou frères convers pour bénéficier dans l'au-delà de leurs prières⁹.

Enfin, il ne faudrait pas oublier que le xii^e siècle a été marqué en Occident par une renaissance de la culture savante et que les monastères puis les écoles cathédrales sont alors devenus des foyers très actifs de production littéraire. Or cette culture cléricale, inspirée par la Bible, les Pères de l'Eglise et quelques auteurs de l'Antiquité païenne et chrétienne reposait sur la connaissance du latin et s'exprimait dans cette langue. Ceux qui ne la connaissaient pas – c'est-à-dire la quasi-totalité des laïcs – se trouvaient de ce fait même exclus du monde de la science et de la connaissance. Cette infériorité culturelle approfondit encore le fossé qui les séparait des clercs et contribua à discréditer un peu plus leur état, assimilé à l'ignorance, mère de la sottise et de l'erreur. Une autre étymologie fantaisiste, bien attestée au xiii^e siècle mais sans doute plus ancienne, faisait dériver le mot *laicus* du latin *lapis* (= pierre) « parce que le laïc est dur et étranger à la science des lettres »⁹.

Ce climat général défavorable aux laïcs ne pouvait manquer de se refléter dans les textes hagiographiques, dont les auteurs étaient nécessairement des ecclésiastiques. Il est significatif à cet égard que, dans la plus grande partie de la chrétienté, au xii^e et xiii^e siècle, en dehors des pays méditerranéens, les seuls laïcs – ou presque – dont on écrivit alors la *Vie* (parmi les saints récents, évidemment) aient été des rois ou des reines. Depuis le xi^e siècle, en effet les clercs cherchaient à proposer aux souverains le modèle du *rex justus*, souverain pieux, généreux envers les pauvres et gouvernant ses sujets conformément aux préceptes de l'Eglise. Mais nous ne nous étendrons pas sur ce point car le sujet est bien connu, surtout depuis l'ouvrage récent de R. Folz sur *Les saints rois du Moyen Age en Occident*¹⁰. En outre, le cas de la sainteté royale est très particulier: par la vertu du sacré en effet, le souverain revêtait une dignité comparable à celle des évêques dont il avait reçu l'onction. Aux yeux du clergé et du peuple, le roi constituait un être exceptionnel, sorte de médiateur entre la sphère du profane et celle du sacré¹¹. On ne peut donc pas sans abus de langage considérer les saints rois des xi^e et xii^e siècle comme des représentants typiques du laïcat et l'historien est fondé à mettre à part les détenteurs du pouvoir monarchique.

En revanche, on aurait pu s'attendre à voir fleurir à cette époque des biographies édifiantes concernant des laïcs ayant participé aux croisades. Les papautés, à partir d'Urbain II, et surtout S. Bernard dans son *De laude novae militiae* n'avaient-elles pas ouvert une voie vers la sanctification aux chevaliers qui acceptaient de mettre leurs armes au service de l'Eglise et d'aller combattre les infidèles en Espagne et en Terre Sainte pour y délivrer et conserver aux chrétiens le tombeau du Christ? Avec les croisades et la création des Ordres Militaires, l'Eglise offrait à l'aristocratie laïque un

nouvel idéal qui devait lui permettre de transcender sa condition pécheresse, en particulier, son amour de la guerre.

Pourtant les répercussions de cette évolution demeurèrent limitées au niveau de la production hagiographique. Certes quelques *Vies* de saints chevaliers furent composées en France aux ^{xii}e et ^{xiii}e siècle, mais, dans la France du Nord, elles concernent uniquement des personnages qui, après leur conversion, survenue à l'âge adulte, avaient renoncé au métier de armes pour se faire ermites ou moines. Tel fut, par exemple, le cas de Thibaud de Provins (†1066), de Simon de Valois (†1080 ou 1082) ou encore de Jean de Montmirail (†1217) qui, après s'être couvert de gloire à la bataille de Gisors, finit sa vie chez les Cisterciens de Longpont¹². Dans la France méridionale et l'Espagne du Nord, comme l'a bien montré E. Delaruelle, on assista bien alors à la rédaction de quelques *Vies* de saints militaires¹³. Mais celles des saints martyrs Vidian, Gaudens, Aventin et Cizi, dont le culte fut suscité dans les régions pyrénéennes par les chanoines de Saint-Semin de Toulouse, concernent des personnages situés dans un passé lointain, où tous les envahisseurs – depuis les Wisigoths jusqu'aux Sarrasins – sont plus ou moins confondus et désignés sous les termes généraux de «païens» ou de «barbares». Quant aux saints franco-espagnols (nés en France, ils vécurent et moururent en Espagne) dont le culte est lié à la «Reconquista», leur cas est encore plus significatif: S. Raymond de Barbastro (†1126) était un évêque originaire de Toulouse qui participa aux côtés du roi d'Aragon à la lutte contre l'Islam, tandis que S. Raymond de Fitero (†1163), un moine cistercien, se distingua par le courage avec lequel il défendit Calatrava lors d'une offensive des Musulmans, à la suite de quoi il fonda un ordre militaire – celui de Calatrava – qui participa activement aux combats contre les Infidèles. Il s'agit donc, dans les deux cas, de clercs profondément marqués par l'idéal de la guerre sainte, et non de laïcs. Ainsi, on peut dire que si l'Eglise, au ^{xiii}e siècle, a réhabilité la condition militaire, les figures exemplaires dans lesquelles s'est incarné le nouveau modèle du *miles Christi* ont été soit des gens d'Eglise ou des chevaliers qui avaient renoncé à leur état pour entrer dans les ordres, soit des saints anciens comme S. Georges, S. Théodore ou S. Maurice, fréquemment représentés aux portails des cathédrales gothiques. En fait c'est au niveau de l'épopée et de la religion populaire – non de l'hagiographie – que l'on voit alors apparaître des textes célébrant les exploits et la mort héroïque de «saint Roland» ou de «saint Guillaume d'Orange», personnages dont on connaît l'importance sur le plan littéraire mais dont l'Eglise tolérait le culte plus qu'elle ne l'approuvait¹⁴.

Un autre obstacle qui s'opposait à ce que des saints laïcs contemporains, –ou du moins assez proches dans le temps–, retiennent l'attention des historiens était le «télescopage» qui s'était produit pendant le Haut Moyen Age entre la sainteté et la noblesse du sang. Certes tous les nobles – tant s'en faut – n'étaient pas considérés par l'Eglise comme des saints, mais il était devenu quasiment impossible à un non-noble de parvenir à une bonne réputation et à une certaine notoriété dans ce domaine, tant était fermement enracinée dans les esprits la conviction que la perfection morale et spirituelle ne pouvait s'épanouir que dans une âme bien née et au sein d'un lignage

illustre. Aux ^x^e et ^{xii}^e siècle, on considère encore la sainteté comme une grâce transmise plutôt qu'acquise. Et lorsqu'on ne savait rien de précis sur un saint ancien dont il fallait écrire la *Vie*, l'hagiographe lui attribuait toujours une origine aristocratique, n'hésitant pas souvent à faire de lui le fils ou la fille du roi d'un pays lointain¹⁵.

Ce privilège reconnu à la noblesse devait se maintenir au Nord des Alpes, au moins au niveau du culte officiel et de l'hagiographie, jusqu'au début du ^{xiii}^e siècle et même, dans certaines régions, bien au-delà. Il eut pour conséquence l'exclusion des couches numériquement les plus importantes du peuple chrétien et surtout de la plupart des laïcs de la sphère de la sainteté. Mais, dans les régions méditerranéennes, on vit naître et se développer, au cours du ^{xii}^e siècle, des cultes s'adressant à des personnages d'origine roturière, surtout des bourgeois et des artisans¹⁶. Toute une hagiographie – encore peu connue et mal étudiée jusqu'à présent – se développa dans ces pays autour de personnages comme S. Dominique «de la Calzada» (†1120), un pieux laïc espagnol qui se signala à l'attention de ses contemporains en aménageant de ses propres mains le chemin conduisant à Saint-Jacques de Compostelle, ou encore S. Bénézet (†1184) qui commença la construction du pont d'Avignon et fit l'objet après sa mort d'un culte local très fervent. Mais c'est surtout dans les régions les plus urbanisées de l'Italie du Nord et du Centre – celles où les communes étaient en train de s'émanciper de la tutelle impériale ou féodale – que ce phénomène original prit une certaine ampleur: la plupart de ces saints laïcs italiens étaient en effet des citadins, négociants ou artisans, appartenant aux classes moyennes ouvertes aux nouvelles réalités économiques et sociales, que l'on désigne sous le nom de «Popolo». Parmi ces derniers, nous retiendrons quelques figures typiques, dont les *Vies* furent rédigées entre le milieu du ^{xii}^e et les premières décennies du ^{xiii}^e: le B. Teobaldo d'Alba (†1150) en Lombardie occidentale, qui fut savetier, puis portefaix, Rainier de Pise (†1160), fils d'un riche armateur de cette ville qui, après s'être converti, partit en Terre Sainte où il vécut en ermite pendant plusieurs années, puis revint dans sa patrie où il prêcha l'évangile jusqu'à sa mort et accomplit d'innombrables miracles; Raymond Palmerio (†1200) un simple ouvrier cordonnier qui se rendit lui aussi en pèlerinage à Jérusalem et en d'autres lieux avant de se mettre au service des pauvres et de tous les déshérités dans sa ville natale et d'y fonder un hospice pour les malades; Homebon de Crémone enfin (†1197), un marchand drapier qui consacra sa fortune à combattre la misère et défendit l'Eglise contre les hérétiques de sa cité. Il fut le seul de tous ces saints à atteindre une certaine notoriété, du fait qu'il fut canonisé en 1199 par le pape Innocent III: c'était le premier saint laïc non noble qui parvenait à cette consécration suprême¹⁷.

Mais ces personnages avaient en commun – comme il ressort des *Vitæ* qui leur furent consacrées – d'avoir été des pèlerins ou des ascètes et surtout de s'être dévoués au service du prochain, qu'il s'agisse de ceux qui construisirent des ponts, des routes ou des hospices pour faciliter les déplacements des voyageurs et des pèlerins, ou de ceux qui s'attaquèrent aux problèmes résultant d'une urbanisation anarchique en secourant les victimes et les laissés-pour-compte de l'essor économique, qui accroissait les distances entre les groupes sociaux. Derrière toutes ces initiatives se retrouve

la conviction que les pauvres sont des figures du Christ et un moyen d'accès privilégié à Dieu, comme le montre bien le zèle qu'ils déployèrent dans la pratique des œuvres de miséricorde.

Ces personnages et ceux qui prolongèrent ce courant au XIII^e siècle sont importants également dans la mesure où ils se sont sanctifiés tout en pratiquant une profession, souvent modeste ou même suspecte aux yeux de l'Eglise, comme celle de marchand, et où certains d'entre eux ont vécu dans les liens du mariage¹⁸. Certes, aux yeux de leurs biographes, ni le travail ni la vie conjugale ou familiale n'ont constitué pour ces hommes des moyens d'accéder à la perfection chrétienne, sinon de façon négative, dans la mesure où les femmes de ceux qui étaient mariés sont présentées comme des obstacles à leur progression spirituelle. Mais il demeure néanmoins important que le «tabou» de la virginité ait été brisé et que la vie active, traditionnellement considérée comme inférieure à la vie contemplative, ait été réhabilitée par ces *laici religiosi*, dans la mesure où elle visait à l'imitation du Christ. Enfin, on notera que tous ces saints laïcs italiens appartenaient au sexe masculin: même dans ces régions très évoluées, il n'était pas facile à une femme – au XIII^e siècle – de parvenir à la sainteté reconnue, surtout si elle vivait dans le monde. Le seul endroit où elle pouvait surmonter les handicaps inhérents à son sexe et à sa faiblesse physique et morale était le cloître.

Au XIII^e, siècle, le contexte spirituel et mental, on le sait, évolua rapidement. Il ne saurait être question de s'attarder ici sur les causes de cette mutation, dont on aurait tort d'attribuer tout le mérite à S. François d'Assise et aux Ordres Mendians. Mais il convient de souligner les répercussions importantes qu'elle a eues sur la sainteté des laïcs. Le phénomène le plus frappant est sans doute l'entrée en scène des femmes qui, après 1200, réussirent une percée remarquable dans un domaine dont elles avaient longtemps été exclues, à l'exception de quelques impératrices ou reines. A cet égard, il faut souligner l'importance fondamentale du mouvement des Béguines qui se développa en Belgique à partir des années 1170/80¹⁹. Il s'agissait, on le sait, de jeunes filles ou de veuves qui choisissaient de mener une vie religieuse intense tout en restant dans le monde; certaines se rassemblèrent en communautés, d'autres préférèrent vivre seules chez elles dans une sorte de reclusion volontaire. Sur le plan hagiographique, la meilleure illustration de ce phénomène spirituel est constitué par la *Vie* de Marie d'Oignies (†1213), rédigée en 1215 par le futur évêque et cardinal Jacques de Vitry. Texte fondamental, car il nous montre un clerc universitaire fasciné par une simple femme laïque, qui, à force d'œuvres charitables et d'exercices ascétiques, avait su s'élever aux sommets de la contemplation et de l'amour de Dieu. Mais cette biographie, si elle réhabilite globalement les femmes en montrant qu'elles pouvaient égaler et même surpasser les hommes dans le domaine spirituel, ne saurait être considérée comme un manifeste féministe. Dans son prologue, Jacques de Vitry souligne bien que les *mulieres sanctae* du diocèse de Liège, dont Marie ne constituait que la figure la plus remarquable, étaient humbles et obéissantes, soumises à l'Eglise et particulièrement attachées à la vénération de l'eucharistie. Dans son esprit, il s'agissait surtout, semble-t-il, d'offrir un modèle de sainteté catholique aux femmes

qui étaient alors tentées par l'hérésie cathare, comme en témoigne la dédicace du texte à l'évêque Foulque de Toulouse à la requête duquel il avait été rédigé²⁰.

Pour être exact, il faut cependant préciser que cette hagiographie d'orientation mystique et qui concernait surtout des femmes issues de milieux bourgeois ou populaires, semble n'avoir eu qu'un succès limité. La plupart des *Vies* des saintes béguines nous sont connues par un très petit nombre de manuscrits et même la célèbre *Vie* de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry ne fut pas traduite en langue vulgaire avant le début du xv^e siècle. En dehors de la région où elle fut rédigée – qui correspond en gros à l'actuelle Belgique et au Nord de la France –, cette littérature n'obtint qu'une diffusion restreinte car elle n'était guère adaptée à l'état des esprits, généralement convaincus que la sainteté ne pouvait s'épanouir qu'au sein d'un lignage aristocratique et de préférence chez des souverains²¹. Aussi les grandes figures de la sainteté laïque féminine, au début du xiii^e siècle, sont-elles encore celles de princesses, comme Ste Elisabeth de Hongrie (†1231) et Ste Hedwige (†1243), duchesse de Silésie, qui furent toutes deux canonisées. Mais si l'on regarde les choses de plus près, on s'aperçoit que le contenu même de cette sainteté avait sensiblement évolué au fil du temps. Ces femmes ont en effet en commun d'avoir été mariées et mères de famille. En outre, elles ont subi, à des degrés divers, l'influence de la nouvelle spiritualité évangélique, fondée sur l'humilité, la charité agissante envers les déshérités et l'esprit de pauvreté. Une comparaison entre deux figures féminines, l'une du xi^e siècle, Marguerite d'Ecosse (†1093), et l'autre du xiii^e, Elisabeth de Hongrie, épouse du landgrave Louis IV de Thuringe, nous permettra de saisir la profondeur du changement qui s'est opéré dans la conception de la sainteté laïque: dans sa *Vie* de Ste Marguerite, composée vers 1105, Turgot de Durham s'était efforcé de montrer que la reine d'Ecosse avait mérité d'être vénérée pour son comportement exemplaire en tant qu'épouse, mère et souveraine²². Ainsi il la loue pour les bons conseils dont elle entourait son mari, l'excellente éducation qu'elle avait fait donner à ses enfants et pour l'appui qu'elle avait prêté à l'Eglise pour achever la christianisation du pays, en particulier en faisant bâtir l'abbaye de Dunfermline. Sa *Vie* constitue donc une apologie de l'action chrétienne dans le monde à l'usage des détenteurs du pouvoir. Rien de tel, un siècle et demi plus tard, chez une Ste Elisabeth qui ne fonda ni église ni abbaye mais un hôpital à Marbourg, en Thuringe, où elle soignait de ses propres mains les pauvres et les malades. Même avant son veuvage, elle n'avait mené qu'en apparence l'existence d'une souveraine²³. Elle participait en effet aux banquets de la cour mais sans y manger, et elle faisait main-basse sur les restes pour aller les distribuer elle-même aux mendiants. Au grand scandale de son entourage, elle refusait de toucher aux aliments provenant de certains domaines de son mari où le pouvoir seigneurial s'exerçait de façon injuste²⁴. Enfin, après la mort de ce dernier, elle abandonna le château familial et même ses propres enfants pour aller partager la condition des pauvres. Elle aurait même volontiers mendié si son directeur de conscience, le terrible Conrad de Marbourg, ne le lui avait pas interdit. Usée prématurément par les fatigues et les privations, elle mourut à l'âge de 24 ans et fut bientôt célèbre et vénérée dans toute la chrétienté²⁵. A travers son exemple apparaît

bien la nouvelle conception de la sainteté: il ne suffisait plus désormais, pour être parfait, de remplir pleinement les exigences de son état et de donner l'exemple des plus hautes vertus morales; encore fallait-il imiter le Christ humble et pauvre jusque dans ses abaissements et ses souffrances, en n'hésitant pas à accomplir des actions «folles» aux yeux de la société, même d'une société qui se disait chrétienne comme celle du Moyen Age.

Ainsi, avec des aboutissements variables selon les pays, on assiste, au début du XIII^e siècle, à une réhabilitation de la vie active menée dans le monde, qui favorisa l'essor d'une sainteté des laïcs. L'idée qu'il n'était plus indispensable pour un homme ni même pour une femme de se faire moine ou moniale pour parvenir à la perfection chrétienne commença alors à ce faire jour. Même la virginité n'est plus exigée des serviteurs de Dieu, et si ni le travail ni la vie familiale n'étaient considérés en eux-mêmes comme des valeurs positives, du moins ne constituaient-ils plus des obstacles insurmontables. Mais ces conceptions nouvelles se heurtèrent, en dehors des régions fortement urbanisées où la réalité du pouvoir appartenait à la bourgeoisie, comme l'Italie septentrionale et centrale ou la Belgique, au poids des traditions hagiographiques et de la mentalité féodale. Aussi le recrutement des nouveaux saints continuera-t-il à s'opérer, dans la plus grande partie de l'Occident, presque exclusivement en faveur de personnages issus des milieux aristocratiques les plus élevés, et ceci jusqu'aux temps modernes.

NOTES

¹ En particulier J.C. Poulain, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, 1975, et A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les textes hagiographiques*, 2e éd., Rome-Paris, 1988, p. 410-448.

² Boniface VIII, bulle *Clericis laicos*, dans *Registres de Boniface VIII*, éd. G. Digard et A. Thomas, Paris, 1884, t. I, c. 584-585.

³ Sur ce texte important, cf. J.C. Poulain *op. cit.*, p. 88-144, ainsi que V. Fumagalli, «Nota sulla Vita Gerald di Odone di Cluny», dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 76, 1964, p. 217-240.

⁴ P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, 1986.

⁵ Sur cette figure, cf. D.Mc. Roberts, *St. Margaret, Queen of Scotland*, Glasgow, 1960, et D. Baker, «A Nursery of Saints», dans *Medieval Women*, Oxford, 1972, p. 119-141. Le texte de sa Vie se trouve dans les *AA SS Jun.*, II, 316 sq.

⁶ Humbert de Moyenmoutier, *Adversus Simoniacos*, (1057), dans *MGH, Libelli de lite*, I, p. 208 et 235; Abbon de Fleury, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum* (999), *PL*, 139, 463.

⁷ Cf. V. Congar, s.v. «Laïc au Moyen Âge» dans *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, Paris, 1976, c. 79-93. L'image de la pyramide a été employée par Gilbert de Limerick (†1139) dans son *De statu ecclesiae*, *PL* 159, 997 a.

⁸ Cf. A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, 1974, p. 105-125.

⁹ La comparaison du laïc à une pierre se trouve chez Jean de Gênes, *Catholicon*, vers 1285; cf. Y. Congar, «Clercs et laïcs au point de vue de la culture», dans *Studia medievalia et mariologica. Mélanges C. Balic*, Rome, 1971, p. 309-322.

¹⁰ R. Folz, *Les saints rois au Moyen Âge*, Bruxelles, 1984.

¹¹ G. Klaniczay, «From Sacral Kingship to Self Representation. Hungarian and European Royal Saints in the 11th-13th Centuries», dans *Continuity and Change. A Symposium*, éd. E. Vestergard, Odense, 1986, p. 61-86.

¹² M. Parisse, «La conscience chrétienne des nobles», dans *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milan, 1983, p. 259-280.

¹³ E. Delaruelle, «Les saints militaires de la région de Toulouse», dans *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux, 4), Toulouse, 1969, p. 174-183.

¹⁴ R. Lejeune, «L'esprit de croisade dans l'épopée occitane», *ibid* p. 143-173, et R. Lejeune et J. Stiennon, *La légende de Roland dans l'art du Moyen Âge*, 2 vol., Bruxelles, 1967.

¹⁵ A. Vauchez, *La sainteté en Occident*, cité, p. 204-215.

¹⁶ Sur l'importance de ce phénomène, cf. A. Vauchez, «Une nouveauté du XII^e siècle: les saints laïcs de l'Italie communale», dans *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti della X^a Settimana internazionale di studi medievali della Mendola (sous presse).

¹⁷ Cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident...*, p. 234-240.

¹⁸ A. Vauchez, «Sainteté laïque au XII^e siècle: la Vie du Bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1271)», dans *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, 1980, p. 171-211, et id., «Frères Mineurs, érémitisme et sainteté laïque: les Vies des saints Maio et Marzio de Gualdo Tadino», dans *Studi Medievali*, 3e s., 27, 1986, p. 353-381.

¹⁹ Cf. W.M. Mc Donnell, *The Beghines and Beghards in Medieval Culture, with special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick., 19-54, et S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain, 1947.

²⁰ Sur cette œuvre et son importance, cf. A. Vauchez, «Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII^e siècle: la Vie de Marie d'Oignies (†1213) par Jacques de Vitry» dans *Propagande et contre-propagande religieuses*, Actes du colloque de l'Institut d'études des religions et de laïcité de l'ULB, Bruxelles, 1987, p. 95-110.

²¹ Sur le lien entre noblesse et sainteté, cf. M. Heinzelmänn, «Sanctitas und Tugendadel. Zu Konzeptionen von «Heiligkeit» im 5 und 10 Jahrhundert», dans *Francia*, 5, 1977, p. 741-752; Sur son évolution aux derniers siècles du Moyen Age, cf. A. Vauchez, «Beata stirps. Sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles» dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, sous la dir. de G. Duby et J. Le Goff, Rome, 1977, p. 397-406.

²² *Vita auctore Turgoto* (BHL 5325), dans *AA.SS Jun.* II, 324-331.

²³ Sur les textes hagiographiques concernant Ste Elisabeth, cf. O. Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher heiliger im Spätmittelalter*, Hersbruck, 1963, en particulier p. 27-46.

²⁴ Cf. A. Vauchez, «Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe d'après les actes du procès de canonisation», dans *Religion et société dans l'Occident médiéval*, p. 27-38.

²⁵ Sur le développement de son culte, cf. O. Reber, *op. cit.*, p. 68-109.

LES MARTYROLOGES PROTESTANTS DE LA REFORME. INSTRUMENTS DE PROPAGANDE OU DOCUMENTS DE TEMOIGNAGE?

par
Hugh R. BOUDIN

Les ouvrages étudiés dans cette communication sont les livres rédigés et publiés au xv^e siècle formant un ensemble assez homogène par opposition aux listes modernes reprenant les victimes de la répression d'un lieu précis établies dans le but de recherches historiques.¹

Ces œuvres datant de la Réforme n'établissent pas seulement une nomenclature des héros de la foi, mais nous laissent pénétrer dans la mentalité du milieu où elles ont pris naissance.

L'ambiguïté des martyrologes protestants

A proprement parler un martyrologe protestant n'est pas un livre qui s'impose d'emblée. En effet, les protestants étaient soucieux de ne pas donner prise au culte des saints, ni à la vénération des reliques dont une certaine exploitation frauduleuse les choquait. Ils désiraient s'en distancer. Les calendriers de saints et de martyrs, ponctuant l'activité liturgique de l'Eglise romaine, n'exerçaient guère sur eux d'attraction particulière.

Cependant lorsque le retour aux sources évangéliques du christianisme avait suscité une persécution créatrice de martyrs, les protestants se sont attribués leurs propres témoins posthumes comme autant de pédagogues et de semeurs d'Eglise. Ils désiraient prouver que la foi protestante était tout aussi capable de produire des témoins du sang que la croyance catholique. Ils estimaient qu'une Eglise sans martyrs était une bien piètre Eglise. Ils se rattachaient à la conviction que le phénomène même du martyr était inhérent à la religion chrétienne. Jean Crespin relevait en effet «une conformité des persécutions et martyrs de ces derniers temps à ceux de la première Eglise»². Ainsi se marque cette référence au christianisme primitif dûment véhiculée par le livre: ce support favori des protestants.

Le renouvellement de ce genre littéraire pratiqué par les Réformés insère les livres de martyrs dans le grand courant de l'histoire ecclésiastique, dont ils ne doivent pas

être retranchés. D'ailleurs les martyrologes apparaissent au moment où la nécessité d'une histoire s'impose.³ (Gilmont p. 144). Tout en s'interdisant de canoniser tant leurs réformateurs que leurs martyrs, les Eglises de la Réforme ont essayé de maintenir vivant le souvenir de ces témoins sans toutefois tomber dans une hagiographie de mauvais aloi. En cela, les martyrologes sont un fer de lance protestant.

Arrêtons-nous un instant pour tenter de définir le concept de «martyr» utilisé dans ce contexte. Dès 1523, Martin Luther appellera «martyrs» les premières victimes de la répression: ses confrères augustins Henri Voes et Jean van Essen morts sur le bûcher allumé sur la grand'place de Bruxelles. Une simple mort violente pour d'éventuels motifs religieux ne satisfaisait pas Crespin, qui insistait sur une stricte orthodoxie et une exécution judiciaire, éliminant les hérétiques et les victimes involontaires de massacres ou de rixes n'ayant pas consciemment affronté le sacrifice suprême. L'exécution devait être le témoignage d'une foi véritable. Ces critères n'ont pas toujours été respectés. Comment ne pas publier un récit ou surgit toute la cruauté papiste? Les récits inspirent en relation avec les atrocités décrites⁴.

Les écrits avant-coureurs

Avant les martyrologes proprement dits dont l'apparition se concentre en 1554, quantité de libelles rédigés à l'occasion d'exécutions capitales ont circulé.

Parmi ces écrits préparatoires citons deux exemples. Luther célèbre Henri de Zutphen dans son ouvrage *Die recht wahrhaft und gründlich Hystori oder geschicht von bruder Hainrich im Diethmar verpeut* (Augsbourg, 1525). L'illustration de la page de titre montre le supplice utilisé. Cette visualisation sera d'application répétée chez les auteurs subséquents surtout John Foxe. L'autre exemple est celui du texte *The Obedience of a Christian Man* de 1528 écrit par William Tyndale qui lui-même mourra sur le bûcher à Vilvorde en 1536.

Ces ouvrages contiennent certes une bonne dose de polémique, mais un glissement va s'opérer. Les auteurs assument de plus en plus le rôle de chroniqueurs, en faisant plus fréquemment appel à des documents produits par les témoins des faits et surtout en préservant avec un soin accru les écrits mêmes des martyrs⁵ (Gilmont 379/380 UCL)

Diverses circonstances privilégieront l'émergence des martyrologes protestants dont les auteurs sont issus de la deuxième génération. Autrement dit, ce ne fut qu'après trente ans de persécutions que ces écrivains se mirent à recueillir et à publier systématiquement les actes de leurs coreligionnaires mis à mort. La mise en valeur du sacrifice des martyrs pouvait s'appuyer sur le synchronisme de la rédaction des confessions de foi, fournissant une définition plus exacte de la communauté réformée et une identité plus précise de ses fidèles. Pour le combat mené dans l'Europe du XVI^e siècle, l'histoire revêt de plus en plus d'importance.

Les martyrologistes célèbres

Publiée pour la première fois à Genève en 1554, l'*Histoire des Martyrs* (dont le titre sera constamment modifié au cours de ses nombreuses éditions) présentera cette particularité qu'auteur, éditeur et imprimeur ne sont qu'une seule et même personne: l'Arrageois Jean Crespin. La première édition française sera suivie par six autres échelonnées de 1555 à 1619 et par deux éditions latines *Acta martyrum* de 1556 et 1619 et *Actiones et monumenta martyrum* de 1560. Dix ans après la mort de Crespin, le pasteur Simon Goulart (1543-1628) veillera à la parution de la réédition de 1582 mise à jour et développée. Des traductions allemandes et anglaises se succéderont rapidement. La thèse de doctorat de J.-F. Gilmont sur Jean Crespin, publiée en 1981 traite de façon exhaustive du sujet et me dispense de m'y étendre. Cette étude sera consultée avec réel profit⁶.

C'est le régime que Marie Tudor instaure en Angleterre qui fit fuir John Foxe (1516-1587) vers le continent. Prédicateur et polémiste, il avait déjà avant son départ rassemblé les premières données de son *Commentarii Rerum In Ecclesia Gestarum, maximarumq. per totam Europam, persecutionum a Vuiclei temporibus ad hanc usq. aetate descriptio* paru en 1554 à Strasbourg. En mars 1559 il s'était attelé à la révision et développement de son ouvrage en une traduction anglaise: *Acts and Monuments of these latter and perillous dayes, touching matters of the Church, wherein ar comprehended and described the great persecutions & horrible troubles, that have bene wrought and practised by the Romische Prelates, speciallye in this Realme of England and Scotland, from the year of our Lorde a thousande, unto the tyme nowe present. Gathered and collected according to the true copies & wrytinges certificarorie as well of the parties them selves that suffered, as also out of the Bishops Registers, wich wer the doers thereof* (Londres 1563). Préférant l'anglais au latin, il espérait atteindre un plus large public⁷. Par la connaissance des actes des martyrs, il désirait prouver la puissance de Dieu dans la conservation de l'Eglise malgré des siècles de persécutions. Foxe cite Eusèbe pour souligner la continuité de la persécution tout au long de l'histoire; la foi protestante étant la même que celle des apôtres.

Né à Memmingen en Souabe, Ludwig Rabe (1524-1592) acquit sa formation à Strasbourg où il se lia d'amitié avec Matthieu Zell à qui il succéda en 1548 comme prédicateur à la cathédrale. Passant ensuite à Ulm il y défendra le protestantisme pendant plus de trente-cinq ans de ministère. Son martyrologe est le plus important de ses écrits. Une première esquisse sera intitulée *De S. Dei confessoribus veterisque ecclesiae martyribus. Ex sacris literis, vetustissimorumque Ecclesiae patrum scriptis, ad senescentis; adflictaeque hodiernae Ecclesiae consolationem...* Strasbourg, 1552. Cet ouvrage qui ne contient aucun martyr de la Réforme sera suivi d'un martyrologe protestant proprement dit *Historien Der Heyligen Ausserwölten Gottes Zeügen Bekenern und Martyrern so in Angehender ersten Kirche. Altes und Neues Testaments zü jeder zeyt gewesen seind. Auss H. Götlicher und der Alten Lehrer Glaudwürdigen Schriffien Zü gemeynen Auffbauung un Besserung der Angesocht-*

nen Kirchen Teütscher Nation warhafftig beschriben, Strasbourg, 1554. Rabe y a repris les témoins de l'Eglise médiévale jusqu'à l'époque de Jean Huss et des Lollards et s'étend jusqu'au protestantisme de son époque. Il y fit une entorse au concept de martyr, car le lecteur y voit apparaître Martin Luther et Matthieu Zell. Cette inclusion provient vraisemblablement du nombre assez restreint des martyrs d'obédience luthérienne⁸. A mesure que sa documentation augmentait, Rabe a livré de nouveaux manuscrits à son imprimeur sans refondre son texte et sans lui donner le moindre ordre chronologique. En 1571 et 1572, il a effectué en cinq livres une redistribution stricte de la matière depuis l'Ancien Testament jusqu'à la Réforme.

Le premier martyrologe des Pays-Bas est dû à Adriaen Cornelis Van Haemstede (1525-1562) et s'intitule *De Gheschiedenisse Ende Den doodt der vromer Martelaren die om het ghetuyghenisse des Evangeliums haer bloet ghestort hebben van den tijden Christi af, totten Jare M...D... Lix toe by een vergadert op het korste* (1559). Il connut un véritable succès de librairie. Vingt-et-une éditions virent le jour jusqu'à la fin du xv^e siècle et quelques autres pendant les deux siècles suivants⁹. Rabe, Crespin et Foxe avaient précédé Van Haemstede dans leurs travaux. Or, la liste des martyrs néerlandais présente de telles similitudes avec celle de Crespin, soit dans l'édition française de 1554, soit dans la latine de 1556, que l'hypothèse de l'emprunt s'avère. Malgré ces ressemblances, Van Haemstede demeure une source pour la persécution aux Pays-Bas méridionaux¹⁰. Une rigueur due sans doute à sa formation juridique ne lui a fait accepter que des martyrs *stricte dictu*. Des notices concises remontant au martyr par excellence; Jésus-Christ, traitent des siècles intermédiaires jusqu'au xv^e en un ordre chronologique précis. Van Haemstede reste sur le sujet qu'il s'est proposé de traiter et ne tombe pas – comme le fait volontiers Crespin – dans des digressions théologiques ou des considérations historiques.

Rappelons qu'en 1562 est publié le premier martyrologe anabaptiste en néerlandais *Het Offer des Heeren* qui en 1599 déjà totalisait onze éditions imprimées soit à Amsterdam soit à Emden. Une autre liste intitulée *Het bloedig Tooneel of Martelaarsspiegel der doopsgezinde of weerlooze christenen die, om 't getuigenis van Jesus haren salighmaker, geleden hebben, ende gedood zijn, van christi tijd af, tot dezen tijd toe*. (Amsterdam 1660) sera compilée par Tieleman Jans Van Braght. Une nette séparation confessionnelle existe entre les martyrologes protestants et anabaptistes.

Diverses caractéristiques des martyrologes

Enumérons quelques caractéristiques des martyrologes protestants du xv^e siècle.

Tout d'abord, une motivation historique a présidé à la confection de ces listes. Elles tranchent nettement avec la légende dorée. Pierre Viret distingue entre l'historicité des catalogues des témoins de la vérité et les fantaisies des auteurs catholiques. «Nous avons aujourd'hui les histoires ecclésiastiques et légendes de martyrs; non pas un tas de légendes fabuleuses, composée par un tas de caphars resveurs, comme sont la Vie

des Pères, la Légende dorée, et autres semblables, plus dignes d'estre nombrées avec le Roman des Fierabras, Orson et Valentin, les chevaliers errans, Mandeville, ou les vrayes narrations de Luciens, et autres semblables, faictes à plaisir qu'entre les histoires ecclésiastiques»¹¹.

La *successio martyrum* est le prolongement pur et simple du début de christianisme. Cependant une attention particulière a été vouée à un décapage des témoins. L'intérêt pour les martyrs ne doit en aucune façon offrir le moindre support à un culte; en leur reconnaissant grâce à leurs actes et à leurs gestes héroïques un rôle d'intercesseurs auprès de Dieu. Avec l'opération Martyrologes tout culte des reliques était hors de question. Il ne s'agissait pas de recueillir des os, des cheveux, des parties du corps, des haillons ou bouts de vêtements, ni des fables à leur sujet, mais de publier leurs actes pour rendre hommage à la bonté de Dieu et pour consoler et encourager ceux et celles encore engagés dans cette course.

Une motivation biblique était également présente. Lorsque l'auteur de l'Épître aux Hébreux cite le fait que «nous sommes environnés d'une si grande nuée de témoins, nous devons avoir, ajoute-t-il, les regards fixés sur Jésus, le chef et le consommateur de la foi et non les martyrs, le rôle unique du Christ est mis en exergue. C'est vraisemblablement dans cette même épître que Ludwig Rabe trouve l'inspiration pour faire débiter sa liste de martyrs avec Abel¹². Remontée fort lointaine dans le temps, s'il en faut.

Les martyrologes comportent aussi un aspect apologétique. La persécution des communautés réformées en appuie l'authenticité comme véritable Eglise de Jésus-Christ. Le succès soutenu des actes a contraint les adversaires catholiques à produire des «Anti-martyrologes». Le plus célèbre de ces ouvrages est celui de Jacques Severt *l'Anti-Martyrologe, ou Vérité manifestée contre les Histoires des Supposés Martyrs de la Religion prétendue Réformée, imprimées à Genève onze fois. Divisé en douze livres montrant la différence des vrais Martyrs d'avec les faux, corporellement exécutez en divers lieux. Tous les articles controversés de nostre foy y estans expliqués selon les autorités de l'Escriture Sainte et des anciens pères. Ensemble l'impie doctrine des hérétiques y réfutée pour la défense de l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine*, (Lyon, 1622).

Le caractère supranational des martyrologes est à relever. En effet, la persécution a forcé la plupart des auteurs à composer leurs œuvres loin de leur terre natale en prenant conscience de leur appartenance à un mouvement international. D'ailleurs leurs emprunts mutuels destinés à étoffer leurs listes ne tenaient nullement compte des frontières nationales, ni des différences confessionnelles, sauf pour les anabaptistes.

Dans le simple énoncé de la nomenclature des victimes se glissent d'autres préoccupations. En tant qu'éditeur cherchant à suivre l'actualité pas à pas. Crespin retravaille soigneusement chaque nouvelle édition de son *Livre des martyrs* de façon à y inclure les données fraîches qui lui parviennent de ses informateurs et correspondants¹³.

Cette recherche de témoignages s'est heurtée à des difficultés inhérentes à l'époque même de la persécution. Recueillir des documents au cours d'une lutte clandestine devait être malaisé. Les martyrologes ne sont pas exempts du reproche d'être incomplets. La raison lacunaire de la documentation se comprend assez aisément. Gardons-nous de commettre l'anachronisme en voulant appliquer aux auteurs du xvi^e siècle les principes de rigueur scientifique si familière aux historiens modernes. Remarquons que les sources sont rarement indiquées, sauf chez Rabe. D'une façon général, les lettres de martyrs et la description de leurs derniers moments figurent dans les notices accumulées.

Le Séminaire d'Histoire de l'Université de Liège sous la direction du professeur Léon-Emile Halkin a consacré plusieurs années à l'examen minutieux des Martyrologes protestants du xvi^e siècle des Pays-Bas. Dans leur ensemble ces recherches ont été favorables à l'authenticité et à la valeur de la documentation utilisée. La confrontation avec les documents judiciaires montre que les martyrologes ont eu la préoccupation constante de coller à la réalité historique à part quelques patronymes et toponymes mal orthographiés. Leurs développements littéraires ne peuvent occulter le substrat authentique présent¹⁴.

Comme documents de témoignage les actes contiennent des données dont les sources ont disparu depuis. La correspondance adressée aux prisonniers, la façon dont le procès a été mené et des explications sur la procédure de condamnation s'y retrouvent¹⁵. Ils nous fournissent un éventail fort riche de détails sur la vie des «Eglises sous la Croix». Même lorsqu'on les traite de malfaiteurs, les victimes de la répression font part des sentiments qui les animent à l'heure du sacrifice dans le but de reconforter leurs frères encore libres.

Crespin écrit à Guy de Bres, le rédacteur montois de la *Confessio Belgica*, pour recevoir «catalogue des Martyrs qui ont été par deçà, lesquelz il sçavoit dignes de ce titre et reng, veu qu'il en faisoit l'estat, tant en françois que en latin». Les martyrologes veulent recueillir tous ces renseignements comme «un trésor précieux» afin de dépasser¹⁶ la sèche énumération des notices biographiques et les englober dans un contexte vivant et suggestif.

En guise de conclusion

Qu'en est-il finalement de l'interrogation incluse dans notre sous-titre?

Les martyrologes protestants du xvi^e siècle sont-ils des instruments de propagande ou des documents de témoignage?

A vrai dire cette alternative paraît trop tranchée, une réponse plus nuancée nous amène à distinguer les buts visés qui varient selon le public-cible.

Constatons d'abord que les livres de martyrs étaient destinés aux lecteurs non-protestants.

Nous sommes confrontés dans ces ouvrages par une tentative délibérée de mettre en valeur le sacrifice des victimes protestantes. Crespin publie deux éditions de ses Actes; l'une munie de son nom et de Genève comme lieu d'impression, l'autre démunie de ces indications pour faciliter leur introduction dans les pays à prédominance catholique-romaine.

Sont-ils des instruments de propagande?

Dans leur imposant ouvrage *The Reformation in Historical Thought* publié en 1985, A. G. Dickens et John Tonkin intitulent leur second chapitre *Weapons of Propaganda: The Martyrologies* et y passent en revue les diverses composantes de ce genre littéraire. Parlant de Foxe ils identifient son ouvrage comme le type même de l'esprit agressif du protestantisme de la première heure conçu dès le début comme de la propagande légitime en vue de l'édification des convertis et de la conversion des obscurantistes¹⁷. Cependant quelques pages plus loin ces mêmes auteurs parlant de la réhabilitation appliquée à Foxe pour le remettre en selle comme historien digne de confiance se basent sur l'enquête entreprise par J.F. Mozley. Reprenant ses conclusions à leur compte, il présentent Foxe comme un historien travailleur qui ne s'abaisse pas à fabriquer des preuves documentaires à des fins partisans. Il mérite pleinement l'attention comme source historique plutôt que disséminateur de propagande. Les recherches effectuées par Mozley dans les dépôts du *Public Record Office* corroborent les récits de Foxe, tandis que les travaux d'histoire régionale de la Réforme en Angleterre ne récuse nullement sa fidélité documentaire¹⁸.

Dans sa thèse *Le Martyrologe protestant des Pays-Bas (1523-1597)*¹⁹, Jean Meyhoffer a examiné minutieusement les archives et les chroniques pour contrôler et éventuellement compléter les données des martyrologes²⁰. Comme pionnier il a inauguré une méthode sûre et fructueuse pour passer au crible ce que ces ouvrages pouvaient avoir d'exagéré. Meyhoffer a soin de préciser que si le but premier des listes de martyrs est bien l'édification, la comparaison de ces récits avec les actes officiels prouve l'exactitude des renseignements même fragmentaires qui y sont incorporés. Ainsi les martyrologes sont instruments de propagande religieuse, mais sans velléité d'y inclure des données falsifiées ou imaginaires pour gonfler le récit²¹.

Constatons ensuite que les auteurs qui visaient également les protestants ont exploité littérairement les faits provocateurs d'indignation et de colère pour augmenter le zèle de leurs lecteurs. En leur offrant un vade-mecum du futur martyr, les martyrologistes voulaient les mettre en condition, les édifier en vue d'une situation semblable, les préparer au combat jusqu'au bûcher inclusivement. En leur donnant des modèles à suivre, en les familiarisant avec les pièges tendus par les juges, les écrivains, poursuivaient un but pédagogique d'une utilité précieuse à l'heure ultime.

C'est une littérature de combat prodiguant édification et encouragement aux contemporains, mais qui bizarrement s'est prolongée par de nombreuses éditions bien au-delà de la période de la persécution.

Sont-ils de purs documents de témoignage?

Certes, la recherche d'authenticité présente dans toutes les nomenclatures inclinerait vers une réponse positive. Une mode renaissanciste cherchant à magnifier les actes des grands hommes pointe ici. Cette pratique expliquerait pourquoi Crespin se laisse emporter par sa fougue lorsqu'il inclut dans sa liste de martyrs, Guillaume d'Orange, le Taciturne, Lamoral, comte d'Egmont et Philippe de Montmorency, comte de Homes. Certes, ces trois personnages sont décédés de mort violente. Le premier périt assassiné tandis que les deux autres furent exécutés par un bourreau officiel, mais pas nécessairement comme croyants protestants.

Semblables à la littérature journalistique moderne par leur désir de coller à l'actualité, les martyrologes étaient vulnérables par le fait que leurs renseignements récents risquaient d'être vérifiés par des lecteurs scrupuleux. Etre surpris en flagrant délit de mensonge était trop dangereux. La méticulosité avec laquelle les noms, les faits et les dates ont été notés constitue une garantie. Mais les lettres de prisonniers et les déclarations devant le bûcher doivent être scrutées avec un esprit critique. Piaget et Berthoud remarquent que les lettres chez Crespin «sont écrites d'un même style uniforme» ce qui laisse supposer un travail d'harmonisation²². Severt, le professeur en Sorbonne, déjà cité, fut forcé de reconnaître la fiabilité de Crespin même dans les petits détails²³.

La comparaison des martyrologes montre que certains faits défavorables aux protestants sont soit maintenus soit rabotés selon les auteurs. Van Haemstede, rapportant la fuite de Pierre Bruly, le pasteur de Tournai, explique qu'un pierre se détache de la muraille et fracasse sa jambe. Rabe par contre ajoute que c'est un ami qui fit tomber le moëllon en se penchant pour souhaiter bon voyage au fuyard. Rabe transmet fidèlement que Sir John Oldcastle écrit à ses amis qu'il accepte les sept sacrements de l'Eglise, mais Van Haemstede escamote cette déclaration guère protestante.

La crainte de voir disparaître de la mémoire des hommes les sacrifices consentis par les martyrs a motivé les martyrologistes protestants. Van Haemstede rappelle que le sang des martyrs a coulé dans les rues d'Anvers. Foxe ne voit aucune différence entre les témoins contemporains et ceux de jadis. Crespin rappelle que même les païens conservent avec soin le souvenir de leur héros. L'histoire des témoins de sang pour l'Evangile ne peut être *omnino praetermissum ac neglectum*.

Tous les martyrologes attestent ce souci de continuité en maintenant vivace le destin des hommes et des femmes qui se sont opposés à l'ordre ecclésiastique établi et qui ont scellé de leur vie la fidélité à leur idéal de liberté et leur désir de servir Dieu selon leur conscience.

Certes, nous avons affaire à des instruments de propagande destinés à faire connaître les hauts faits de ceux qui meurent avec constance et d'un cœur allègre pour la cause de la vérité, mais ils sont à la fois des documents fiables représentant au vif – comme en un miroir – la conduite des autres où l'on peut juger la sienne.

NOTES

¹ Comme exemple de ces recherches citons: A.L.E. Verheyden, «*Het Gentse Martyrologium (1530-1595)*», Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren, 96e aflevering, Brugge, 1946, 84 p.

² Cfr. L.-E. Halkin, «Les Martyrologes et la Critique. Contribution à l'étude du Martyrologe protestant des Pays-Bas» dans *Mélanges historiques offerts à Monsieur Jean Meyhoffer, docteur en théologie*, Lausanne, 1952, (52-70), p. 56.

³ J.-F., Gilmont, *Les Martyrologes protestants du XVI^e siècle. Essai de présentation générale*, Mémoire inédit d'Histoire moderne, Faculté de Philosophie et Lettres, Université catholique de Louvain, 1966, p. 144.

⁴ L.-E., Halkin, «Les Mayrtyrologes et la Critique...», op. cit., p. 61.

⁵ J.-F., *Les Martyrologes protestants du XVI^e siècle...* op. cit., p. 144.

⁶ Idem Jean Crespin, *Un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Travaux d'Humanisme et de Renaissance, n° CLXXXVI, Genève, 289 p.

⁷ J., Foxe, *Acts and Monuments...* édité par G. Townsend et S.R. Cattle, Londres 1839-1841, Préface, I, VIII.

⁸ R., Kolb, dans son *For The Saints, Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon (Georgia), 1987, relève que les luthériens avaient peu d'expérience directe du martyr; l'expulsion étant la forme la plus répandue de condamnation dans l'Allemagne du XVI^e siècle.

⁹ Cfr. A.J., Jelsma, *Adriaan van Heemstede en zijn martelaarsboek*, La Haye, 1970, 326 p.

¹⁰ A.G., Dickens et J. Tonkin *The Reformation in Historical Thought*, Oxford, 1985, p. 51.

¹¹ A., Piaget et G., Berthoud, *Notes sur le Livre des martyrs de Jean Crespin*, Neuchâtel, 1930, p. 210.

¹² Epître aux Hébreux, 11/4.

¹³ J.-F., Gilmont, «Un instrument de propagande religieuse: les martyrologes au XVI^e siècle» dans *Sources de l'Histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et Temps modernes*, Actes du colloque de Bruxelles, 30 nov. 2 déc. 1967 (I^{er} et II^{es} sections), Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, fascicule 47, Louvain, 1968, (p. 376-388).

¹⁴ La liste des principales monographies de martyrs présentées au Séminaire est reprise en annexe à l'article de L. E. Halkin cité en (4) pp. 71-72.

¹⁵ J.-F. Gilmont, «Un instrument de propagande... », op. cit., p. 384.

¹⁶ C., Paillard, *Les grands prêches calvinistes de Valenciennes*, Paris, 1877, p. 36.

¹⁷ A.G., Dickens et J. Tonkin, *The Reformation...* op. cit., p. 45.

¹⁸ Idem, p. 49.

¹⁹ J., Meyhoffer, *Le Martyrologe protestant des Pays-Bas (1523-1587) Etude critique*, Nessonvaux, 1907, 204 p.

²⁰ L.-E., Halkin, «Jean Meyhoffer et les Martyrologes» dans *In Memoriam Jean Meyhoffer – Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme belge*, v/18, 1978 (p. 265-269) p. 269.

²¹ J., Meyhoffer, *Le Martyrologe ...op. cit.*, p. 73.

²² A., Piaget et G., Berthoud, *Notes ... op. cit.*, p.51.

²³ G., Moreau, «Contribution à l'Histoire du Livre des Martyrs» dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, tome CIII, 1957, (p. 173-199) p. 181-182.

MUTATIONS DE LA NOTION DE MARTYRE AU XVII^e SIECLE D'APRES LES BIOGRAPHIES SPIRITUELLES FEMININES

par
Jacques LE BRUN

L'aspiration au martyre était un sentiment très fort chez les chrétiens de l'époque de la Contre-Réforme, et l'on aurait tort de penser que le temps des martyrs, que peu à peu ils apprenaient à connaître à travers les travaux de Gallonio, de Bosio et plus tard de dom Ruinart, fût par eux considéré comme entièrement révolu. Les missions lointaines, les luttes religieuses en Europe, les missions des prêtres catholiques en Angleterre¹, et, jusqu'à la fin du xvii^e siècle, les guerres contre les Turcs offraient encore des occasions de martyre qui n'étaient pas imaginaires. Que l'on songe aux aspirations au martyre de Gaston de Renty, à celles du marquis de Fénelon-Magnac, oncle du futur archevêque de Cambrai, et de ses compagnons partis faire le siège de Candie en 1668², ou aux sentiments de la chrétienté vis-à-vis de Jean III Sobieski, vainqueur en 1683 au Kahlenberg contre les Turcs!

Ce n'était pas seulement un enthousiasme d'enfant qui emportait sainte Thérèse d'Avila voulant se rendre au «pays des Maures» pour y mourir martyre³, c'était aussi l'écho des désirs de bien des chrétiens de son temps où «l'art mettait sans cesse le martyre sous les yeux des fidèles»⁴, et l'on sait que jouer au martyre sera un passe-temps des Carmes⁵.

Cependant cette aspiration se heurtait, pour sainte Thérèse et pour bien d'autres, à «l'impossibilité d'aller chercher le martyre»⁶: beaucoup, Jeanne de Chantal, Bossuet, Bernières, Claudine Moine⁷..., ont témoigné avec douleur de cette impossibilité; d'autant plus que l'Eglise catholique manifestait une grande prudence devant les entreprises politico-religieuses, qu'Urbain VIII, en 1634 donnait des règles assez strictes de canonisation en attendant celles, encore plus rigoureuses, de Benoît XIV au xviii^e siècle, que la Congrégation des Rites se montrait très précautionneuse pour canoniser les martyrs du Japon.

Ainsi, au xvii^e siècle, l'aspiration au martyre et l'impossibilité du martyre, la conviction que, comme le disait Bossuet en 1663 après Tertullien, «la foi est obligée au martyre: *Debitricem martyrii fidem*»⁸, et celle que les temps sont désormais ceux de la paix, constituent des conditions contraignantes pour une mutation du martyre:

de nouvelles formes, sanglantes ou non sanglantes, vont prendre la place du martyr antique en manifestant la même radicalité.

Pour analyser cette mutation, l'étude des très nombreuses (plusieurs milliers) vies de religieuses du xvii^e siècle, de 1630 à 1715, sur lesquelles depuis plusieurs années nous faisons porter nos recherches⁹, est précieuse. En effet, à leur lecture on constate que la notion du martyr, aussi bien comme référence théologique ou historique que comme fruit de l'imagination et comme nom de pratiques modernes, est à chaque instant présente.

I. Mortifications

Une des formes modernes du martyr consiste à reprendre ce qu'il y a de réel dans ce martyr, la souffrance, et à l'accompagner, sous la forme d'une «intention», d'une nouvelle sorte de témoignage. En dehors même des circonstances historiques qui, dans l'Antiquité, ont suscité les martyrs, le geste de ces martyrs devient reproductible: le sujet souffrant devient son propre tyran, il exige de soi la production d'une souffrance sans cesse multipliée pour se faire avouer, jamais satisfait, la radicalité de son amour et de son détachement du corps et du monde.

Ainsi, souvent inspirées par les *exempla* lus dans les vies des saints, les mortifications emplissent les vies des religieuses: disciplines sanglantes, tortures brutales ou raffinées, fers rouges, cires brûlantes, orties, sel et vinaigre sur les plaies, crochets de fer, privation de sommeil, plongée dans l'ordure, constituent tout un blason du corps torturé, contraint à avouer qu'il n'est lui-même qu'ordure, abjection, et ne mérite que de souffrir, sans jamais arriver, même au moment où la religieuse, au comble de la souffrance et de la jouissance, en vient à se «détruire», à satisfaire le tyran qu'elle sent en soi.

Qu'il y ait masochisme chez celles qui font «vœu de ne jamais goûter aucun plaisir», et sont tout occupées à satisfaire à une justice qui leur impose de tourmenter leur «corps innocent» comme s'il était leur «plus grand ennemi»¹⁰, le fait a depuis longtemps frappé ceux qui se sont plongés dans cette littérature ou qui ont étudié des cas analogues jugés aujourd'hui pathologiques¹¹.

J'insisterai peu sur ces textes faciles à trouver, me contentant de relever deux lieux communs souvent mentionnés dans ces biographies. D'une Visitandine d'Amiens, Claire-Françoise Demons († 1683), sa biographe écrit que «sa maxime [était] qu'il ne fallait pas être un moment sans souffrir [...] de sorte que sa vie était une espèce de martyre»; «elle n'avait pas été un seul jour sans souffrir»¹². C'était, comme le faisaient d'innombrables religieuses de ce temps, reprendre la devise thérésienne devenue lieu commun et rappelée par les prédicateurs et les auteurs spirituels: *aut pati, aut mori*¹³.

Mais cette souffrance exacerbée n'est pas muette: comme l'expérience de la mystique, la mortification de la religieuse porte témoignage et c'est en cela qu'elle

peut être désignée comme martyre¹⁴. Il n'y a martyre que s'il y a un autre qui reçoit ce témoignage de souffrance et de mort, qui en recueille le sens ou lui donne sens. Le témoignage peut être recueilli fortuitement, comme dans le lieu commun de la «discipline toute ensanglantée» trouvée par hasard¹⁵, ou celui des traces de sang découvertes sur les murs d'une cellule. Mais le simple fait que toutes ces mortifications aient fait l'objet de récits, aient été insérées dans les biographies, prouve qu'elles ont été recueillies comme témoignage à transmettre. Le martyre n'est pas seulement la scène, seul à seule, du bourreau et de la victime, même dominée par le regard invisible d'un Autre divin, c'est aussi le témoignage offert à d'autres d'une sainteté, d'une étrangeté, au sein même de la conformité religieuse.

Non seulement pour soi, mais pour les autres, ce corps martyrisé devient «image sensible», prend sens de sa ressemblance avec un autre corps, devient «image sensible» de Jésus-Christ, comme on l'écrit d'une Visitandine de Beaune qui avait multiplié d'effroyables mortifications¹⁶.

Et même l'écriture autobiographique, tous les textes où la religieuse consignait sentiments, pensées, résolutions, journal intérieur des grâces reçues ou des pénitences exécutées, supposent un, ou des, destinataire(s), soit la religieuse elle-même qui les relira plus tard pour ainsi dire détachée de soi et de ce qu'elle fut, soit son confesseur, soit sa compagne qui après sa mort liront ses manuscrits.

Les mortifications, souffrances volontaires, constituent donc une première forme moderne du martyre.

II. Maladies et opérations

Il se joint à ces mortifications une autre forme de martyre, les souffrances de la maladie. La mortification a d'ailleurs, et parfois explicitement, pour conséquence de détruire la santé, d'occasionner faiblesses, infirmités et maladies. Quelle qu'en soit l'origine, la maladie est omniprésente dans les vies de religieuses, surtout dans celles des Visitandines, dont on sait qu'une des conditions mises par saint François de Sales lors de la création de cet ordre était qu'on y reçût des femmes dont la santé fragile interdisait l'entrée dans les ordres traditionnels.

Ces maladies font souffrir aux religieuses le martyre, en un sens purement métaphorique déjà bien attesté au xvii^e siècle: «La mort ne venait pas assez tôt pour mettre fin à son martyre», écrit-on de l'une d'elles¹⁷, et ce sens métaphorique est bien désigné dans l'écriture par l'expression très employée: «une espèce de martyre»¹⁸.

Cependant, même s'il n'y a plus là que métaphore, une métaphore n'est jamais insignifiante¹⁹, surtout lorsque la description des souffrances de la maladie reproduit les structures essentielles du martyre défini par les théologiens²⁰, et que les expériences dont les vies rendent compte étaient elles-mêmes structurées comme des expériences de martyre: tout se passe comme si l'attente des religieuses, nourrie de

tout l'imaginaire du martyr, se réalisait dans les expériences de maladie que la Providence leur présentait.

C'est en ce sens qu'en 1649 dans son panégyrique de saint Gorgon, un martyr des premiers siècles²¹, Bossuet parlait des «martyrs de la Providence», qui témoignent, maintenant qu'«il n'y a plus de tyrans qui nous persécutent», «qu'il y a une intelligence première et universelle, qui, par des raisons occultes, mais équitables, fait notre bonne et notre mauvaise fortune»²². Et en 1661, dans un sermon du Carême des Minimes sur les souffrances, il posait que «lorsque Dieu nous exerce par des maladies, ou par quelque affliction d'une autre nature, notre patience tient lieu de martyr»²³. D'une façon qui donnait plus de place à l'imagination, le P. Biverus, jésuite, avait publié en 1634 à Anvers un *Sacrum Sanctuarium Crucis et patientiæ*, où il tirait de l'histoire des martyrs (illustrée par des gravures) des exemples pour aider les fidèles à supporter leurs maladies en union avec les sentiments des martyrs de jadis²⁴.

La comparaison entre la maladie et le martyr est un lieu commun de la spiritualité du temps, mais ce qui est notable, c'est que, nourries de ces lieux communs, les religieuses dans leurs couvents les prenaient à la lettre. L'exemple le plus frappant, à lire leurs biographies, est celui des opérations chirurgicales. Il y a là une des conséquences des progrès de la médecine et de la chirurgie qui, au cours du xvii^e siècle, faisait tenter des opérations difficiles, et aussi une conséquence du souci thérapeutique qui prenait peu à peu le pas sur la résignation et l'abandon au mal. Or l'opération chirurgicale, dans le couvent, reproduit consciemment la structure du martyr et les rôles quasi canoniques qu'il comportait. Si l'on reprend les éléments dégagés par saint Thomas dans la question 124 de la IIa, IIae, nous trouvons que c'est un acte de vertu, de patience à souffrir jusqu'à la mort pour témoigner de la foi, manifestation dans l'acte héroïque du mépris de la vie d'ici-bas. Les choses sont encore plus nettes quand on se reporte aux pages que Benoît xiv consacra en 1737 au martyr et à ses conditions dans son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*²⁵: le rôle du persécuteur et son intention y sont clairement dégagés. Cela nous aide à comprendre la structure de la scène de l'opération chirurgicale telle qu'elle est décrite, si fréquemment, dans les vies de religieuses du xvii^e siècle. Alors nous reconnaissons que la référence au martyr n'est pas seulement métaphorique.

D'abord, l'opération, dans le couvent, à l'intérieur de la clôture, est une mise en scène, avec un cadre, des «opérateurs», une action réglée, presque ritualisée, des paroles et des refus de paroles, des assistants qui reçoivent le témoignage, enfin la déclaration du «martyr», la reconnaissance de «reliques», la promesse de «trophées» célestes.

Ne retenons que quelques exemples parmi les dizaines de cas où cette structure de «martyr» est explicite. Ainsi une Visitandine de Beaune, morte en 1706, Claire-Augustine Ganiare²⁶: on lui avait découvert «une dureté et croissange de chair au dedans de sa machoir droite»; alors «ses parents firent venir des chirurgiens étrangers et habiles pour consulter son mal»; les chirurgiens «résolurent d'employer le fer et le feu pour extirper cette grosseur: elle y consentit volontiers dans l'espérance de guérir.

Ces Mrs. la voyant si constante ne craignirent pas d'exposer à ses yeux les instruments dont ils devaient la martyriser: elle vit tranquillement des rasoirs, des ciseaux, des gouges de différentes figures qu'ils faisaient rougir au tour d'une trappe de feu, et tandis que la Supérieure et les infirmières frémissaient d'horreur de ce qu'elle allait souffrir, cette pauvre victime était à l'imitation de son Epoux avec la douceur d'un Agneau qu'on mène au sacrifice».

Dans ces lignes nous trouvons à la fois le consentement lucide au martyre, la constance, la douceur du côté de la victime, et, du côté des bourreaux, des hommes allant agresser cette femme, le regard porté sur elle, l'appréciation de son état d'âme, l'ostension des instruments du supplice, enfin, le cœur horrifié des compagnes, témoins de la scène. Tous les écrits sur le martyre soulignent la nécessité de son acceptation, en connaissance de cause, par la victime: il n'y a pas de martyre sans un acte libre, le cas des Saints Innocents étant explicitement considéré comme une exception.

Que le regard soit un préalable nécessaire à la cérémonie du martyre, de nombreux textes le prouvent, en particulier ceux où est évoquée une véritable ostension du corps, qui suscite une réaction de pudeur que ne peuvent surmonter que l'inflexibilité du verdict, l'ordre des supérieures, ou l'excès des souffrances. La *Vie d'une Visitandine de Châlon-sur-Saône*, morte en 1666, Françoise-Hiéronyme de Villette, explicite fort bien le rôle du regard et la mise en scène de l'opération chirurgicale: une colique de Miserere (une crise d'appendicite) lui donna de si vives douleurs «que plusieurs Saints Martyrs n'en avaient pas eu de semblables»²⁷; mais, outre cette patience, elle dut manifester humiliation et «amour de son abjection», «car il fallut que le Chirurgien qui était un homme fort expert, portât la main à son mal, ce que cette parfaite Religieuse ne permettait jamais, qu'elle n'en envoyât demander la permission à sa supérieure, disant aux sœurs qui étaient autour d'elle: «Bon Dieu! quelle confusion! faut-il que je souffre cela! mais mes péchés en méritent bien d'autres. Les Médecins et Chirurgiens jugèrent qu'il était absolument nécessaire de voir cette partie souffrante». Mais la douleur devenant plus intense elle suppliait qu'on lui fit «une incision au lieu de sa douleur». C'est alors le chirurgien qui essaie de la détourner du désir de l'opération: il «lui représenta toutes les difficultés qu'il y voyait, ce qu'elle y aurait à souffrir, et la manière avec laquelle il en faudrait user, entre autres qu'on l'étendrait sur une table, et autres circonstances de cette opération, qui devaient raisonnablement lui en donner beaucoup d'horreur»²⁸. Elle accepta tout, mais finalement un médecin conseilla de lui donner «pour dernier remède» du mercure qui la sauva.

Revenons à l'opération subie par la sœur Claire-Augustine Ganiare: après les préparatifs, après l'échange des regards entre le chirurgien, la victime regardant les instruments du supplice et les assistants regardant les deux premiers personnages, eut lieu le sacrifice lui-même; nous en lisons dans la biographie un récit baroque et cruel, avec une horreur correspondant sans doute à la réalité de ces opérations, mais décrite de façon à faire contraste avec la douceur et la patience de la religieuse, à souligner les réactions des spectateurs, du médecin (différent du chirurgien, il ne porte pas «la

main» sur le corps) et des autres religieuses: «On commença par lui enlever avec violence cette croissance de chair, elle éprouva à diverses reprises la cruauté du ciseau et du feu: on lui coupa par mégarde une veine, et pour en étancher le sang on lui mit une grosse quantité de charpi tout allumé dans la bouche dont il sortait une fumée épouvantable. Ce fut quelque chose de si horrible que Mr notre Médecin ordinaire n'en put soutenir la vue, et quelques Religieuses en tombèrent en défaillance, une d'elles qui tenait les mains de la souffrante assura qu'elle n'avait pas fait le moindre mouvement, il est vrai qu'après les premières douleurs elle ne sut plus ce qu'elle devint; mais étant revenue à elle tout ce qu'elle souffrit ne fut pas capable d'altérer sa douceur et sa patience»²⁹. La biographe poursuit en racontant d'autres tourments supportés pendant six semaines et la douceur de la jeune fille devant «ceux qui la martyrisaient»³⁰. Comme les martyres antiques, elle souffrait, encore novice, pour «être l'Épouse d'un Dieu souffrant et crucifié»; épouse non dans la mort comme une Agnès ou une Cécile tuées par le fer et par le feu, ou comme une Apollonie à qui le bourreau arracha les dents, mais épouse comme religieuse que le rétablissement de sa santé lui permettrait de devenir.

Ainsi «l'espérance de guérir», qui l'avait fait consentir à l'opération, n'était-elle pas, comme déjà elle l'était dans le discours des médecins et des chirurgiens, espérance d'écarter la mort ou de prolonger la vie au prix de souffrances terribles mais passagères, mais espérance d'un autre martyre, d'une autre mort, de devenir épouse de Jésus-Christ dans la vie religieuse.

C'est bien ainsi que Dieu, selon la biographe, interpréta sa patience: «Un Jour de la Fête de tous les Saints, étant occupée de la gloire dont ils jouissent dans le Ciel et considérant les divers genres de supplices des Martyrs, notre Seigneur la consola par cette pensée, qu'elle porterait aussi avec eux comme un Trophée les divers instruments de l'opération qui lui avait causé de si cruelles douleurs»³¹.

Nous avons donc dans ce récit de la biographe de Claire-Augustine Ganière toute la structure de la scène sacrificielle du martyre, et l'on ne peut lire ces pages et bien d'autres où sont relatées des opérations chirurgicales sans penser aux tableaux de martyres que commentait jadis Emile Mâle³²: martyre de saint Lievin, de Rubens (au Musée de Bruxelles), dont le bourreau arrache la langue sanglante, martyres de saint Gervais et de saint Portais, de Le Sueur (au Musée de Lyon), où le héros couché sur une table au centre de la salle est l'objet de l'acharnement des bourreaux, martyre de saint Erasme, par Poussin (au Vatican), qui couché au centre du tableau subit l'arrachement de ses entrailles par des bourreaux sauvages. Dans le cas de la jeune novice de Beaune martyrisée six semaines, la comparaison avec la sainte Cécile de Poussin (Musée de Montpellier) ou la sainte Pétronille du Guerchin (à Rome), aussi mentionnées par Emile Mâle, s'impose, une scène «au ciel» doublant la scène sur la terre, comme dans notre récit la révélation après-coup authentifie le martyre antérieur.

Dans ces opérations chirurgicales, il y a martyre parce qu'il y a témoignage. Dans le texte que nous venons d'étudier, le témoignage est donné par les assistantes et par

l'intervention surnaturelle. En effet les scènes d'opérations sont organisées autour de témoignages. Le plus souvent celui qui donne le témoignage, c'est le personnage qui «opère» (par opposition à celle qui «pâtit»), l'homme, médecin ou chirurgien, qui à la fois de sa position d'homme de science et aussi malgré lui, des limites de sa science, est obligé de dire la vérité de ce qui est vu et expérimenté.

Car la sainteté de la martyre apparaît au point où cède le naturel, où surgit l'incompréhensible; elle réside dans l'excès de la souffrance ou de la patience, dans un excès qui défie la médecine et la raison. A une religieuse, on «fit sept ouvertures avec le rasoir pour donner passage à la fluxion»; «le chirurgien qui outre la rigueur que son métier requérait, avait encore naturellement la main aussi rude que son humeur était brusque, demeurait néanmoins comme interdit de sa patience, et dans la suite de cette cure il lui disait quelquefois, la voyant sans mouvement, sans cris et sans soupirs: ne sentez-vous point les tourments que je vous fais? Oui, lui disait-elle fort doucement, mais je suis bien aise de les souffrir pour Dieu»³³. Le témoignage de la sainteté est donc rendu, non seulement par le chirurgien brutal resté interdit, mais aussi par les témoins de l'opération: «celles qui la virent et la servirent durant cette maladie assurent que les vertus et la patience qu'elle y fit paraître excèdent la compréhension, et qu'elles ne croyaient pas qu'il en faille davantage pour canoniser un saint»³⁴.

A une autre religieuse, un chirurgien fit une «incision et lui tira tout l'os sans qu'elle s'émeut non plus qu'une pierre, ni dit un seul mot, dont cet homme tout étonné dit qu'il fallait être un ange pour souffrir de la sorte une telle opération»³⁵. C'est donc, en dernier ressort, le chirurgien, connaissant les limites de la nature, qui peut proclamer l'héroïcité de la patience de la religieuse, qui peut la déclarer martyre, comme c'est le médecin qui ailleurs déclare qu'une guérison excède ou non les possibilités de la nature, est ou non un miracle. Parmi bien d'autres exemples, Marie-Aimée de Rabutin, Visitandine à Annecy, morte en 1678: elle subit d'horribles remèdes pour lui enlever un polype qui lui avait dévoré le cartilage du nez, elle endura ainsi les eaux fortes, les boutons de feu, etc.; «on ne put jamais remarquer par un seul signe extérieur ce qu'elle souffrait, quoiqu'elle eût des convulsions, ce qui la fit admirer des médecins et chirurgiens; ils l'estimèrent une sainte, la publièrent pour telle...»³⁶.

La religieuse est donc l'objet de regards guettant sa sainteté, ou sa faiblesse: de l'une qui subit une opération pour remettre une main démise, on écrit que «le chirurgien... tandis qu'il la pansait observait l'air de son visage et ne pouvait assez admirer sa modestie et sa patience»³⁷. Nous pourrions multiplier des citations analogues³⁸.

Cette déclaration du martyre par le chirurgien prend une forme encore plus frappante dans la réflexion faite lors d'une opération subie par Marie-Victoire de Boufflers de Rouverel, Visitandine à Amiens, morte en 1706: sa vie fut marquée par une longue suite d'épreuves, de maladies, d'opérations, et elle était aussi remplie «d'un désir ardent du martyre»³⁹: on lui fit une incision et «un chirurgien donnant à la Supérieure un esquille de la longueur d'un doigt qu'il avait tiré de l'os de sa cuisse, lui dit: Ma Mère, vous pouvez le garder comme une relique, puisqu'il y a bien des Martyrs qui n'ont point tant souffert»⁴⁰.

C'est donc le chirurgien (ou le médecin) qui *dit* la vérité à la fois du corps et de l'«intérieur» de la femme, ce qu'elle cache, sainteté et martyr, et ce qui ne se manifeste que fortuitement, malgré elle, aux regards avides portés sur elle. En ce sens, il reprend le rôle traditionnel de l'empereur ou de son bourreau obligés à avouer que quelque chose dans la victime leur échappe, leur est incompréhensible. C'est *malgré lui* qu'il est, à son tour, obligé à rendre témoignage de la sainteté: «son esprit», écrit-on d'une religieuse, «était toujours égal, si bien que ceux qui la voyaient, particulièrement Messieurs les médecins se trouvaient obligés de dire qu'ils n'avaient jamais vu de plus vertueuse religieuse. Ce qui faisait qu'ils lui portaient un respect tout particulier»⁴¹.

L'autorité discriminante pour la déclaration du martyr n'est plus la *vox populi*, encore que les compagnes servent de relais pour le jugement médical, ce n'est pas non plus l'autorité canonique pourtant appelée par Urbain VIII en 1634, c'est le jugement du médecin et du chirurgien, qui seuls «font autorité», au sens propre «garantissent». Certes, il ne s'agit pas d'un jugement qui a autorité universelle: les martyres ou «espèces de martyr» ainsi proclamés dans les couvents ne sauraient susciter un culte et une reconnaissance ecclésiale; cependant, les récits qui en sont faits pourraient ouvrir à de futures procédures de béatification, et d'autres part ils témoignent bien plutôt de ce que j'appellerais une «insularisation» de la reconnaissance ecclésiale: la béatification est une procédure trop lourde et aléatoire pour que ces religieuses puissent vraiment croire que la vertu de leurs sœurs débouchera sur cette reconnaissance officielle; mais peu leur importe: la plupart des biographies qui portent témoignage de cette héroïcité n'ont pas été publiées hors des couvents de l'ordre (Visitandines, Carmélites, Ursulines, etc.) auquel elles étaient destinées. Nous avons ainsi une forme de sainteté qui n'est pas à proprement parler privée (ce qui serait contradictoire car le témoignage en est partie essentielle), mais pour ainsi dire «insulaire», organisée en îlots de reconnaissance juxtaposés: chaque couvent, chaque congrégation, chaque ordre possède ainsi *ses* martyrs, martyrs bien réels, authentifiés par l'autorité des hommes de science, manifestant la sainteté de l'individu, du couvent, de l'ordre.

Cette tendance, sinon à la privatisation, du moins à ce que l'on peut appeler l'insularisation de la manifestation et du témoignage apparaît aussi nettement à propos de la seconde mutation de la notion de martyr que nous allons maintenant étudier.

III. Martyre d'amour

Les mortifications, les maladies, les opérations chirurgicales suscitent, comme le disait Bossuet, des martyrs de la pénitence ou martyrs de la Providence⁴². C'est «un nouveau genre de martyr»⁴³, comme il le dit à propos de la pénitence de saint François de Paule. Or Bossuet emploie la même expression en 1657 dans son panégyrique de

sainte Thérèse: le martyre que la charité fait souffrir à sainte Thérèse est aussi «un nouveau genre de martyre»⁴⁴.

Il ne s'agit plus des souffrances du corps mortifié ou malade, mais de souffrances intérieures, les souffrances de l'amour, non sanglantes mais non moins réelles que celles du corps. D'ailleurs, d'après le panégyrique de sainte Thérèse⁴⁵, le martyre de la charité, selon Bossuet, consiste à être séparée de l'Époux, à désirer sans cesse quitter le monde pour le rejoindre et à ne pouvoir mourir: «mourir de ne pouvoir mourir» devient alors une forme de martyre. C'est celui qu'éprouva Marie, véritable martyre selon Bossuet et selon toute une tradition, certes contestée, mais qui remonte au moins jusqu'à saint Jérôme⁴⁶.

Le martyre d'amour de sainte Thérèse se retrouve dans maintes vies de religieuses: une Visitandine d'Amiens, morte en 1689, la sœur Marie-Mélanie Lucas de Demuin, éprouva vivement ce martyre de l'absence et du silence divins: «elle disait quelquefois, *Venez mon cher Époux*, tant l'ardeur de l'aller joindre était grande; mais par soumission à ses volontés, elle s'écriait les bras étendus en forme de Croix: *Si c'est votre volonté que je demeure dans cet état jusqu'au jour du Jugement, je l'accepte de tout mon cœur*; elle disait cela dans d'étranges souffrances et inquiétudes de toute sa nature, lui semblant que la mort ne venait pas assez tôt pour mettre fin à son martyre»⁴⁷.

Le martyre intérieur peut prendre diverses formes: chez l'une, pourtant très vertueuse, une «horrible appréhension des jugements de Dieu et par conséquent de la mort» constitua «une espèce de martyre pendant toute sa vie»⁴⁸; une autre éprouva toutes les croix et la «tyrannie» de l'amour, Dieu «permet au démon de l'exercer par toutes sortes de tentations; elle en sortit toujours victorieuse», et «son divin Amant... pour la faire souffrir davantage, se cacha et la priva de sa douce présence qui était tous ses délices. Elle regarda cette absence comme un véritable martyre...»⁴⁹; «elle éprouva toutes les pressures intérieures, et agonies qui conduisent à une véritable mort mystique», et dans cet état elle trouva consolation dans les écrits de ceux qui expérimentèrent de telles nuits, un tel martyre, les écrits et les cantiques de saint Jean de la Croix, les cantiques du P. Surin «qui expriment les divers états où Dieu conduit les âmes, et qu'elle-même expérimentait»⁵⁰.

Les mystiques ont vécu un véritable martyre, un martyre au sens métaphorique, mais impliquant des peines, des tortures bien réelles. Les religieuses en cet état témoignent aussi: le martyre de l'amour, autant que le martyre de la foi qu'expérimentaient les premiers chrétiens, est témoignage sur Dieu, sur son incomparable grandeur et l'incompréhensibilité de ses voies. Les biographies interprètent ainsi les états de désespoir, de nuit, d'absence où sont si souvent plongées les religieuses. De Marie-Elisabeth Macaire, Visitandine de Bourges, morte en 1693, on écrit qu'elle expérimenta «de grands abandons, des sécheresses très pénibles, et d'autres sortes de peines, qui, jointes à la solitude où elle était toujours, la réduisirent dans une espèce de martyre intérieur»⁵¹. Bien des textes analogues seraient à citer; ne mentionnons ici qu'une

page de la *Vie de la vénérable Mère Jeanne Françoise Frémiot de Chantal*, par Maupas du Tour⁵². «Nous ne saurions exprimer la langueur et le martyre de notre Sainte Epouse, lorsque son bien-aimé se cachait, et la traitait comme s'il ne l'eût point connue, la laissant dans les tempêtes, travaux, angoisses, abandons, ainsi qu'elle l'a exprimé par la lettre suivante...». Et plus loin Maupas du Tour cite un de ses mots: «n'étant plus dans les persécutions de l'Eglise, il faut maintenant se sacrifier à la vie, comme les Martyrs se sacrifiaient à la mort»⁵³; une des Visitandines rendait sur elle ce témoignage: «Si ses filles eussent su le martyre intérieur, par lequel elle passait jour et nuit dans la prière et hors de l'oraison, dans le travail et dans le repos, ce n'eût pas été sans s'attendrir d'une extrême compassion, de la voir passer par une voie si étroite et si épineuse»⁵⁴. Plusieurs textes de Jeanne de Chantal parlent d'«un martyre qui s'appelle le martyre d'amour, dans lequel Dieu soutenant la vie de ses serviteurs et servantes, pour les faire travailler à sa gloire, il les rend martyrs et confesseurs tout ensemble...»⁵⁵.

Une autre religieuse, Bernardine réformée, la Mère Louise de Ballon, écrira que la «vie d'une vraie religieuse [est un] martyre continuel», un «martyre, au moins spirituel»⁵⁶.

Telle est donc la seconde extension de la notion de martyre au xvii^e siècle, le martyre de l'amour, ce que Fénelon appelle «le martyre intérieur du pur amour»⁵⁷, et qu'il interprète comme véritable purgatoire ici-bas. Cependant la prise à la lettre de la métaphore du martyre sous la forme de l'épreuve mystique, ainsi que le caractère «insulaire» de la manifestation et du témoignage martyrial, conduisit à deux conséquences essentielles du point de vue de l'ecclésiologie.

La première conséquence est une interprétation de l'épreuve mystique comme martyre, considérée comme véritable condamnation par Dieu. Le thème de la rigueur divine est, bien que souvent refoulé, essentiel au christianisme, qui repose sur le meurtre du Fils accompli par le Père, ou au moins permis par le Père. Ainsi les «martyrs du Saint-Esprit», dans l'épreuve mystique, expérimentent une condamnation et une peine infligées par Dieu, qui punit des coupables. L'annonce des martyrs de l'amour peut avoir une couleur millénariste, comme chez Marie des Vallées qui proclamait la venue des temps nouveaux: «En ce temps-là, il y aura des martyrs d'amour qui surpasseront les premiers martyrs eux-mêmes...»⁵⁸. Chez Mme Guyon, nous trouvons aussi cette tendance à considérer les âges de l'histoire comme succession de temps marqués par différents modes de martyre: les admirables pages qu'elle consacre à ce thème dans sa *Vie* méritent d'être rapprochées de bien des passages des biographies de religieuses; non que ces religieuses articulent aussi nettement les trois âges, mais elles laissent supposer (et elles le vivent comme expérience) que les nuits et les épreuves intérieures sont une nouvelle forme de martyre, et un martyre authentique. Mme Guyon distingue les martyrs de la Divinité dans l'Ancienne Loi, les martyrs sanglants de Jésus-Christ crucifié dans la primitive Eglise, et «à présent», dans les «derniers temps», des «Martyrs du Saint Esprit», «victimes de la volonté de Dieu», «jouet de sa providence», martyrs non pas glorieux,

mais «de honte et d'ignominie». «Le Démon n'exerce plus son pouvoir sur la foi de ces derniers martyrs, il ne s'agit plus de cela, mais il attaque directement le domaine du S. Esprit, s'opposant à sa céleste motion dans les âmes, et déchargeant sa haine sur les corps de ceux dont il ne peut attaquer l'esprit»; ces martyrs du Saint-Esprit seront «les derniers Martyrs», après lesquels viendra le règne du Saint-Esprit, succédant au règne du Père et au règne du Fils⁵⁹.

Derrière ce joachimisme millénariste, apparaît la conviction si souvent exprimée par les hommes du xvii^e siècle que l'âge des martyres sanglants est clos, que le martyre au sens antique n'est plus qu'anachronisme ou privilège exotique, mais que le martyre, témoignage ultime, est inévitable dans la vie chrétienne et que ce qui se révélait, d'une certaine façon, impossible ne pouvait que réapparaître sous des formes nouvelles: Bernières dans *Le Chrétien intérieur*, consacra plusieurs chapitres pour montrer que «Les croix succèdent aux tyrans pour faire de notre vie un martyre continuel», et pour énumérer les croix extérieures, les maladies, les croix intérieures, l'obscurité, l'absence de toute consolation, la conviction de la perte⁶⁰. C'est le message qu'à maintes reprises Gaston de Renty proposait à ses correspondants, en particulier à la Mère Elisabeth de la Trinité, Carmélite de Beaune⁶¹. Bernières, Renty sont parmi les inspireurs de Mme Guyon, et la spiritualité qu'ils prêchent, le martyre de l'amour, le martyre du Saint-Esprit, se devinent dans de nombreuses biographies spirituelles du xvii^e siècle.

Certes ces tendances pouvaient paraître inquiétantes à certains, dans la mesure où, au delà de la clôture des couvents, elles se répandaient par l'imprimé. Pourtant, ce que dans la *Guia espiritual* Molinos écrivait du martyre de la privation des goûts sensibles, de la seule foi, des déserts de la perfection⁶², paraît fort traditionnel et conforme à l'expérience des religieuses et des spirituels; mais la possibilité d'interpréter les violences des tentations comme martyre envoyé par le ministère des démons, et l'abandon à ces tentations, voire jusqu'aux actes charnels qu'elles suscitent, comme une partie de ce martyre, conduisit, à tort ou à raison, à la dénonciation de plusieurs propositions dans la constitution *Coelestis Pastor* de 1687⁶³.

Les condamnations romaines, succédant aux mises en garde des théologiens qui s'efforçaient de réduire le martyre moderne à un ascétisme volontariste⁶⁴, ne faisaient néanmoins que rendre sensible une mutation capitale de la notion de martyre: qu'est-ce qui, dans le monde moderne, hormis la mort des missionnaires aux Indes ou au Japon, peut représenter la perte ultime pour laquelle la destruction de la vie dans les supplices portait dans l'Antiquité témoignage?

Les religieuses, vivant un amour pur, détaché de toute récompense, dans l'obscurité de la nuit, rendaient dans leurs couvents un témoignage discret, recueilli par leurs pieuses biographes. Une autre voie pouvait s'ouvrir cependant, renversant toutes les vérités et toutes les évidences de la foi: nous ne pouvons ici insister sur cette voie, mais elle mériterait d'être analysée, car elle représente aussi une ultime épreuve: martyrs des tyrans, martyrs de l'Esprit ou martyrs de l'amour, est-ce qu'à ces formes, antique

et moderne, ne succédera pas une autre forme de martyre, le martyre de l'Eglise. Si l'Eglise elle-même devient tyrannique, la résistance à cette Eglise ne prendra-t-elle pas la forme du martyre? Les religieuses de Port-Royal seront placées au XVII^e siècle devant cette question cruciale, obligées de porter elles aussi témoignage; leurs biographies, répandues au XVIII^e siècle, rendront compte en termes de martyre de leur résistance⁶⁵.

En tout cas, ces mutations du martyre nous montrent que ce que représentait le martyre, mythe ou réalité, n'avait pas disparu avec l'apaisement des persécutions sanglantes; et cela parce qu'il ne pouvait pas disparaître: en effet, toute expérience qui se reconnaît, ou se veut, expérience ultime et sans limites ne peut que susciter un témoignage ultime. Or pour l'homme placé dans cette situation et devant cette exigence, seule la destruction de soi, sa perte sans réserve, sous une forme ou sous une autre, apparaît comme critère de la validité du message dont il témoigne et de la légitimité de son engagement pour ce message.

NOTES

¹ Cf. E. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932, p. 109-149.

² Cf. Fénelon, *Correspondance*, éd. par J. Orcibal, t. I, Paris, 1972, p. 62, n. 13.

³ *Vie*, ch. I: elle lit les vies des saintes martyres, appelle cette mort de ses vœux, souhaite que l'on fasse tomber sa tête au pays des Maures.

⁴ E. Mâle, *op. cit.*, p. 122.

⁵ Cf. le P. de Barry, *La mort de Paulin et d'Alexis*, cité par E. Mâle, *op. cit.*, p. 121.

⁶ Sainte Thérèse, *Vie*, ch. I.

⁷ Claudine Moine, *Ma vie secrète*, Paris, 1968, p. 203-204.

⁸ Bossuet, *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, Urbain et Levesque, t. IV, Paris, 1921, p. 428.

⁹ Sur cette source, cf. Ecole pratique des Hautes Etudes, V^e section, *Annuaire*, 1983-1984, p. 443-447; 1984-1985, p. 441-445; 1986-1987, p. 412-415. Nous l'avons déjà exploitée sur des points particuliers dans: *Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle*, dans *La conversion au XVII^e siècle*, Marseille, 1983, p. 317-333; *L'institution et le corps, lieux de la mémoire, d'après les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, dans *Corps Ecrit*, n° 11, *La Mémoire*, Paris, P.U.F., 1984, p. 111-121; *Cancer serpît. Recherches sur la représentation du cancer dans les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, dans *Sciences sociales et santé*, vol. II, no 2, juin 1984, p. 9-31; *Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts*, dans *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, hrsg. von A. Hahn und V. Kapp, Francfort, Suhrkamp, 1987, p. 248-264; *A corps perdu. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, dans *Corps des dieux, Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1986, p. 389-408; *Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps*, dans *Revue des Sciences Humaines*, 1988-3, no 211, p. 27-47.

¹⁰ B.N., imp. Ld 173-2, t. 21 (Beaune), 1699, p. 8, Aimée Michelle de la Curne.

¹¹ Cf. G. Bonnet, *Du Saignement des règles au saignement provoqué. Etude psychanalytique du syndrome de Lathénie de Ferjol*, dans *Adolescence*, t. I, no 2, Automne 1983, «Féminité», p. 297 et n. 59.

- ¹² B.N., imp. Ld 173-2, t. 8 (Amiens), 1683, p. 5-6. Même topos, avec la même référence à sainte Thérèse, pour Marie-Séraphique de Gaillard, Visitandine d'Aix, Ld 173-2, t. 3 (Aix), 1682, p. 193.
- ¹³ Cf. sur cette devise, J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 223-225, 366.
- ¹⁴ «Martyr et témoin, c'est la même chose», disait Bossuet en 1649, *Œuvres oratoires*, t. I, 1926, p. 44.
- ¹⁵ B.N., imp. Ld 173-2, t. 8 (Amiens), 1689, p. 5.
- ¹⁶ B.N., imp. Ld 173-2, t. 21 (Beaune), 1707, p. 4-5, Anne-Angélique Loppin; cf. [Cambonnet de la Mothe], *Journal des illustres religieuses de l'ordre de sainte Ursule*, t. I, Bourg, 1684, p. 8, Anne de Montholon († 1632): «Cette plaie qui faisait qu'elle s'estimait bienheureuse pour la ressemblance qu'elle lui donnait avec son Jésus percé au côté»; et bien d'autres textes dans les biographies...
- ¹⁷ B.N., imp. Ld 173-2, t. 8 (Amiens), 1689, p. 6, Marie-Mélane Lucas de Demuin.
- ¹⁸ *Ibid.*, t. 58 (Gray), 1705, p. 28, Marie-Gabrielle Croisier; *id.*, 1706, p. 32, Jeanne-Charlotte de Broissia; t. 59 (Grenoble), 1679, p. 14, Marie-Augustine Quinson; etc.
- ¹⁹ Cf. notre article, *Cancer serpit*, cité plus haut n. 9
- ²⁰ Cf. les éléments du martyre dans la *Somme* de saint Thomas, IIa IIae, p. 124; et voir D.T.C., s.v. «Martyre», col. 220-223.
- ²¹ Cf. J. Truchet, *Bossuet panégyriste*, Paris, 1962, p. 95-99, et, sur Bossuet et le martyre, l'ensemble de cet ouvrage.
- ²² *Œuvres oratoires*, t. I, 1926, p. 44.
- ²³ *Œuvres oratoires*, t. IV, 1921, p. 62 n. 7.
- ²⁴ Cité par E. Mâle, *op. cit.*, p. 148-149.
- ²⁵ Cf. D.T.C., s.v. «Martyre», col. 223 et sv.
- ²⁶ B.N., imp., Ld 173-2, t. 21 (Beaune), 1706, p. 2-3.
- ²⁷ B.N., imp., Ld 173-2, t. 38 (Châlon-sur-Saône), 1666, p. 23.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 23-24.
- ²⁹ B.N., imp., Ld 173-2, t. 21 (Beaune), 1706, p. 2.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.*, p. 3.
- ³² *Op. cit.*, p. 109-149.
- ³³ *Vie de la Mère Marie-Françoise de Maselly*, dans *Discours sur les vies de plusieurs vénérables Mères et Sœurs de l'ordre de la Visitation Ste Marie* [par Marie-Claire de Maselli], Avignon, 1684, p. 320.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 321.
- ³⁵ *Vie de la Mère Anne-Louise de Saint-Michel*, *ibid.*, p. 400.
- ³⁶ B.N., imp., Ld 173-2, t. 10 (Annecy), 1678, p. 9.
- ³⁷ *Ibid.*, t. 21 (Beaune), 1699, p. 9, Aimée Michelle de la Cume.
- ³⁸ Cf. B.N., imp. Ld 173-2, t. 21 (Beaune), 1709, p. 2; «... Mrs nos médecins et chirurgiens étaient en admiration disant partout que c'était une sainte et qu'ils avaient coupé et tranché comme sur un corps mort» (Sœur Marie-Jeanne Chicotot); *ibid.*, t. 21 (Beaune), 1710, p. 23: «il fallut lui appliquer le feu dont elle souffrit l'opération avec une espèce d'insensibilité que le chirurgien même admira» (Sœur Marie-Philippe Andriot); *ibid.*, t. 30 (Bourges), 1691, p. 29 (Louis-Ignace de Rochefort): «souffrir une espèce de martyre avec une patience héroïque qui édifia même beaucoup Mr. notre Médecin et nos chères sœurs infirmières...», et suit la description d'horribles traitements; *ibid.*, t. 30 (Bourges), 1695, p. 2 (Jeanne-Françoise Cousin), cette religieuse avait un cancer, «M. notre Médecin ne croyait pas pouvoir mieux expliquer la nature de son mal, qu'en le nommant une rage, assurant qu'elle souffrait un vrai Martyre...»; *ibid.*, t. 50 (Dijon), 1704, p. 3 (Anne-Catherine Valon): les chirurgiens lui

arrachèrent un polype, «conservant une tranquillité qui faisait leur admiration, lui disant qu'elle aurait été propre pour souffrir le Martyre»; Claude Fleury, *La vie de la vénérable Mère Marguerite d'Arbouze*, Paris, 1684, p. 234: «étonnant les médecins mêmes par sa patience».

³⁹ B.N., imp., Ld 173-2, t. 8 (Amiens), 1706, p. 2.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ B.N., imp., Ld 173-2, t. 38 (Châlon-sur-Saône), 1666, p. 46 (Françoise-Hiéronyme de Villette, cf. plus haut n. 27-28). On pense à l'aveu de Sévère dans le *Polyeucte martyr* de Corneille, acte v, scène vi, vers 1790: les Chrétiens «Ont quelque chose en eux qui surpasse l'humain».

⁴² Cf. Bossuet, *Œuvres oratoires*, t.I, p. 209, à propos de saint François d'Assise qui ne put obtenir de mourir martyr des infidèles; t. II, p. 29, à propos de saint François de Paule; cf. t. I, p. 44, dans le panégyrique de saint Gorgon: «les témoins et les martyrs de la Providence», qui succèdent aux «martyrs de Jésus-Christ... qui, souffrant pour la foi, en ont témoigné la vérité par leurs souffrances et l'ont signée de leur sang».

⁴³ *Œuvres oratoires*, t. II, p. 30.

⁴⁴ *Ibid.*, t. II, p. 384.

⁴⁵ Cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, *op. cit.*, p. 219-226.

⁴⁶ *Œuvres oratoires*, t. II, p. 468; saint Jérôme ép. ix ad Paulam et Eustochiam; saint Jean Eudes, *Cœur admirable*, dans *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, 1908, p. 575; D.T.C., s.v. «Martyre», col. 222, 223-224.

⁴⁷ B.N., imp., Ld 173-2, t. 8 (Amiens), 1689, p. 6.

⁴⁸ *Ibid.*, t. 8 (Amiens), 1690, p. 3 (Marie-Augustine de Villers).

⁴⁹ *Ibid.*, t. 8 (Amiens), 1701, p. 3 (Marie-Marguerite Roger).

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, t. 30 (Bourges), 1693, p. 7.

⁵² Dem. éd. rev. et corr., Paris, 1672, p. 559, m^e p., ch. vi.

⁵³ *Ibid.*, p. 566.

⁵⁴ *Ibids.*, P. 567-568.

⁵⁵ Sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, *Sa vie et ses œuvres*, t. I, *Mémoires sur la vie et les vertus...*, par la Mère... de Chaugy, 2^e éd., Paris, 1893, p. 536; cf. aussi sur le martyre intérieur comparé au martyre infligé par les tyrans, p. 357.

⁵⁶ *Les œuvres de piété de la vénérable Mère Louise Blanche Thérèse de Ballon*, par le R.P. Jean Grossi, Paris, 1700, Ire partie, p. 147, reproduit. Sierre, 1979.

⁵⁷ Fénelon, *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1983, t. I, p. 602

⁵⁸ E. Dermenghem, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, Paris, 1926, p. 232.

⁵⁹ Mme Guyon, *La vie de Madame Guyon, écrite par elle-même*, troisième partie, Cologne, 1720, p. 75-79.

⁶⁰ Seconde partie, Paris, 1689, Livre VI, p. 64-120, et pour la citation p. 79.

⁶¹ Cf. Gaston de Renty, *Correspondance*, Paris, 1978, p. 86, 133, 153, 256, 342, etc.

⁶² *Guia espiritual*, éd. crit. de J.I. Tellechea Idigoras, Madrid, 1976, p. 135, 166, et livre III, ch. 5 sur le martyre spirituel, p. 297-303.

⁶³ Surtout pour la comparaison du ministère des tyrans et du ministère des démons, Prop. 43, Denz. (1957), § 1263.

⁶⁴ Cf. Pierre Nicole, *Traité de l'oraison*, Paris, 1679, p. 297 et sv.

⁶⁵ Cf. J. Le Brun, *La conscience et la théologie moderne*, dans *La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1986, pp. 113-133.

MYTHE ET REALITES DE L'EREMITISME
AU XVIII^e SIECLE:
LES ERMITES DES PAYS-BAS AUTRICHIENS ET LEUR
SUPPRESSION PAR JOSEPH II EN 1783

par
Bruno BERNARD

*A Yves Jacquemart,
ermite luxembourgeois
du vingtième siècle*

Figure emblématique d'un Moyen-âge de convention, personnage hors du commun, l'ermite inquiète et fascine à la fois. Marginal par définition, il est tantôt nimbé d'une aura de sagesse, tantôt revêtu des oripeaux de la magie noire. Bref, tout comme la sorcière, il est un personnage clé de notre imaginaire médiéval. Et pourtant, loin de disparaître à l'avènement des Temps modernes, l'érémisme connut au contraire un regain de vigueur, particulièrement au xviii^e siècle, et se maintint tout au long du xviii^e siècle, bravant même en fin de compte les orages du joséphisme et de la Révolution avant que d'atterrir «en douceur» sur les rivages d'un xix^e siècle plutôt accueillant. Nous faudrait-il donc imaginer les campagnes du Siècle des Lumières parsemées çà et là de «pieux ermites» n'ayant rien à envier à leurs prédécesseurs médiévaux, ou même aux pionniers que furent en la matière Jean-Baptiste et Antoine? Voire! Pour les ermites comme pour tout le monde, les temps avaient bien changé depuis les premiers siècles de l'Eglise et leurs «déserts» (belges en particulier) n'avaient que de lointains rapports avec la Thébàïde des premiers anachorètes.

Toutefois, et même dans certains milieux éclairés, l'image de l'ermite «détenteur de la sagesse» ne laisse pas de persister dans les dernières décennies de l'Ancien Régime. Qu'on songe, par exemple, à Voltaire, qui ne trouve d'autre procédé pour faire apparaître la vérité aux yeux de Zadig¹ que de dissimuler l'ange Jesrad sous les traits, parfois inquiétants il est vrai mais finalement porteurs d'une salutaire leçon d'un ermite. Qu'on songe à «l'Hermitage» de Rousseau à Montmorency, fuite de la société vers une sagesse sereine et solitaire qui préfigure le courant romantique. Qu'on songe enfin à J.M.R. Lenz (1751-1792), ami de Goethe, figure de proue du *Sturm und Drang*, dont le premier roman, écrit à dix-sept ans, a pour thème la conversion (momentanée) à l'érémisme d'un jeune et beau chevalier déçu dans ses amours². C'est dire qu'on retrouve au Siècle des Lumières les images fortes, oserait-on dire d'Epinal, qui ont fait de l'ermite un poncif de la littérature romantique: sagesse, refus du monde, apaisement des passions dévorantes.

Véritable source du monachisme qu'il précéda dans les déserts d'Egypte et de Syrie au IV^e siècle, l'érémisme se maintint vaillamment après le triomphe du cénobitisme. Son aspect spontané et marginal n'était pas fort du goût des autorités ecclésiastiques. A la fin du IX^e siècle déjà, un prêtre nommé Grimlaïc³ publiait une *Regula solitariorum* s'adressant, entre autres, aux ermites. De nombreux ordres fondés aux IX^e et XII^e siècles (Camaldules, Chartreux, Cisterciens) se réclamaient peu ou prou au départ de l'érémisme. La *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry (1144) en porte un éclatant témoignage. Ce Liégeois, d'abord abbé bénédictin puis disciple et ami de Bernard de Clairvaux, y fait un éloge enthousiaste de l'érémisme et de la vie des reclus. C'est dire que le lien entre monachisme et érémitisme ne disparut pas de sitôt. Mais, comme toute forme d'extrémisme, il finit par déranger l'appareil de l'Eglise, comme tout autre désireux de bien contrôler ses «troupeaux».

Généralement laïc, s'intallant à son gré dans des endroits inaccessibles, pratiquant sans contrôle une piété et un ascétisme parfois très personnels, bénéficiant auprès des populations d'un certain capital de sympathie de par ses prédictions, son genre de vie ou, plus prosaïquement, sa bonne connaissance des herbes médicinales, l'ermite devait donc être mis au pas.

Il faudra attendre pour cela les premières décennies du XVII^e siècle. Au sortir des guerres religieuses, un mouvement d'épuration et de contrôle de l'érémisme se met en place, sur la lancée de la Contre-Réforme. Deux grandes figures de l'ascétisme y prennent part: Michel de Sainte-Sabine (1570-1650?) prêtre-ermite italien (?) et Jean-Pierre Camus (1582-1652), évêque de Belley puis d'Arras, ami de François de Sales⁴.

C'est en effet à Sainte-Sabine que l'on doit probablement la création de ces «congrégations d'ermites» que nous allons rencontrer partout au XVIII^e siècle. Vers 1630, il compose un *Institut des Hermites* en vingt-deux articles qui servira de modèle à tous les textes normatifs postérieurs. Prônant l'érémisme comme supérieur au cénobitisme, il considère que l'âme des solitaires est livrée plus directement à l'action de l'Esprit saint. Reconnaissant cependant parmi eux l'existence de brebis galeuses, il propose l'établissement strict d'un noviciat et une visite annuelle d'inspection.

Dans ses romans édifiants, Camus met régulièrement en scène des ermites. Ancien ermite lui-même⁵, il plaide toutefois pour l'instauration d'un noviciat⁶ car, dit-il, «les hermites sont comme des étoiles errantes subjètes à beaucoup d'éclipses.. en cette profession, on est démon ou ange, il n'y a presque point de milieu». Il se plaint surtout des ermites gyrovagues que l'on rencontre sur tous les chemins. Dès cette époque, certains évêques ont d'ailleurs commencé à les expulser de leur diocèse⁷ et Camus lui-même connaît le problème dans son propre ressort. En 1624, dans *Hermiante ou les deux hermites contraires*, il fait le portrait d'un reclus et d'un «instable». Ce dernier subit, en raison du caractère superficiel de sa vocation et d'un goût immodéré pour l'aventure, une série d'avaries qui le mènent finalement à la captivité aux mains des

corsaires barbaresques. Evadé mais repent, il finit sagement ses jours dans un monastère italien. Ainsi, à travers un récit romanesque à l'intrigue convenue, Camus plaide-t-il avant tout pour un érémitisme canalisé et stabilisé, celui de Sainte-Sabine, celui des Congrégations qui vont dès lors progressivement se mettre en place.

Dès 1633 en effet, l'évêque auxiliaire du diocèse de Metz⁸ adopte pour ses ermites un texte normatif inspiré de celui de Sainte-Sabine. L'année suivante, c'est François de Wanderbuch, archevêque de Cambrai, qui légifère à son tour. Le 10 octobre 1639, le diocèse de Namur reçoit également une règle des mains de son évêque; Engebert Desbois⁹. Ces quelques exemples montrent bien qu'il s'agit là d'une politique concertée de la part de l'épiscopat. Mais qui dit règlement ne dit pas nécessairement congrégation, et il faudra généralement attendre le début du XVIII^e siècle pour voir celles-ci apparaître dans nos régions. Une exception toutefois, celle de l'archidiocèse de Trèves. C'est en effet en Lorraine, on l'a vu, que la réforme de Michel de Sainte-Sabine connut ses premiers développements et il n'est dès lors pas étonnant de constater ce phénomène de contagion dans un archidiocèse dont le ressort s'étendait également sur les territoires lorrains¹⁰.

Placée sous le patronnage de Jean-Baptiste¹¹, elle est en quelque sorte, de par son organigramme, le prototype des futures congrégations érémitiques de nos régions. Si l'évêque diocésain en est en titre le chef, la direction pratique est confiée à l'évêque auxiliaire. L'évêque diocésain nomme à ses côtés un «commissaire», généralement un doyen de chrétienté, chargé de la direction spirituelle des ermites. Ceux-ci, réunis chaque année en assemblée, élisent tous les trois ans un «frère visiteur» qui aura pour tâche d'effectuer une tournée d'inspection par quatre «anciens» également élus. Enfin, chaque ermitage occupé par deux ermites, ou plus, devra se choisir un supérieur.

C'était reconnaître la soumission des ermites, non aux ordres réguliers avec lesquels ils se sentaient pourtant de nombreuses affinités, mais bien au clergé séculier, véritable représentant de l'autorité dans l'Eglise.

Dans certains diocèses, ceux de Metz et de Reims en particulier, on assiste d'ailleurs à de véritables «chasses aux ermites». Ainsi s'illustreront dans l'anti-érémitisme Mgr d'Aubusson de la Feuillade, évêque de Metz de 1669 à 1697, et le propre frère de Louvois, Charles-Maurice Le Tellier, archevêque de Reims de 1671 à 1710. Traitant les ermites de «faux dévôts», le clergé du Roi Soleil finit donc par leur réserver le même sort qu'aux vrais dévôts, toujours soupçonnés de complaisance envers le jansénisme ou le quiétisme. C'est pourtant l'un des plus célèbres émules de Madame Guyon, François de Salignac de la Mothe Fénelon que l'on verra promulguer, en 1714, dans son archidiocèse de Cambrai, un *Institut*¹² par lequel les ermites sont réunis en congrégation. Il est vrai qu'après sa condamnation et les foudres de Bossuet, Fénelon était pour ainsi dire politiquement mort! En tout cas, les ermites hennuyers et brabançons du diocèse reçurent ainsi un sort égal à celui de leurs confrères des diocèses de Trèves, de Namur, depuis 1710¹³ et de Liège depuis 1713¹⁴.

Un mandement accompagne chacun de ces règlements. Que ce soit à Liège ou à Namur, par exemple, les mêmes termes sont employés par l'autorité épiscopale pour justifier l'érection des congrégations¹⁵. L'Eglise proteste à travers eux de l'attachement qu'elle manifeste depuis toujours à l'égard des solitaires... des premiers siècles (!). Les ordonnances synodales et autres règlements du xvii^e siècle ne visaient d'ailleurs qu'à obtenir de leurs successeurs un comportement digne de ces illustres exemples. Ces textes n'ayant pas provoqué l'effet escompté, une visite générale des ermitages a été ordonnée «afin d'être informé des vie, mœurs et occupations de chaque ermite en particulier» et de pouvoir donner des règles que les ermites puissent suivre «en sûreté de conscience» afin de devenir des exemples édifiants pour le peuple et de n'être pas trop à sa charge. La création d'une congrégation est dès lors le moyen le plus propre à assurer le respect des règles émises. Toute transgression sera désormais punie par l'expulsion de la congrégation et du diocèse. En raison des «vagabonds qui sous l'habit d'Ermite.. commettent des friponneries et scandales», venant quêter et importuner la population sans licence, il sera désormais interdit de recevoir aucun ermite dans le diocèse sans accord préalable des autorités de la congrégation. Les verrous sont tirés; autrefois plante sauvage, l'érémitisme est devenu une fleur de serre.

Avant d'examiner ce qu'il fut concrètement dans nos régions au xviii^e siècle, il est intéressant de revenir sur la visite préliminaire qui a conduit aux mandements précités.

On dispose en effet, pour le diocèse de Namur, d'un *Registre des Hermites*¹⁶ dans lequel l'ermite Jean Vaillant, de l'ermitage de Sainte Barbe, choisi par l'évêque pour effectuer la visite préliminaire, a consigné ses impressions. Outre une description de chaque ermitage rencontré lors de son périple qui dura du 25 février au 9 mars 1710, Vaillant remet à l'évêque un petit rapport de quatre pages que nous publions ci-après¹⁷. Il y distingue trois sortes d'ermites:

- les «très pieux» qui cherchent vraiment le Royaume de Dieu
- les moins instruits, pratiquant «quelque dévotion selon leur caprice»
- d'autres enfin, «qui ne scavent et ne veulent savoir en quoy consiste leur devoir», mais qui, dit-il, sont dignes de compassion».

Il en conclut qu'il sera très utile de les réunir en congrégation, ce que la plupart accueilleront d'ailleurs avec joie. Il insiste sur l'importance du travail manuel et incite l'évêque, comme dans d'autres diocèses, à faire prohiber les quêtes au-delà des limites de la paroisse dans laquelle réside chaque ermite.

De la part d'un ermite, il y a peut-être là une volonté d'éloigner toute concurrence et de se réserver les aumônes de ceux qu'il considère, sans doute, un peu aussi comme «ses» paroissiens. Qu'ils aient rapport aux quêtes, aux messes ou aux prédications, les sujets de discordes ne manquent pas entre ermites et curés. Soumis en principe au pasteur de sa paroisse, l'ermite constitue en réalité pour celui-ci une source de tracas. Ainsi à Marche-en-Famenne assiste-t-on en 1677 à un conflit entre le curé et l'ermite François Adam, qu'il accuse, devant le Conseil privé, de vivre avec un prêtre-ermite

dont les messes, célébrées à l'ermitage de la Sainte Trinité, font concurrence aux siennes¹⁸. Ainsi encore, à Gedinne, le curé dénonce-t-il en 1702 les mariages clandestins qui se pratiquent en forêt avec la complicité des ermites¹⁹. Et pourtant, l'immense majorité de ceux-ci ne sont pas revêtus de la prêtrise, ne disposent que de faibles moyens d'existence et vivent réellement éloignés des populations. D'où provient donc leur pouvoir? Qui sont-ils?

L'ensemble des études concernant l'histoire de l'érémisme dans nos régions et en Europe aux Temps modernes concordent suffisamment entre elles pour qu'il soit possible de dresser une sorte de portrait-robot des ermites et des ermitages de cette époque²⁰. Si l'image de l'ermitage à la longue barbe blanche est sans doute un cliché, il n'en reste pas moins vrai que l'entrée en érémitisme se fait généralement à un âge qui évoque plutôt la maturité que la prime jeunesse: généralement entre 30 et 50 ans. On ne trouve que des hommes sous le nom d'ermites, à l'exception notable de Jeanne de Caylus, femme-ermitage de la fin du xviii^e siècle en France²¹; les femmes se consacrent plutôt à la profession de recluse lorsqu'elles veulent s'isoler du monde. Si la claustration y est plus complète, elle s'effectue en ce cas le plus souvent en milieu urbain, généralement à proximité immédiate d'un sanctuaire. La plupart des ermites sont issus du milieu paysan et, s'ils ne savent tous écrire, sont au moins capables de lire. On remarque parmi eux une forte proportion d'anciens soldats, estropiés de corps ou torturés dans l'âme par le remords. Ainsi que l'écrit P. Doyère, si l'humilité subsiste dans la réalité érémitique des Temps modernes, elle est toutefois l'objet d'un «curieux gauchissement»: l'anachorétisme devient en partie le refuge des disgraciés, que ce soit par la nature, la santé, la naissance ou l'infortune²². Dépourvus de formation religieuse, à moins qu'ils ne soient prêtres comme cela se produit parfois, ils justifient leur vocation à la fois par «le désir de servir Dieu», et par une aspiration à la solitude. Leur propre salut, parfois celui des autres, entrent également en ligne de compte. Pour ce faire, point n'est besoin de voyager au loin: la plupart d'entre eux se contentent de quelques lieues et s'installent à moins d'un jour de marche de leur village natal! Dans un site fréquemment montagneux, de préférence boisé et à proximité d'une source ou d'un cours d'eau, parfois dans une grotte mais plus rarement qu'on ne le croit²³, ils s'installent dans un abri généralement construit «en dur» et pourvu d'une cheminée. Véritable maisonnette, comprenant souvent plusieurs pièces, l'ermitage offre des conditions d'hébergement somme toute quasi normales. Lors de la fondation, il arrive parfois que l'ermitage s'installe dans un bâtiment tout préparé à son intention par le seigneur du lieu, désireux de s'attirer les bonnes grâces par l'établissement sur ses terres d'un saint homme.

Associé au départ au martyre, le retrait du monde, s'il a en partie perdu ce caractère, garde en effet jusqu'au Siècle des Lumières un certain parfum de sainteté. Instructifs sont à cet égard les règlements émanés par les évêques: l'état d'ermitage y est défini comme une «sanctification de l'âme» opérée par la «mortification de toutes les passions», «le retranchement des affections déréglées», «le dépouillement de l'amour des créatures et de l'amour propre», enfin, «par l'union avec Dieu dans la charité». «C'est pour cela qu'on quitte le monde» ajoute-t-on, dans l'*Institut des Hermites du*

*diocèse de Liège*²⁴. Sans prononcer de véritables vœux²⁵, l'ermite s'engage lors de sa prise d'habit à respecter les conseils de chasteté, de pauvreté et d'obéissance qui lui sont prodigués par l'évêque dans l'*Institut*. Comment l'ermite peut-il dans la pratique, exercer sur lui-même une véritable mortification?

Il est d'abord tenu, de par la règle, à un emploi du temps qui n'a rien à envier à celui des ordres monastiques les plus austères. Levé à 4 heures (5 heures en hiver), il consacre les deux tiers de sa journée à la prière et à la méditation. L'obligation d'entretenir son jardin pour se nourrir ne lui laisse que peu de loisirs en dehors de ces heures. Bien que non obligatoire, le port du cilice est bien vu de la part des ermites, et un jeûne de un à plusieurs jours par semaine est recommandé. De plus, un travail artisanal constituera à la fois un exercice corporel complémentaire à l'agriculture et un apport financier qui évitera la mendicité. Celle-ci, nous l'avons vu, est limitée dans l'espace, mais elle est également réservée de facto aux ermites infirmes et incapables de produire leurs propres moyens d'existence.

Qu'en était-il dans la réalité? Un ermite au moins, le célèbre Benoît-Joseph Labre²⁶, poussa l'ascèse jusqu'à mourir, en pleine Rome du Settecento, comme un anachorète, martyr de ses propres mortifications. Ce ne fut là qu'un cas isolé, mais il n'est pas rare cependant de trouver, même en nos régions, des témoignages au sujet d'ermites pratiquant l'autoflagellation ou le port du cilice. Ainsi, frère Bernard Uhren, de l'ermitage de Sainte-Croix près de Neuerburg (diocèse de Trèves, actuellement RFA) porte-t-il continuellement un cilice et des chaînes munies de pointes acérées, dormant à terre et se flagellant plusieurs fois la semaine sinon tous les jours. Il jeûne les vendredi et samedi, passe parfois le reste de la semaine au pain et à l'eau, et si par hasard il absorbe quelque nourriture chaude, il ne manque pas d'y mélanger des cendres afin de ne pas trop l'apprécier²⁷. Dom B. J. Thiel peut ainsi conclure qu'en se retirant du monde dans la solitude, ce type d'homme «ne cherchait qu'à imiter le Christ et à acquiescer ainsi la sainteté».

Une autre source, la plus directe sans doute, la plus vivante sûrement, nous donne de précieux renseignements sur l'érémitisme du Siècle des Lumières. Il s'agit des *Mémoires*²⁸ de Valentin Jameray-Duval (1695-1775). Fils d'un charron d'Arthonnay (département de l'Yonne, France), il fuit les mauvais traitements du second époux de sa mère et part à l'aventure en l'an 1709. Rencontrant sur son chemin frère Pacôme, ermite de son état, voici comment il nous le décrit :

«.. j'aperçus une figure mouvante dont l'extérieur bizarre et singulier m'épouvanta.. je découvris que c'était un homme, vêtu d'une longue robe brune, les épaules chargées d'un ample entonnoir.. je remarquay que son menton était ombragé d'une barbe noire et touffue qui descendait en ondoyant jusqu'à une large ceinture de cuir d'où pendait un chapelet à gros grains garni d'une simple croix de bois et d'une tête de mort d'yvoire.. Ce saint appareil ralentit ma fuite; mais ce qui acheva de me rassurer fut d'entendre ce pieux fantôme faire retentir les louanges de la Vierge en chantant ses litanies. Il est aisé de voir par ce burlesque portrait qu'il ne m'était jamais arrivé de voir un capucin. Le personnage que je viens de dépeindre était encore moins. Ce n'était qu'un hermite, espèce d'ordre religieux qui est devenu le rebut de la hiérarchie monastique après en avoir été jadis la base et le plus brillant ornement»²⁹.

L'épisode tourna court, et Valentin reprit seul ses pérégrinations. Un soir, attiré par une leur au fond d'un cimetière, il découvre un autre ermite, le frère Arsène qui lui offre l'hospitalité. Invité à une petite lecture avant d'aller dormir, le jeune vagabond pénètre dans:

«un petit oratoire très propre et orné de quantité d'estampes qui représentaient les anciens patriarches de la vie érémitique. Les murs étaient tapissés de passages et de sentences tirés de l'Écriture et des Saints Pères, propres à exciter l'esprit du désert et le mépris des vanités du siècle»³⁰.

Loin d'être toutefois convaincu, notre jeune héros (mais peut-être s'agit-il d'un souvenir reconstitué?) se met en devoir d'expliquer à son hôte à quel point sa profession est décriée. C'est, dit-il:

«le plus diffamé et le plus inutile de tous les états de la vie.. la plupart de ceux qui s'y dévouent passent pour des gens matériels et grossiers».

L'ermite lui explique que cela était peut-être le cas avant la réforme qui a abouti à l'érection des congrégations, mais que cette époque, pendant laquelle n'importe quel déserteur ou vagabond pouvait, s'il trouvait un collateur complaisant, se faire ermite, est révolue.

Séduit, Valentin se fait ermite. Envoyé d'abord à Deneuvre près de Baccarat, il y séjourne chez le frère Palémon, dont la ressemblance avec le prophète Elie l'impressionne fort. Il y apprend à jardiner, à lire surtout. Chassé par l'arrivée d'un compagnon envoyé par l'évêque au frère Palémon, il se rend à l'ermitage Sainte Anne, près de Lunéville. Quatre ermites fort âgés y cohabitent. Bien qu'il les juge «incultes», lui qui commence à découvrir les plaisirs de l'instruction, il ne laisse pas d'admirer leur austérité: «discipline» fréquente (il s'agit du fouet), jeûnes au pain et à l'eau, usage de la haire (chemise de crin) même en été, couchage à la dure, avec une bûche pour oreiller, pieds nus, cendre et eau de rouissage de l'osier mélangées aux aliments, etc.. Bref, on retrouve chez ces ermites cénobites l'austérité prônée dans la règle, sinon plus! Passons sur le destin de notre Valentin, qui finira bibliothécaire de Lorraine et suivra François-Etienne, l'époux de Marie-Thérèse, à Florence puis à Vienne avant de mourir dans cette dernière ville en 1775. Remarquons cependant que jamais il n'abandonna ses amis, allant même jusqu'à financer de ses propres deniers la reconstruction de plusieurs ermitages lorrains. On se prend d'ailleurs à rêver lorsqu'on sait qu'il refusa en 1748 de devenir l'un des précepteurs du futur Joseph II, celui-là même qui allait trente-cinq ans plus tard supprimer ses chers ermites!³¹

Dans les Pays-Bas autrichiens, on peut affirmer qu'il existait au XVIII^e siècle plus de cent ermitages en activité. Concentrés essentiellement dans les régions méridionales pour des raisons sans doute topographiques, ils pullulèrent véritablement dans les diocèses de Namur (23 ermitages en 1710)³² et de Liège (20 à 28 selon K. H. Calles)³³. Une utile nomenclature en a été faite par G. Boulmont³⁴, qui distingue six grands types d'ermitages dans nos régions:

- l'ermitage-école
- l'ermitage communal de garde-chapelle
- l'ermitage de garde-chapelle non communal
- l'ermitage-annexe de monastère
- l'ermitage-annexe de château
- l'ermitage-hospice

De fait, c'est essentiellement au troisième type qu'appartiennent la plupart des ermitages que nous avons rencontrés: l'ermite y est chargé de veiller sur un petit sanctuaire rural, de pourvoir à son entretien. Chaque année, lors de la fête du saint patron de la chapelle, une messe y est dite, occasion de rassemblements de foule parfois considérables et turbulents. Certaines de ces «kermesses» durent plusieurs jours et sont l'occasion de beuveries et de bagarres. Parmi de multiples exemples de ce type d'ermitages, dépendant pour la plupart de collateurs ecclésiastiques, il est quelques cas particuliers. Ainsi, celui de Mabompré, près d'Houffalize, érigé en 1654 par Marguerite d'Ouren, douairière de Louvignies et qui restera à la collation de ses descendants. Occupé par des frères du Tiers-Ordre de Saint François, il disparaît dès avant 1744, victime peut-être de son caractère privé³⁵.

Type de l'ermitage communal de garde-chapelle, Saint-Pierre de Fourbechies en Hainaut appartient aux autorités communales de Froidchapelle. Dépendant de l'évêché de Liège, il deviendra en 1757, lors de la création de la «congrégation de l'Entre-Sambre et Meuse» (dont le supérieur réside à Rance à quelques lieues de là) la maison-mère de cette nouvelle subdivision des congrégations liégeoises. En 1780, la commune, souhaitant se débarrasser du dernier ermite restant, mettra l'ermitage en vente!³⁶

Annexe de monastère, l'ermitage de Gozée-lez-Thuin dépend de l'abbaye d'Aulne. Il est le plus souvent occupé par l'un des moines qui y effectue une retraite méditative³⁷.

Au château d'Ham-sur-Heure, l'ermitage, situé dans le parc, et où réside l'aumônier du prince de Mérode, préfigure un peu celui de Rousseau à Montmorency³⁸.

On rencontre tout aussi peu d'exemples d'ermitages-hospices. Boulmont cite celui de Saint Blaise à Bouffioulx³⁹.

Par contre, il est un type d'ermitage que l'on voit plus souvent: l'ermitage-école. Un exemple saisissant nous est fourni par celui de Wilhours, sur l'actuel territoire de Ath⁴⁰. Comprenant un personnel enseignant de sept frères ermites, il regroupe jusqu'à 120 élèves au XVIII^e siècle! Loin d'être le seul exemple dans la région, il est imité par les ermitages⁴¹ d'Epinois et de Thuin⁴², et même dépassé par celui des cocars à Elouges qui réunissait 150 élèves en 1784⁴³!

Sans doute sera-t-on étonné de voir mentionner cette date, postérieure à l'édit de Joseph II, du 2 juillet 1783. Il est maintenant temps de nous interroger sur l'attitude du pouvoir à l'égard des ermites pendant la période autrichienne.

Les dossiers relatifs aux ermites sont fort minces dans les Archives du pouvoir habsbourgeois à Bruxelles, avant les années du josphisme. Deux exemples toutefois, relevés par V. Balter⁴⁴ en 1948, permettent de jeter une lueur ténue sur l'attitude des autorités civiles supérieures à l'égard de ces marginaux que sont les ermites. En 1729, à Gérouville, en Gaume, le frère Gesselin Le Roy, originaire du comté de Chiny, désire s'installer en ermite dans les ruines d'un ermitage abandonné par trois jeunes Bruxellois quelques années auparavant. Il adresse sa requête à la Chambre des Comptes. Le 29 novembre 1729, le Conseil des Finances émet un avis défavorable. Deuxième exemple, l'année suivante, à Nobressart (commune d'Attert, près d'Arlon), l'ermitage Saint Thomas est la proie des flammes. Une fois encore, la réponse du gouvernement sera négative quant à sa reconstruction.

L'histoire de l'ermitage Saint Barthélemy à Mons est encore plus significative⁴⁵. Erigé au XIII^e siècle, il est tenu par des frères du Tiers-Ordre de Saint François et est à la collation du comte de Hainaut, donc du souverain. Le 18 janvier 1757, Jean-Baptiste Marissal, dernier ermite de Saint Barthélémy, meurt. Le Conseil des Finances prend avis du fiscal de Hainaut et du receveur des domaines. Le premier donne une réponse favorable, mettant en exergue le fait que les frères de Saint Barthélémy se sont rendus utiles par l'enseignement qu'ils ont exercé auprès de la jeunesse depuis 1714. Le second met surtout l'accent sur le coût d'une restauration éventuelle du bâtiment, fort délabré, et qu'il estime à cent pistoles. Le 28 février, une requête des ermites de la congrégation du diocèse de Cambrai réclame le maintien de l'ermitage montois. Après avoir décidé de laisser cette dernière sans réponse, le Conseil met finalement en vente ce qui reste des bâtiments: le 12 mai 1757, un certain Albert Fonson en devient propriétaire pour la somme de mille florins. On voit qu'une fois encore, et sous la direction d'un homme aussi influent que Patrice-François de Neny, alors Trésorier Général⁴⁶, le Conseil des Finances se prononce clairement. Le gouvernement n'a que faire des ermitages.

Le 8 décembre 1781⁴⁷ le chancelier Kaunitz annonce au Ministre plénipotentiaire Starhemberg que Joseph II:

«a résolu de supprimer dans tous ses états, et par conséquent aussi aux Pays-Bas, les couvens des ordres religieux de l'un et l'autre sexe qui mènent une vie purement contemplative, sans contribuer au bien-être du prochain et de la société civile en tenant des écoles, en servant les malades, en prêchant, en confessant, en assistant aux moribonds ou en se distinguant par leurs études».

Et il ajoute:

«Sa Majesté comprend nommément dans ces ordres inutiles tous les Chartreux, Camaldules et Eremites, et dans les couvens de femmes, les Carmélites, les Clarisses et Capucines».

Un an et demi plus tard, le 2 juillet 1783, le décret de suppression des ermites est publié à Bruxelles⁴⁸. Les ermites ont quinze jours pour quitter leur profession et leur habit. Un état des biens, tout comme pour les couvents supprimés, sera dressé pour chaque ermitage ressortissant à une fondation reconnue. Les ermites desservant des

chapelles pourront y demeurer jusqu'à nouvel ordre, à condition de quitter également «le nom et l'habit d'hermite». C'est ainsi que, paradoxe, certains ermites «supprimés» reçoivent quelques mois plus tard des lettres de nomination en bonne et due forme de la Chambre des Comptes en tant que «garde-chapelle», tel Jean-Baptiste Poncin à l'ermitage de Bonlieu près de Virton⁴⁹, il est vrai de collation royale!

Toutefois, les plus nombreux préféreront requérir une pension. Celle-ci, invariablement fixée à 60 florins, somme relativement dérisoire même pour un ermite, et versée une seule fois, leur sera payée sans trop de difficultés⁵⁰ par la Caisse de Religion. On refusera par contre énergiquement au frère Laurent-Hyacinthe Delval, ancien ermite de Perk (au nord de Steenokkerzeel) la permission de se retirer «dans quelque petit endroit dans le couvent supprimé d'Auderghem» (28 décembre 1784). Certains ermites étaient, on le voit, obstinés⁵¹!

Le 11 août 1783, pour que les choses soient bien claires, le Conseil privé avait décidé que les ermitages non fondés, construits par les ermites eux-mêmes, devaient être rasés, leurs anciens occupants étant libres de revendre les matériaux à leur profit⁵².

En Flandre, l'enquête menée par les fiscaux L. B. de Haveskerke et L. Maroux d'Opbraele n'a d'ailleurs permis de découvrir que deux ermitages fondés: celui de Sainte Anne, près de Courtrai, et celui d'Hansbeke dans les environs de Gand. Les frères de Sainte Anne, au nombre de trois, tiennent un pensionnat et soignent les malades. Ils proclament que le nom d'ermite «ne leur a jamais convenu» au sens où il réfère à des hommes «isolés, oisifs et à charge au public». Le Conseil privé leur accordera de quitter cette dénomination et de continuer à exercer leurs activités le 31 octobre 1783⁵³. C'est ainsi qu'on avait pu constater qu'en 1784 encore, l'ermitage d'Elouges fonctionnait bel et bien comme aux plus beaux jours. Si l'érémisme *stricto sensu* a sans doute reçu un coup très grave de par les mesures de Joseph II, il n'en est pas mort pour autant. Par l'intermédiaire (parfois un véritable subterfuge) du titre de «garde-chapelle», de nombreux ermites parvinrent à conserver ce qui avait fait leur raison de vivre bien au-delà des années 1780. Ainsi, l'ermitage de Saint Monon, à Nassogne, fut occupé jusqu'en 1811, par Jean-Joseph Collet, qui y décéda à l'âge de 70 ans.

Pourtant, treize ans après Joseph II (15 fructidor an iv; 31 août 1796) une mesure radicale était prise par la République française à l'encontre des ermites: la suppression pure et simple⁵⁴. On pouvait en effet penser alors que l'ermite, personnage d'un autre âge, être asocial, était définitivement condamné par l'avènement de la société moderne. L'Eglise elle-même ne soutenait depuis longtemps que du bout des lèvres ses propres marginaux. Le 2 avril 1706 déjà⁵⁵, consulté par le gouvernement de Philippe V d'Anjou, sur l'opportunité de pourvoir l'ermitage vacant de Morlanwelz, Gérard Claus, doyen de chrétienté de Binche, ne présentait-il pas l'érémisme comme une «condition qui n'est qu'à charge aujourd'hui à l'Etat séculier et si peu utile à l'Eglise»? Mieux, en 1762, le Père Michel-Ange Marin, minime et écrivain à ses heures, s'excusait auprès des lecteurs de son *Baron de Van-Hesden*⁵⁶ d'introduire un

ermite dans un roman qui se voulait édifiant. C'est que, disait-il, il en avait rencontré un dans le coche d'eau entre Lyon et Avignon, «d'un air plus respectable que ne l'ont ordinairement les gens de cet état». L'un comme l'autre, Claus et Marin oubliaient sans doute que l'Histoire fait parfois des caprices.

NOTES

Je remercie mes collègues et amis Alain Dierkens, Anne-Marie Helvétius, Jean-Jacques Heirwegh et Franz Bierlaire dont l'aide m'a été précieuse pour la préparation de ce travail.

¹ *Zadig*, ed. de la Pléiade, chapitre XIII, pp. 109-114.

² Jakob-Michael-Reinhold Lenz, *Der Waldbruder*, roman épistolaire publié en 1797 par Goethe en mémoire de son jeune ami. L'auteur s'y dépeint lui-même sous les traits du chevalier, puis de l'ermite dont le prénom «Herz» est tout un programme.

³ Selon P. Doyère, article «L'érémisme en Occident», *Dictionnaire de spiritualité*, tome IV, Paris 1961, col. 953-982, il pourrait s'agir d'un prêtre du diocèse de Metz. Cf. également J. Sainsaulieu, article «Ermite, Occident», *Dictionnaire d'Histoire de la Géographie Ecclésiastique (DHGE)*, fasc. 87, Paris, 1962, col. 771-787.

⁴ Selon J. Sainsaulieu, *Etudes sur la vie érémitique en France, de la Contre-Réforme à la Révolution*, Thèse de doctorat, Lille, 1974, pp. 15-16, il faudrait également tenir compte dans l'explosion érémitique du début xvii^e de la génération des déçus de l'Edit de Nantes, en particulier des anciens soldats ligueurs. D'autre part, la création de nouveaux ordres monastiques (Capucins reconnus en 1610, Oratoriens fondés en 1611, Récollets en 1619, Mauristes en 1621, Génovéfains réformés en 1626) aurait plutôt eu un effet de freinage sur l'érémisme, relancé par contre par le courant de Port-Royal (1638). Sur Camus, cf. la notice de R. Heurtevent dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris 1953, col. 62-73.

Fort peu connu, Michel de Sainte-Sabine ne semble pas s'être vu consacrer de notice dans l'un ou l'autre des grands ouvrages de références. On renverra donc seulement à P. Doyère, «Michel de Sainte-Sabine, prêtre-ermite (1570?-1650?)», *xvii^e siècle*, tome XIX, 1953, pp. 196-209.

⁵ Selon P. Sage, «Ermite, autrefois. La vie érémitique au début du xvii^e siècle d'après quelques romans du temps», *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, tome IX, 1950, p. 30.

⁶ *Ibidem*, p. 41; il cite notamment l'exemple de Montserrat en Catalogne et celui de Camaldoli en Toscane.

⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁸ Cf. Dom B.J. Thiel, «La vie érémitique au duché de Luxembourg», *T'Hémecht*, tome VII 1-2, 1954, p. 7.

Selon O. Henrivaux, «L'ermite du Brabant wallon aux xvii^e et xviii^e siècles», *Revue d'histoire religieuse du Brabant wallon*, tome III, n° 2, 1989, p. 158, le concile provincial de Cambrai de 1631 aurait promulgué un premier règlement pour les ermites du diocèse.

⁹ Archives de l'Etat à Namur, (AEN), *Archives ecclésiastiques*, n° 36. Ce règlement est publié en annexe à l'article précité d'O. Henrivaux, pp. 168-175. Cf. aussi note 14, *infra*.

¹⁰ Cf. B.J. Thiel, *op. cit.*, pp. 6-7. En raison de son étendue et de son hétérogénéité linguistique, le diocèse de Trèves fut d'ailleurs subdivisé par la suite en plusieurs congrégations, dont l'une, appelée «gallo-lorraine», créée en 1761 par Jean-Nicolas de Hontheim, auxiliaire de Trèves, mieux connu sous le pseudonyme de Febronius (*ibid.*, pp. 12-14).

Sébastien Zamet, évêque de Langres (1615-1655) fut également un des premiers à établir dans son diocèse une congrégation d'ermites.

¹¹ Les patronages les plus fréquents sont ceux de Jean-Baptiste et d'Antoine (pour les congrégations). Les ermitages sont souvent dédiés à St Pierre, St Roch, Ste Anne, ND de Lorette. Cf. K.H. Calles, *L'érémisme dans le diocèse de Liège aux XVII^e et XVIII^e siècles*, mémoire de licence inédit, Université de Liège, 1976, p. 95.

¹² *Institut des Hermites du diocèse de Cambrai associez en congrégation sous l'invocation de Saint Jean-Baptiste et de Saint Antoine, premiers pères et parfaits modèles des solitaires*, Mons, 1714. Fénelon (1651-1715) fut archevêque de Cambrai de 1695 à sa mort.

¹³ *Règlement de l'Institut des Hermites du diocèse de Namur érigés en congrégation, imprimé par l'ordre de Monseigneur Ferdinand comte de Berlo de Brus, évêque de Namur*, Namur, 1710.

¹⁴ *L'Institut des Hermites du diocèse de Liège, associez en congrégation sous l'invocation de Saint-Jean Baptiste et de Saint Antoine, premiers pères et parfaits modèles des solitaires*, Liège, 1713. Dans le diocèse de Liège, un premier règlement avait été publié le 12 août 1644 par le Prince-évêque Ferdinand de Bavière. Cf. A. Welters, *Kluizenaars in Limburg*, 1950, pp. 38-39.

¹⁵ Cf. par exemple, le mandement de l'évêque de Namur, publié par A. Siret, dans les *Annales de la Société archéologique de Namur*, tome II, 1851, pp. 17-19; ce texte a également été republié très récemment dans la *Revue d'histoire religieuse du Brabant wallon*, tome III n° 2, 1989, pp. 177-178.

¹⁶ AEN, *Archives eccl.*, n° 36. Il se présente sous la forme d'un petit cahier relié de 107 pages.

¹⁷ Cf. Annexe I, pp. 105-106.

¹⁸ AGR, *Conseil privé espagnol*, n° 1116.

¹⁹ AEN, *Archives eccl.*, n° 2145.

²⁰ Il existe un assez vaste éventail de monographies relatives aux ermitages et à l'érémisme en général. On pourra se reporter utilement à la liste donnée par K.H. Calles, *op. cit.*, pp. 11-16. Outre les travaux de P. Doyère, J. Sainsaulieu (pour la France) B.J. Thiel, G. Boulmont (nos régions) ou G. Fabbri (pour l'Italie) on pourra également retenir, dans les parutions postérieures au travail de K.H. Calles, les suivantes, qui concernent spécifiquement nos régions:

– G. Hossey, «L'ermitage St Bernard à Bertrix, XVII^e-XVIII^e siècles», *Annales de l'institut archéologique de Luxembourg* (AIAL), tomes CVI-CVII, 1975-1976, pp. 235-263.

– A. Peüt, «L'ermitage Notre-Dame de Bonlieu (dans le bois de Virton) du XI^e au XVIII^e siècle», *ibid.*, pp. 67-136.

– O. Lothaire, «L'ermitage de St Léonard à Nassogne au XVIII^e siècle», *Saint-Hubert, Cahiers d'histoire*, tome II, 1978, pp. 103-124.

– R. Milcamps, «L'ermitage St Pierre à Fourbechies et celui de St Eloi à Merbes-le-Château», *Au pays des Rières et des Sarts*, tome XXI, 1980, pp. 299-309.

– E. Poumon, «Ermitages en Hainaut», *Actes du XLV^e Congrès de la Fédération des cercles d'archéologie et d'histoire de Belgique*, Congrès de Comines, 28-31 août 1980, vol. III, pp. 241-246.

– A. Dubru, «L'érémisme dans la région de Houffalize aux XVII^e et XVIII^e siècles», *AIAL*, tomes CXII-CXIII, 1981-1982, pp. 51-65.

– Dupont-Bouchat, Jacquet-Ladrier, «Agréable séjour de toutes les délices». *Le saint désert de Marlagne à Wépion*, Wépion, 1983.

– J. De Gobert, «Les ermitages de Namur», *Le guetteur wallon*, tome LXI, 1985, pp. 9-13.

– «Les ermitages en Brabant wallon», Cinquième colloque de Chirel-BW, Hélecline 17 septembre 1988, dans *Revue d'histoire religieuse du Brabant wallon*, tome III, n° 2, deuxième trimestre 1989, pp. 118-276.

²¹ L. Gougau, *Ermîtes et reclus. Etudes sur d'anciennes formes de vie religieuse*, Ligugé, 1928, pp. 115-116.

²² P. Doyère, *op. cit.*, in *Dictionnaire de spiritualité* (1961), col. 972.

- ²³ Selon J. Sainsaulieu, *op. cit.*, in *DGHE* (cf. note 3 supra) col. 775, il n'y aurait eu, du moins en France, que 12% d'ermites vivant dans des grottes.
- ²⁴ Cité par K. H. Calles, *op. cit.*, p. 125.
- ²⁵ Sinon, (selon B.J. Thiel, *op. cit.*, p. 6) à l'âge de quarante-cinq ans minimum et après vingt-cinq ans de pratique des règles de l'érémisme.
- ²⁶ Benoît-Joseph Labre (1748-1783), ermite pèlerin originaire du Pas-de-Calais, fut l'objet d'une grande vénération auprès du peuple de Rome où il passa les six dernières années de sa vie. Il ne fut cependant béatifié qu'en 1861 et il fallut attendre le 8 décembre 1881 pour que le pape Léon XIII en fit un saint. Cf. la notice de F. Bonnard dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome VIII, 1935, col. 212-213; P. Doyère, *Benoît-Joseph Labre, ermite pèlerin*, Paris, 1983 (rééd.).
- ²⁷ B.J. Thiel, *op. cit.*, p. 34.
- ²⁸ V. Jamerey-Duval, *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, Paris, 1981 (J.M. Goulemot ed.).
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 122-123. La remarque de Jamerey-Duval sur la décadence de l'érémisme moderne comparée à sa splendeur passée me semble dire l'essentiel quant à l'évolution historique du monachisme.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 199.
- ³¹ *Ibid.*, p. 27.
- ³² AEN, *Archives eccl.*, n° 16.
- ³³ K.H. Calles, *op. cit.*, pp. 109-110.
- ³⁴ G. Boulmont, *Nos anciens ermitages*, Bruxelles, 1893.
- ³⁵ M. Bourguignon, «L'ermitage de Mabompré», *Bulletin trimestriel de l'Institut archéologique de Luxembourg*, tome III, Arlon, 1927, pp. 17-24.
- ³⁶ R. Milcamps, *op. cit.*, (note 20 supra).
- ³⁷ G. Boulmont, *op. cit.*, pp. 77-80. L'ermitage de Villers-la-Ville, dont l'occupant était assimilé à un convers de l'abbaye de Villers, a également fait l'objet d'un article: J. Foret, «Les ermitages de Tilly et de Villers», *Revue d'histoire religieuse du Brabant wallon*, tome III, n°2, 1989, pp.185-211.
- ³⁸ G. Boulmont, *ibid.*, pp. 84-88.
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 81-83.
- ⁴⁰ E. Fourdin, «L'ermitage de Wilhours-lez-Ath», *Annales du cercle archéologique de Mons*, tome X, 1871, pp. 291-313. L'auteur fait remonter l'ermitage de Wilhours au VIII^e siècle, mais ne cite aucune source à l'appui de cette assertion. La transformation de l'ermitage en pensionnat se serait effectuée au XVII^e siècle. Wilhours fut finalement victime du décret du 15 fructidor an IV qui supprimait l'ensemble des maisons religieuses dans les neuf départements réunis.
- ⁴¹ E. Mathieu, «L'ermitage de Saint-Barthélémy à Mons», *Annales du cercle archéologique de Mons*, tome XXXVII, 1909, pp. 1-93.
- ⁴² G. Boulmont, *op. cit.*, pp. 15-21.
- ⁴³ G. Mulpas, «L'ermitage des Cocars à Elouges», *Annales du cercle archéologique de Mons*, tome LXVIII, 1971-1972, pp. 129-142.
- ⁴⁴ V. Balter, «Les ermitages dans le Luxembourg», *ALAL*, tome LXXIX, 1948, pp. 116 (année 1729) et 112 (année 1730).
- ⁴⁵ E. Mathieu, *op. cit.*, pp. 83 sq. Cf. également AGR, Conseil des finances, carton 581.
- ⁴⁶ Il le restera jusqu'au 8 juin 1757, date à laquelle il recevra ses lettres patentes de Chef et Président adjoint du Conseil privé. Cf. AGR, *Chancellerie autrichienne des Pays-Bas*, n° 344.
- ⁴⁷ Cf. AGR, *Conseil privé autrichien*, carton 830 A.
- ⁴⁸ Cf. Annexe II, p. 106.
- ⁴⁹ A. Petit, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁰ AGR, *Comité de la caisse de religion*, n° 521.

⁵¹ *Ibid.*, voir en particulier le folio n° 57.

⁵² AGR, *Conseil privé autrichien*, carton 786.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Publiée dans la *Pasinomie*, 1ère série, tome VII, Bruxelles, 1835, pp. 387-389, la loi du 15 fructidor an IV (1er septembre 1796) supprimait dans les «neuf départements réunis» l'ensemble des maisons religieuses, à l'exception tolérée des couvents se consacrant à l'éducation des jeunes filles ou au soulagement des malades.

⁵⁵ AGR, *Conseil privé autrichien*, carton 786.

⁵⁶ *Le Baron de Van-Hesden ou la république des incrédules*, 5 vol., Toulouse, 1762 (cité par P. Sage, *op. cit.*, p. 44); sur Michel-Ange Marin (1697-1797), cf. la notice de R. Darricau dans le *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXVI-LXVII, Paris, 1978, col. 601-602.

ANNEXE I

Rapport de la visite des ermitages du diocèse de Namur effectuée par l'ermite Jean Vaillant sur ordre de Ferdinand comte de Berlo de Brus, évêque de Namur (9 mars 1710. Archives de l'Etat à Namur, Affaires ecclésiastiques, n° 36, «Registre des hermites», pp. 25-28).

«aujourd'huy 9e mars s'est achevez et finy la visite des hermitage qui nous avoit este commise par monseigneur l'Evêque de Namur, dans le cours de laquelle nous avons vûe en tous les freres hermites une grande veneration et une tres grande soumission au ordre de sa grandeur et de la joye d'estre congregez. Esperant d'avoir par ce moyen des regles qu'ils pourront suivre en sureté de conscience. Voila le tesmoignage que nous pouvons rendre de tous en general, mais venant dans le particulier, lon peut dire quil y en a de tres pieux qui semble quil ne chercher (sic) autre chose que le Royaume de Dieu et sa Justice; d'autre, par un deffaut d'education et d'estre instruit des devoirs d'un veritable solitaire, paroisse n'avoir pas encor fait grand progrez, s'estant forgez seulement quelque devotion selon leur caprice; il y en a encor quelques autres qui ont seulement l'habit religieux, qui ne scavent et ne veulent savoir en quoy consiste leur devoir, ces gens la sont digne de compassion. Enfin, apres avoir bien examiné et consideré, il faut avouer et conclure quil est tres util et necessaire de mettre les hermites en congregation et leurs prescrire des regles conforme à leurs genre de vie quil ont embrassé, leurs donner des superieurs qui veille et leurs fassent observer le plus axactement quil sera possible. Il est croyable que Monseigneur, executant ce projet quil s'est proposée de faire, il s'atirera la bienveillance de ces anciens solitaires qui ont toujours este ladmiration des siecles qui les ont suivy et dont il en a assez bon nombre en ce pays cy, de vouloir bien employer quelqu'un de ses soins pour retablir la bonne discipline parmy les hermites de ce tems.

Ceux a qui cet avantage sera plus sensible ne manqueront pas de prendre sujet, tous les jours un nouveau sujet, de louer et benir le Seigneur et le prier quil comble de ses graces celui qui leurs aura procurez un sy grand bien.

Bien que tout (sic) generalement, apres leurs avoir fait conoistre le sujet de nostre voyage, nous ait promis de vivre et se conformer aux regles quil leurs sera prescrite, néanmoins voicy un declaration des fautes notable de quelque particulier.

Premierement, frere Louys, resident en une cellule au dessous de la prieurez de Hegne, a este autrefois dans l'hermitage de Genap et de St Hilaire, ou il a toujours donnez des marques de son indolence; nonobstant les reprimandes quil luy ont estez fait, il est toujours ce que a estez. A Courcel, il y a un nommez frere Jacque qui est habillez comme les autres hermites, mais pourtant semble ignorer ses devoirs; on dit quil va seulement quelques fois dans une petite maison aupres du bois, quil tient comme un hermitage; le reste du temps, il est chez le Sr Curez, ou il travaille comme un manuevres, ou il est en voyage.

A Genape, ceux qui occupoient ce lieu le pretendent tenir avec le nouveaux etablissement quilz pretendent faire a Reves; les querelles et les desbat qu'on dit quilz ont eux despuis quil sont la, font croire quilz sont des gens un peuturbulent (sic) et peu sociable auxquels s'ils continuent, ils seroit tres utile de leurs imposer silence, soit d'une manier ou dautre.

A la maladerie de Jodeigne, il sest établi un nommez frere Jean de le Croix frizen qui avoit fait une année de noviciat chez les peres Carmes deschaussez, pour se preparer a estre un bon hermites, mais néanmoins quoy quil dise, on a de la peine a croire sincere, a cause de son inconstance dans ses resolution, qui attire souvent de meschante suite.

A Villez Le Peronée, il se veut establir un hermite qui est natif du mesme lieu, dans une pieces d'heritage quil luy apartien; si l'on veut croire à la voix du public, il y a assez d'hermitage, ce que l'on a besoin, cest de bon sujet pour les remplir; ces sorte destablissement sont tousjours oneraux et ne sont d'aucune utilité.

Les hermites de Saint Hubert merite d'estre reprimandez sil y avoit esperance d'amendement, a cause du scandal quilz donne au peuples par le peu de charitez et de societez quil y a entre eux. Le travail des mains a estez si recommandable aux anciens solitaires quilz en faisoient un de

leurs princeaux de leurs devoirs et jugeoient de la bontte de la vocation des jeunes par laffection quils tesmoignoient avoir au travail, laquelle leurs estoit inconnu. Aussi, pour retablir le bon ordre parmy les hermites, il faut tacher de rendre le travail manuel recommandable et supprimer les queste tant quil sera possible. Pour commencer, par limiter les queste de chaque hermite soit dans les villes ou dans la campagne, ce qui se pourra faire par le moyen du visiteur qui sera estably pour gouverner la congregation. Et pour faire que ce projet ait son execution, il seroit a propos, comme il se pratique en dautre dicocese, que Monseigneur fisse adresser un ordre a tous les curez du diocese d'empêcher les hermites estranger de faire la queste dans leurs paroisses; et affin que cela se puisse faire mieux, de l'annoncer a leurs prosne; et mesme les hermites, quand ils s'escarterons trop loin de leur demeure, il soit punie comme les autres en se se saisant (sic) de tous leurs queste et de le donner aux pauvres de la mesme paroisse; et pour la ville, il sera tres util de voir ceux qu'on voudra permettre dy quester. Et donner comission a quelque personne de prendre garde quand ils trouverons quelqu'un qui ne sera point connu, de se saisir de ses gens et de les mettre en prison, les faire jeuner au pain et a leau quelque iours, et de donner ce qui se trouvera; car cest ces gens la, qu'on peut appeller gueux et fineant, qui cause les scandals. Et ainsy leurs donnant la chasse, on les elloignera du pays.»

ANNEXE II

Déclaration de l'Empereur Joseph II concernant les hermites (2 juillet 1783) (Ordonnances des Pays-Bas autrichiens, 3e série, tome XII, pp. 283-284).

Sa Majesté voulant faire cesser les inconvénients qui résultent du séjour des hermites dans les bois et à la campagne, Elle a trouvé bon, de l'avis de son Conseil privé et à la délibération des Sérénissimes Gouverneurs Généraux des Pays-Bas, de statuer et ordonner, statue et ordonne, les points et articles suivans:

Article premier

Tous les hermites, sans distinction, qui se trouvent actuellement établis dans quelque hermitage ou autre habitation dans les bois ou à la campagne auront dans la quinzaine de la publication des présentes, à s'en retirer et à quitter le nom et le vêtement d'hermite.

II

Défend Sa Majesté, à tous et à chacun, de porter ou prendre à l'avenir le nom ni l'habit d'hermite, et à tous officiers et gens de loi de permettre, ou de tolérer qu'à l'avenir il s'établisse sous leur ressort aucune habitation isolée sous le nom d'hermitage.

III

Les Conseillers Fiscaux des respectives provinces formeront incessamment et remettront au gouvernement une liste des hermitages fondés qui se trouvent sous leur ressort, avec un état des biens et des charges de ces fondations et des chapelles qui pourraient y être annexées, pour y être ordonné comme il appartiendra.

IV

Les hermites qui desservent ces chapelles continueront, jusques à autre disposition, à y demeurer, mais ils devront quitter d'abord le nom et l'habit d'hermite.

Mande et ordonne Sa Majesté, à tous ceux qu'il appartient, de se regler et conformer selon ce. Fait à Bruxelles, sous le cachet secret de Sa Majesté, le 2 juillet 1783. Paraphé Crumpipen V^e. Signé F. Lanné.

CANONISATION · PROCEDURE CANONIQUE

par
Raphaël COLLINET

Les procédures de béatification et de canonisation ont fait l'objet, ces dernières années, d'une refonte globale qui s'est clôturée en 1983. Le 25 janvier 1983, le Pape Jean-Paul II sanctionnait en effet les résultats de cette réforme en promulguant la Constitution Apostolique «*Divinus Perfectionis Magister*». Un mois plus tard, la Congrégation pour les Causes des Saints en publiait les normes d'application¹.

I. L'ancienne procédure

Pour comprendre mieux les changements intervenus, il est utile de rappeler, fût-ce sommairement, les étapes de l'ancienne procédure de canonisation.

C'était un chemin ardu, long, souvent répétitif. Le Saint-Siège qui, depuis le moyen âge, s'était réservé toute compétence à ce sujet, n'avait coutume d'instruire un procès de ce type que sur les instances répétées d'une église particulière et non sans que l'évêque du lieu du décès du serviteur de Dieu ait mené à bonne fin un procès informatif qui avait pour objet de vérifier, en première approximation, son martyre ou sa réputation de sainteté.

Ce procès informatif n'était qu'un préambule mais il imposait à l'évêque des devoirs importants et le respect d'une procédure minutieuse. Enfin, et depuis Urbain VIII², ce même évêque devait rassembler les écrits du candidat à la canonisation et, par un procès particulier, certifier qu'au moment de l'examen, il n'était l'objet d'aucun culte public. Jusqu'à Urbain VIII, en effet, le culte rendu spontanément autour de la tombe d'un défunt, était considéré comme un élément favorable à la canonisation: il attestait de la réputation de sainteté. Depuis Urbain VIII, cet élément est, en principe, défavorable. Urbain VIII entend, en effet, réserver le culte public au saint au moins béatifié. C'est lui qui a mis fin à ce qui était devenu une anomalie à son époque et qui consistait à voir rendre un culte à des personnages qui n'avaient pas fait l'objet d'une canonisation ou d'une béatification.

Le travail de l'évêque diocésain était alors transmis à la Congrégation des Rites, à laquelle Sixte Quint avait confié le traitement des causes de canonisation. Le procès apostolique ne commençait pas pour autant. En effet la Congrégation réexaminait au préalable les écrits du serviteur de Dieu qu'elle soumettait à l'examen de deux ou trois théologiens en vue de vérifier qu'il ne s'y trouvât rien qui soit contraire à la foi ou aux mœurs. Et ce n'est qu'au terme d'une révision semblable du procès informatif, révision qui portait sur sa «fama sanctitatis» ou l'authenticité de son martyre, l'absence d'obstacle à la poursuite de la cause, que le jugement d'introduction du procès apostolique était présenté au Pape.

Une fois le procès apostolique introduit, on posait et vérifiait à nouveau la question du culte éventuel rendu au candidat. Ensuite de quoi on procédait à l'examen des témoins à partir des questions posées par le promoteur de la Foi. L'évêque qui procédait à cet interrogatoire agissait ici comme délégué du Saint-Siège. L'examen portait encore une fois sur la sainteté, le martyre, les vertus du candidat ainsi que, mais dans une procédure séparée, sur les miracles qui pouvaient lui être attribués. Toute cette matière recueillie, collationnée, était alors discutée d'abord en congrès restreint puis en congrès général où, en présence du Pape, un jugement était porté sur l'héroïcité des vertus. L'étude des miracles suivait. Discutés par les médecins et les théologiens, ils faisaient l'objet d'un jugement analogue, prononcé lui aussi en présence du Pape et des cardinaux du dicastère.

II. Première tentative de réforme

Cette ancienne procédure était anormalement complexe, pleine de répétitions inutiles. Elle était susceptible de décourager les patiences les mieux assises. L'augmentation du nombre des causes entraînait un embouteillage alarmant à la Congrégation des Rites, tandis que les carences du procès informatif faisaient souvent obstacle à la bonne issue du procès apostolique. Ces carences étaient nombreuses. Les évêques qui savaient que leur travail ne comportait qu'une appréciation tout à fait générale et allait de toute façon être recommencé à la Congrégation ne manifestaient pas toujours la diligence souhaitée, tant dans l'audition des témoins que dans la récolte des écrits. Lorsqu'au cours du procès apostolique, l'on s'en inquiétait, il était le plus souvent trop tard: les témoins avaient disparu, les écrits s'étaient perdus. En outre, à partir du siècle passé, les progrès de la critique historique ont influencé notre matière. On a souhaité alors plus d'exigences critiques dans l'examen des causes de canonisation. Pie X devait répondre à ce souci en publiant le décret de la Congrégation des Rites du 26 août 1913³.

Ce décret fut repris dans le Code de 1917. Malheureusement, il ne le fut pas en entier. Une de ces dispositions, entre autres, fut de fait, négligée dans la pratique. Elle voulait que, dans toutes les causes, et pas seulement dans les causes anciennes ou historiques, soient recensés et recueillis tous les documents, édités ou non, qui de quelque manière concernaient la cause dont il était question.

L'oubli pratique de cette disposition ne fit qu'aggraver la situation en empêchant l'issue favorable d'un très grand nombre de causes. Du fait du retard de la mise en branle du procès apostolique, beaucoup de causes récentes avaient une fâcheuse tendance à devenir historiques: les témoins avaient disparu: si leur audition au cours du procès informatif n'avait pas répondu à l'exigence souhaitée, il ne restait plus que l'étude critique d'éventuelles sources écrites. Au moment où l'on s'en inquiétait, celles-ci avaient disparu. Et, sinon la sainteté du candidat, du moins sa proclamation officielle par l'Eglise faisait naufrage.

III. Institution de la section historique

Pour remédier à des méthodes qui étaient alors jugées insuffisamment historiques, pour répondre aussi aux difficultés structurelles du dicastère compétent, Pie XI institua le 6 février 1930, au sein de la Congrégation des Rites, une section historique⁴. Elle avait pour mission d'aider au traitement des causes historiques pour lesquelles il était devenu impossible d'établir quoi que ce soit sur la vie, le martyr ou les vertus du serviteur de Dieu, par l'audition de témoins contemporains: ceux-ci étant morts alors qu'on avait omis de recueillir leurs dépositions en temps opportun et de manière valable. Dans les causes de ce genre, l'avis de cette section historique, dont les membres devaient avoir une particulière compétence, remplaçait les discussions fastidieuses, longues et souvent non pertinentes du procès apostolique sur la recherche, l'authenticité, l'attribution et la signification des écrits du serviteur de Dieu.

Le même Pie XI fit publier en 1939 les normes à suivre dans l'instruction des procès ordinaires des causes historiques⁵. Celles-ci s'adressaient particulièrement aux évêques et avaient pour but de faire rechercher par des spécialistes, historiens et archivistes, et cela, dès le commencement d'une cause, tous les éléments nécessaires à sa discussion sérieuse et objective. Toutes les sources écrites, qu'elles soient éditées ou non, devaient être recueillies à ce moment. Ces dispositions devaient alléger considérablement les étapes du procès apostolique.

Aujourd'hui, on peut apprécier l'utilité de ces réformes de Pie XI et plus particulièrement celle de l'institution de la section historique. Prévue pour les causes historiques, on a pris progressivement l'habitude de la faire intervenir dans les causes récentes. Elle a contribué à un changement de mentalité. Elle a accentué la sensibilité historique dans l'examen de ces causes. Ce qui a amené l'idée que toutes les causes, quelles qu'elles soient, devaient bénéficier d'un traitement historico-critique. La législation actuelle doit se situer en stricte continuité avec cette réforme de Pie XI. Elle en constitue le point d'arrivée.

Les réformes de Pie XI ne concernaient pourtant, en principe, que les causes historiques. Pour les causes récentes, les choses restaient en état, avec le double procès ordinaire et apostolique, l'un qui ne valait pas grand chose faute de diligence et l'autre qui arrivait trop tard pour être efficace. Déjà dans les années 60, on avait pensé à

l'unification de ces deux procès en vue d'éviter les répétitions inutiles, en vue aussi de recueillir à temps et dans de bonnes conditions, les preuves indispensables⁶. C'est le Motu Proprio «*Sanctitas Clarior*» du 19 mars 1969 qui décidera de réunir en un seul ces deux procès⁷. Il était remis à la vigilance de l'évêque, agissant d'entrée comme délégué du Saint-Siège. Ce Motu Proprio prévoyait également la possibilité pour les conférences épiscopales d'établir des tribunaux spéciaux communs à tous les diocèses relevant de leur juridiction. C'était un progrès: beaucoup de diocèses n'avaient pas le personnel qualifié et les moyens matériels d'ériger un tribunal de ce genre. Il faut pourtant constater que les conférences épiscopales ont peu usé de cette possibilité.

Peu de mois après, la Constitution Apostolique «*Sacra Rituum Congregatio*» opérerait la division de l'ancienne congrégation des Rites en deux dicastères désormais indépendants, l'un voué à la liturgie, l'autre aux causes des saints⁸. En même temps elle apportait encore certaines modifications à la procédure en usage dans le traitement des causes de canonisation.

Pendant, ces réformes partielles se heurtèrent à certaines difficultés. On en vint, dès lors, à souhaiter une révision organique de toute la législation concernant cette matière. C'est à cette refonte globale que s'est alors attaché le Saint-Siège. Commencée par Paul VI, elle a abouti avec Jean-Paul II. C'est elle qui a été promulguée le 25 janvier 1983, le même jour que le Code de droit canonique.

IV. La Constitution Apostolique sur les nouvelles normes de procédure pour les causes des saints

Cette Constitution réorganise donc la procédure de canonisation et adapte, en conséquence, les dicastères compétents. Elle rencontre trois exigences principales:

- La première, c'est l'application à notre matière de la doctrine conciliaire sur la collégialité épiscopale. Cela se traduit par une plus grande participation, plus consistante aussi, des évêques diocésains dans le parcours des causes de ce genre. C'est désormais à eux que sont confiés officiellement le soin et la responsabilité de rassembler toutes les preuves nécessaires, de prendre l'initiative et de constituer les dossiers. Ils agissent non plus sur délégation du Saint-Siège mais «*iure proprio*».

- Il s'agissait aussi, et c'était la deuxième exigence, d'élever, si possible, le niveau critique de l'étude des causes en dotant la Congrégation qui en était responsable, d'instruments propres à ce genre de travail. Sur ce point, la réforme a pu bénéficier de l'expérience ancienne. La section historique étoffée se voit attribuer une compétence générale, pour toutes les causes, y compris les plus récentes.

- Enfin, on a voulu alléger la procédure en la libérant le plus possible des formalismes et des répétitions inutiles, en distribuant mieux les compétences du personnel du dicastère. L'intention a été ici d'abaisser, sans que l'examen perde de son

sérieux, les délais d'aboutissement d'une cause de canonisation. Ils étaient extrêmement, voire abusivement longs. Sous prétexte qu'il n'y avait jamais d'urgence en ce domaine, les choses traînaient et traînaient beaucoup. On a voulu aussi diminuer le coût de ces canonisations. Il était très élevé en raison des multiples devoirs qu'imposait la procédure et aboutissait, en fait, à cette conséquence que les églises pauvres du Tiers-Monde et d'ailleurs, les gens simples qui n'avaient pas derrière eux de puissantes organisations, avaient, en fait, faute de moyens financiers, peu de chances de voir accéder leurs candidats à l'honneur des autels alors que leur sainteté était pourtant parfaitement authentique. Plus on était pauvre, moins on avait de chance d'être canonisé. C'était pour le moins paradoxal dans une institution comme l'Eglise. Dans une de ses interventions au dernier Concile, le Cardinal Suenens avait relevé que 85% des saints canonisés appartenaient au clergé régulier, que seulement trois pays, la France, l'Italie et l'Espagne, se partageaient 95% des canonisés, que la procédure était trop lente et trop coûteuse⁹.

Toutes ces requêtes ont été rencontrées dans la Constitution Apostolique «*Divinus perfectionis Magister*». Dans sa partie théologique, cette Constitution commence par rappeler l'enseignement du Concile Oecuménique Vatican II sur l'appel universel à la sainteté:

«Maître et modèle divin de toute perfection, Jésus-Christ, avec le Père et l'Esprit-Saint, est célébré comme le «seul Saint». Il a aimé l'Eglise comme son épouse et pour elle, il s'est livré afin de la sanctifier pour se la présenter à lui-même toute resplendissante. Ayant donc fait une obligation à tous ses disciples d'imiter la perfection du Père, il leur envoie à tous son Esprit Saint pour que celui-ci les pousse intérieurement à aimer Dieu de tout leur cœur et à s'aimer les uns les autres comme lui-même les a aimés. Les disciples du Christ – comme nous l'enseigne le Concile Vatican II – appelés et justifiés par Jésus-Christ, non selon leurs œuvres mais selon le dessein et la grâce de Dieu, sont devenus dans le baptême de la Foi vraiment fils de Dieu et participant de la nature divine, et par conséquent, réellement saints».

Elle relève ensuite comment, au-delà de cette sainteté à laquelle tous sont conviés et appelés, Dieu en a suscité certains, beaucoup, qui ont suivi de plus près l'exemple du Christ et sont ainsi devenus les témoins privilégiés du Royaume des cieux, que ce soit par l'effusion de leur sang ou la pratique héroïque des vertus.

«Parmi ceux-ci, en tout temps, Dieu en a choisi beaucoup qui ayant suivi de près l'exemple du Christ, ont témoigné magnifiquement du Royaume des Cieux par l'effusion de leur sang ou par la pratique héroïque des vertus».

Elle rappelle, enfin, que c'est dans la fidélité à une tradition immémoriale qui a d'abord entouré d'une vénération particulière la Vierge Marie, les apôtres et les martyrs et puis ceux qui avaient imité de plus près la virginité du Christ et sa pauvreté et enfin ceux qui avaient brillé d'une manière remarquable dans la pratique des vertus et des charismes divers, que c'est dans la fidélité à cette tradition que l'Eglise propose aujourd'hui encore à la vénération, à la dévotion et à l'imitation des fidèles, de nouveaux modèles de vie chrétienne en insérant, à la suite d'enquêtes, dans le

catalogue des saints, les hommes et les femmes qui se sont distingués par l'éclat de leur charité et d'autres vertus évangéliques.

Dans sa partie historique, la Constitution rappelle les moments les plus significatifs de l'évolution législative en cette matière, depuis Sixte Quint, Urbain VIII, Benoît XIV, jusqu'au Code de 1917 et aux plus récentes innovations introduites par Pie XI et Paul VI.

Enfin, la Constitution rappelle et indique les motifs pour lesquels une refonte de la législation était aujourd'hui nécessaire:

«Après des expériences récentes enfin, il nous a semblé très opportun de réviser encore la procédure d'instruction et de réorganiser cette Congrégation pour les causes des saints afin de répondre aux exigences des chercheurs et au désir de nos frères dans l'épiscopat qui ont plusieurs fois demandé que soit allégée la procédure, tout en conservant la solidité des enquêtes dans des questions aussi graves. Nous pensons aussi, à la lumière de l'enseignement sur la collégialité du Concile Vatican II, qu'il convient vraiment d'associer davantage les évêques au Siège apostolique pour l'étude des causes des saints».

Entrant ensuite dans le vif du sujet, la Constitution distingue nettement les trois phases dans lesquelles à l'avenir se déroulera le procès en canonisation.

a/ *La phase diocésaine* où seront rassemblés et recueillis tous les éléments sur la vie, l'activité, les vertus ou le martyre du candidat, sa renommée de sainteté ou de martyr, les miracles obtenus à son intercession, éventuellement pour les causes très anciennes, le culte dont il aurait fait l'objet.

b/ *La phase à la Congrégation*: on y étudie, éventuellement complète, le matériel documentaire et testimonial recueilli à l'échelon diocésain. On y prépare surtout un dossier complet sur la vie, les vertus ou le martyre de celui qui est présenté à la canonisation, ainsi que sur les miracles qui lui sont attribués: c'est la «*Positio super virtutibus vel martyro*» et la «*Positio super miraculis*» qui doit être établie en observant les règles de la critique historique et hagiographique. Ces dossiers sont confiés à des spécialistes.

c/ Vient ensuite la troisième phase, celle de la discussion théologique, d'abord de la part des consultants, sous la direction du promoteur de la Foi, et ensuite de la part des cardinaux et évêques membres du dicastère.

Examinons brièvement ces trois phases en nous attachant plus particulièrement à la phase diocésaine du procès.

V. La Phase diocésaine

La révision opérée tient compte de l'enseignement conciliaire sur la collégialité épiscopale (Const. «*lumen gentium*» n° 22-23-27). La mission des évêques n'est pas resserrée au plan local. S'ils sont à la tête d'une église particulière, ils représentent

aussi l'Eglise universelle. Ils constituent avec le Pape un seul Collège Apostolique préoccupé du bien de toute l'Eglise. C'est dans la ligne de cette collégialité qu'est laissé à l'autorité épiscopale diocésaine, le soin d'instruire les causes de canonisation qui, de leur nature, intéressent l'Eglise universelle. Ils le font «iure proprio», si bien que ce sera désormais au plan local, diocésain, que devront être présentées les preuves qui serviront à faire admettre la sainteté ou le martyre du candidat. C'est là un gros changement où les évêques retrouvent quelque chose de ce qui leur appartenait à l'origine.

Durant le premier millénaire en effet, la canonisation avait été un phénomène local puis épiscopal. Ce n'est qu'à partir d'Alexandre III, puis formellement, et «de iure», à partir de Grégoire IX que le Saint-siège s'était réservé le droit de canoniser les saints. Auparavant, la canonisation était plus un fait liturgique que juridique. Elle relevait des églises locales et s'étendait à l'Eglise universelle par voie de réception. Les canonistes ont justifié la réserve papale en estimant, entre autres, que seul le Pape pouvait imposer à toute l'Eglise ce qui devait être tenu par tous. A la même époque, Thomas d'Aquin justifiait par la même raison la réserve à l'égard du Souverain Pontife de la promulgation d'un symbole de Foi (IIa IIae, qu. 1. 10)¹⁰. Cette réserve pontificale n'empêchait d'ailleurs pas les évêques, au début, d'instaurer de nouveaux cultes locaux. Le Saint-Siège, en se réservant les canonisations n'entendait pas contrôler l'ensemble des cultes rendus au plan local à des serviteurs de Dieu. Il faudra attendre le 17^e siècle, le Pape Urbain VIII, pour corriger cette anomalie. La réserve pontificale s'étendra alors à l'introduction de tout culte public. Elle est passée depuis dans toutes les législations successives. Elle figure encore dans le Code de droit canonique promulgué en 1983¹¹. Il est désormais interdit de vénérer d'un culte public les personnes qui n'ont pas été inscrites par l'autorité de l'Eglise au catalogue des saints et des bienheureux.

Cette réserve pontificale et les décrets d'Urbain VIII ont eu pour conséquence de rendre le rôle des évêques de moins en moins significatif dans l'établissement de la sainteté. Ce n'était qu'un préambule. Comme le notait encore une instruction de la Congrégation des Rites de 1878, les procès diocésains n'avaient d'autre but que de rassembler une information générale permettant d'établir l'opportunité ou l'inopportunité de la cause et de fournir une documentation de base pour les étapes ultérieures de la procédure¹². Dans ces étapes ultérieures, les seules qui étaient décisives, les évêques étaient exclus. S'ils y intervenaient, c'était comme délégués du Saint-Siège. C'est ce qui a changé depuis 1983.

Sans doute, l'évêque local ne retrouve-t-il pas les prérogatives qui avaient été les siennes au cours du premier millénaire. Il ne peut autoriser le culte ni, par conséquent, se prononcer sur la canonisation. Mais désormais, il participe effectivement et de droit propre au procès dont il est responsable de la première étape. Il y agit comme collaborateur du Pape et c'est à lui qu'il revient d'abord de juger sur le mérite de la cause. Ce jugement, il doit le poser avant de commencer la cause mais aussi aux différentes étapes de celle-ci. Il aura à chaque fois le devoir de vérifier si les conditions ont été remplies. Le jugement définitif sur la canonisation se fera à partir de ce procès

diocésain entièrement mis sous la responsabilité de l'évêque local encore que ce dernier puisse se faire aider par le dicastère.

Il y a donc un meilleur équilibre entre le rôle de l'évêque et celui du Pape. Le procès en canonisation n'est plus uniquement réglé à Rome. Il comporte une phase diocésaine autonome et responsable à partir de laquelle la décision ultime sera prise. Cette nouvelle répartition des tâches se justifie en raison même de ce qu'est une canonisation. Elle introduit dans l'Eglise un nouveau culte prescrit comme universel et relève comme tel de la juridiction du Souverain Pontife mais, par ailleurs, l'initiative d'une cause en canonisation part toujours d'une église particulière locale, celle dans laquelle le serviteur de Dieu a vécu ou est mort. C'est là que doivent être faites les enquêtes relatives à son martyre ou à sa vie vertueuse. Le lieu propre de telles enquêtes se situe au plan local, dépend de l'évêque diocésain qui offre au Pape sa collaboration responsable dans une affaire qui pour le reste est destinée au bien de toute l'Eglise¹³.

a. Les personnages de l'enquête diocésaine

Il y a tout d'abord le demandeur: celui qui provoque la mise en train de la procédure. Cela peut être n'importe quel baptisé catholique, voire une association de fidèles à condition qu'elle ait été reconnue, que ses statuts aient été approuvés. Ce demandeur promeut la cause par l'intermédiaire d'un *postulateur*, dûment mandaté par lui, mais dont la personne devra être approuvée par l'évêque. C'est, en effet, à l'évêque qu'il revient de vérifier si la personne choisie est propre à cette tâche, si elle a les compétences théologiques, historiques et canoniques requises, si elle est suffisamment au courant des règles de procédure à respecter. Pourvu qu'elle ait cette compétence, toute personne peut être postulateur: prêtre, religieux ou laïc. La première tâche de ce postulateur, sera de vérifier s'il existe un espoir fondé de voir un jour l'affaire aboutir¹⁴.

L'évêque – et il s'agit ici de l'évêque du lieu du décès du serviteur de Dieu ou du lieu où il a déployé son activité dans la dernière période de sa vie¹⁵ – pourra instruire lui-même le procès. Le plus souvent, il agira par l'intermédiaire d'un délégué, un prêtre, cette fois, choisi pour ses compétences historiques, canoniques et théologiques. Les normes d'application insistent particulièrement sur la compétence historique lorsqu'il s'agit d'une cause ancienne¹⁶.

Autre personnage, le promoteur de la justice. Celui-ci est également nommé par l'évêque sur base des mêmes critères que ceux qui ont été retenus pour le postulateur. Il s'agit de l'ancien promoteur de la Foi, l'avocat du diable, chargé de préparer les questionnaires pour l'interrogatoire des témoins, pour obtenir de ceux-ci toutes les précisions possibles et utiles. C'est encore lui qui jette sur l'ensemble du matériel recueilli, un oeil critique. Chaque fois qu'il l'estime nécessaire, il peut faire procéder à des compléments d'enquêtes.

Interviennent encore dans ce procès les notaires chargés de transcrire les dépositions des témoins et de les authentifier, ainsi qu'une série d'experts, médecins, historiens, archivistes et théologiens. Les nouvelles dispositions insistent particulièrement sur le rôle des historiens et des archivistes. Il est évident pour les causes anciennes mais jugé aussi indispensable pour les causes récentes. Ils sont chargés de rassembler toute la documentation de la cause et d'exprimer un jugement sur son authenticité¹⁷. La nouvelle législation ne fixe pas le nombre de ces experts. Elle laisse ce soin à l'autorité locale.

Tous ceux qui interviennent dans un procès en canonisation sont nommés par décret épiscopal. Ils doivent s'engager par serment à accomplir fidèlement leur tâche et à garder le secret (Norme 6).

b. Les causes récentes et anciennes

Les causes de canonisation se divisent en récentes ou anciennes, selon que les preuves à apporter peuvent provenir de témoins oculaires ou, au contraire et uniquement de documents écrits¹⁸.

Cette distinction a de l'intérêt notamment quant à l'audition des témoins, le moment où elle aura lieu. Dans les causes anciennes, les témoins, par hypothèse, ne peuvent rien attester personnellement quant à la vie, les vertus ou le martyre du serviteur de Dieu. Ils ne l'ont pas connu. La preuve de la sainteté résultera ici tout entière de la documentation recueillie et critiquée par les experts. Les témoins éventuellement appelés dans ce genre de cause ne pourront être interrogés que sur la renommée actuelle de sainteté du candidat, la seule dont ils peuvent témoigner. Et dans ce cadre, il n'y a pas d'urgence à procéder à leur interrogatoire.

Il n'en va pas de même dans les causes récentes. Ici les témoins oculaires existent et il peut être urgent de ne pas retarder leur audition. Aussi, les nouvelles normes prévoient-elles la possibilité pour l'évêque de faire interroger à n'importe quel moment de l'enquête un témoin dont on prévoit qu'il pourrait venir à manquer (Norme 16).

On veut ici éviter que des témoignages utiles ne disparaissent.

Par ailleurs, l'évêque ne peut accepter une demande de cause récente que s'il s'est écoulé un délai de cinq ans depuis la mort du serviteur de Dieu. Mais si plus de trente ans se sont écoulés depuis lors, sans aucune démarche de ce genre, il lui faudra établir que ce retard n'a rien de suspect.

c. Les étapes de l'enquête diocésaine

La Constitution «*Divinus perfectionis Magister*» est accompagnée de normes très précises qui fixent la procédure à observer dans les différentes enquêtes diocésaines

destinées, par étapes successives, à rassembler les preuves nécessaires au but poursuivi.

C'est au postulateur qu'il appartient d'abord d'agir en présentant à l'évêque une supplique d'ouverture du procès, d'examen de la cause. Il ne peut le faire qu'après avoir apprécié le bon fondement de l'affaire. A cette supplique doit être annexée une biographie sérieuse au plan historique du serviteur de Dieu, s'il en existe, ou, s'il n'y en a pas, une relation correcte, exposée selon l'ordre chronologique, de sa vie, de ce qu'il a fait, de ses vertus, de son martyre, de la renommée de sainteté dont il jouit, des miracles qui lui sont attribués. Cette chronique n'omettra pas ce qui peut sembler contraire ou moins favorable à la cause.

Le postulateur joindra également à sa supplique, tous les écrits du serviteur de Dieu qui auraient été *publiés*. Enfin, mais seulement pour les causes récentes, il dressera la liste des témoins qui pourraient contribuer à établir le bien-fondé de la cause (Norme 10).

L'évêque qui a en main la supplique, doit se rendre compte personnellement de son bien-fondé. Ce jugement formé, il doit consulter la conférence épiscopale sur l'opportunité d'introduire la cause. Ceci fait et, pour autant qu'aucun obstacle majeur n'ait été soulevé, il peut la rendre publique et solliciter des fidèles, au moyen d'une ordonnance, la communication de tous les renseignements ou documents, favorables ou non, qu'ils peuvent fournir sur le candidat.

Vient alors la phase de l'examen des écrits. On commence par les écrits publiés par le serviteur de Dieu. Ils sont soumis à l'avis de censeurs théologiens. Ceux-ci sont nommés par l'évêque. Il leur appartient de vérifier l'orthodoxie doctrinale de ces écrits, qu'il ne s'y rencontre rien qui soit contraire à la foi et aux mœurs. Il leur appartient également de dessiner à partir de ces écrits, un portrait moral et spirituel du candidat proposé à la canonisation.

Si le résultat de cet examen est favorable, et seulement dans ce cas, on passe à la seconde étape, c'est-à-dire à la recherche des écrits inédits du candidat, comme de tous les documents pouvant se rapporter à la cause elle-même ou à son cadre historique: cette recherche est confiée à des historiens spécialistes de ces travaux, nommés spécialement à cet effet.

Tout ce travail d'experts sera, une fois terminé, accompagné d'une présentation critique et d'un rapport indiquant la valeur des documents rassemblés ainsi que d'un jugement sur la physionomie spirituelle du candidat.

Si cet examen n'est pas favorable, met au contraire à jour des obstacles doctrinaux qui n'apparaissent pas surmontables, l'évêque arrêtera ici la procédure. Il le fera pour les causes récentes s'il lui apparaît que les obstacles rencontrés dans ces écrits ne sont pas surmontables, qu'il ne sera pas possible d'y pallier par l'audition des témoins. A fortiori le fera-t-il pour les causes anciennes puisque dans ce cas les preuves

documentaires sont à considérer comme les seules déterminantes. Si elles sont insuffisantes, il est en effet inutile, dans ce genre de cause, de procéder à l'interrogatoire des témoins.

C'est aussi à ce stade qu'il est demandé à l'évêque d'informer le Saint-siège de la cause en instance: ce qu'il fait au moyen d'un rapport portant sur la vie du serviteur de Dieu et sur le déroulement de l'instruction commencée. Il s'agit ici de s'informer, si, de la part du Saint-siège, la cause ne soulève pas d'objection (Norme 15).

Dans le même temps que cette demande est faite, le dossier est confié au promoteur de la justice qui va s'en servir pour préparer les interrogatoires des témoins. Il pourra aussi, si des problèmes subsistent qui ont échappé à la sagacité des uns et des autres, faire procéder à des enquêtes complémentaires.

Le *nihil obstat* romain étant obtenu pour la continuation de la procédure, l'examen des témoins va normalement commencer. Ils sont cités par le promoteur, l'évêque ou son délégué. Tous les témoins doivent être interrogés, y compris ceux qui sont moins favorables à la cause, voire opposés à celle-ci. Les règles générales de la procédure canonique s'appliquent à cette audition des témoins. Pour les causes récentes, les témoins doivent être directs. Ils doivent avoir connu le serviteur de Dieu et pouvoir dire quelque chose, d'expérience propre, de sa vie, de ses activités, de ses vertus ou de son martyre. A ces témoins directs et oculaires, on peut toutefois en ajouter d'autres qui auraient entendu parler, par des témoins directs et oculaires, de la renommée de sainteté de l'intéressé. Tous ces témoins déposent sous la foi du serment. L'interrogatoire ne porte, pour chacun d'eux, que sur la portion d'existence du candidat qu'il a pu connaître. Sont également interrogés comme témoins, les experts qui sont intervenus aux différentes étapes de la procédure. Ils ont à répondre en particulier des circonstances historiques, et du milieu où a vécu le serviteur de Dieu. Pour les causes anciennes, ces experts sont les seuls à être interrogés avec quelques autres pouvant attester de la renommée actuelle du candidat aux autels.

Un autre devoir incombe encore à l'évêque avant de clore l'enquête. Il s'agit de la *déclaration de non culte*. L'évêque, ou son délégué doit attester de l'inexistence d'un culte public rendu à l'intéressé en application des décrets d'Urbain VIII. Il doit rédiger un rapport à ce sujet après avoir inspecté la tombe du serviteur de Dieu et les différents lieux où il a vécu.

C'est tout ce dossier qui va être transmis à Rome, après avoir été collationné et éventuellement traduit, s'il a été rédigé en une autre langue que le français, l'italien, l'espagnol ou l'anglais.

VI. Les étapes romaines du dossier

L'ensemble du dossier diocésain –documentation et témoignages– va donc être examiné par Rome, et plus spécialement par la Congrégation pour les Causes des Saints.

La réforme de la procédure a entraîné une révision et une nouvelle répartition des tâches à l'intérieur de cette Congrégation.

Cette nouvelle répartition tient compte des trois phases du déroulement du procès à Rome.

Dans un premier temps, il s'agira de vérifier si le dossier diocésain a été mené dans le respect des normes établies. Cette mission est confiée à un secrétariat spécialisé, autonome, présidé par un prélat, sous-secrétaire de la Congrégation.

Ce *cap franchi*, le dossier est transmis à un collège de rapporteurs chargé d'examiner le matériel fourni. L'un de ces rapporteurs a pour mission d'en tirer un exposé sur les vertus ou sur le martyre du candidat. Cet exposé doit tenir compte des règles de la critique historique et hagiographique. Pour mener à bien cette mission, ce rapporteur est aidé d'historiens et d'archivistes qu'il doit consulter. Ces historiens et archivistes, choisis dans la «section historique», devront également remettre un avis écrit sur la valeur scientifique du travail du rapporteur.

L'exposé du rapporteur, avec l'avis des consultants historiens, est alors remis à des consultants théologiens dont le groupe est présidé par le Promoteur de la Foi. C'est à ces théologiens et au Promoteur de la Foi qu'il revient de s'exprimer sur le fond de la cause et notamment sur les questions théologiques pouvant faire difficulté. Chaque théologien, – ils sont au nombre de six –, doit remettre son avis et l'ensemble de ces avis, accompagnés des conclusions particulières du Promoteur de la Foi, est alors transmis, pour la troisième étape, au Collège des cardinaux et évêques, membres du dicastère, chargés de se prononcer une dernière fois sur le fond de l'affaire, et de proposer, s'il y a lieu, la canonisation au Saint-Père. C'est, en effet, à lui seul, que revient le droit de la décider.

Une double précision est à donner ici, car les nouveaux textes sont volontairement peu explicites au sujet des miracles exigés, de même qu'à propos de la béatification. Sur le premier point, il est bon de savoir que, pour une béatification, on requiert actuellement à la fois au moins un miracle et une évidente «*fama signorum*» et que pour une canonisation est toujours nécessaire la preuve d'un miracle obtenu après la béatification. L'enquête sur les miracles est faite de façon absolument séparée de l'enquête sur les vertus. Les mêmes préoccupations scientifiques se font jour ici. L'exposé sur les miracles est transmis à des experts, principalement médecins, avant d'être étudié par des théologiens et soumis au collège des cardinaux et évêques, membres du dicastère¹⁹.

Et sur le deuxième point, on notera que le culte qui sera autorisé peut être limité à certains lieux – c'est ce qui se produit actuellement avec la béatification – ou être, au contraire, étendu à l'Eglise universelle et c'est alors la canonisation. On peut toutefois se demander si à l'avenir, cette étape de la béatification subsistera. Si elle devait être supprimée, la question du nombre de miracles exigés devrait être reconsidérée²⁰.

VII. Canonisations récentes

En 10 ans de pontificat, le Pape Jean-Paul II a canonisé 255 et béatifié 299 personnes. A titre de comparaison, Paul VI, au cours de son pontificat, n'avait procédé, si l'on peut dire, qu'à 83 canonisations et 31 béatifications. A lui seul, Jean-Paul II a proclamé autant de saints en 10 ans que tous ses prédécesseurs depuis Benoît XIV, soit en 232 ans.

On peut noter quelques caractéristiques de ces nouvelles canonisations. Elles concernent souvent des groupes entiers. Il y a une prédominance massive des martyrs: 240 sur les 255 saints canonisés et 221 sur les 299 bienheureux. Cela montre qu'aux yeux de l'Eglise, aujourd'hui encore, le martyr est la forme la plus excellente de la sainteté et qu'il est toujours d'actualité.

Autre constatation, on relève que les saints et bienheureux des temps modernes sont évidemment les plus nombreux. Dans la liste, on dénombre 58 noms pour le 16^e siècle, 59 pour le 17^e siècle, 117 pour le 18^e siècle, 256 pour le 19^e siècle et 60 pour le 20^e siècle. On constate encore une meilleure répartition géographique de la sainteté. Sans doute l'espace européen reste-il très bien représenté mais pour plus de la moitié, les saints et bienheureux nouvellement désignés, appartiennent à d'autres continents²¹.

CONCLUSION

«Comme on l'a vu par ces quelques indications, la nouvelle législation a pour but, d'une part, d'intéresser plus directement l'évêque diocésain à l'affaire en lui laissant la responsabilité de recueillir les preuves de sainteté du candidat, d'autre part, d'assurer un niveau critique élevé à toute l'enquête afin de permettre ensuite au dicastère de travailler sur un dossier solide, enfin de simplifier la procédure car l'enquête diocésaine aura rassemblé toute la documentation concernant la vie, l'activité, la mort, la renommée de sainteté ou de martyr et son fondement, à savoir les vertus héroïques ou la certitude d'un vrai martyr, l'existence ou l'inexistence d'un culte ainsi que les preuves de fait considérées comme miraculeuses»²².

D'après les textes qui sont à notre disposition et l'intention qu'ils expriment, le nombre important des canonisations et béatifications reçues par le Pape Jean-Paul II ne signifie pas que ces dossiers sont aujourd'hui étudiés moins scientifiquement ou avec moins de sérieux. Si cela correspond à la politique actuelle du Saint-siège, c'est surtout la simplification des normes de procédure, et le fait aussi que l'on s'attache, aujourd'hui plus que par le passé, à confier ces dossiers à des personnes spécialement formées, qui expliquent qu'un certain nombre de causes, jusque-là paralysées, aient pu aboutir.

NOTES

¹ Const. Apost. *Divinus Perfectionis Magister*, du 25.1.1983, A.A.S., 75 (1983) p. 349-355; Congrégation pour les Causes des Saints: *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis Sanctorum*, Décret du 7.2.1983, A.A.S., 75 (1983) p. 396-403.

² Const. Apost. *Caelestis Hierusalem Cives*, du 5.7.1634, C.I.C. *Fontes*, I, 213, p. 402...; Urbain VIII, *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione Sanctorum...*, Rome 1642.

³ Congrégation des Rites, Décret du 26.8.1913, A.A.S., 5 (1913), p. 436-438.

⁴ Motu Proprio, *Già da qualche tempo*, du 6.2.1930, A.A.S., 22 (1930) p. 87.

⁵ Congrégation des Rites, *Normae servandae in construendis processibus or dinariis super causis historicis*, Décret du 4.1.1939, A.A.S., 31 (1939) p. 174...

⁶ Pie XII, *Discorsi e radiomessagi*, vol. xx, Rome 1959, p. 466.

⁷ Motu Proprio, *Sanctitas clarior*, du 19.3.1969, A.A.S., 61 (1969) p. 149.

⁸ Const. Apost. *Sacra Ritum Congregatio*, du 8.5.1969, A.A.S., 61 (1969) p. 297.: «La S. Congrégation des Rites, créée en 1588 par Notre prédécesseur Sixte Quint, d'heureuse mémoire, a eu depuis le début une double fonction: d'une part réglementer et diriger les rites sacrés de l'Eglise latine; d'autre part s'occuper de tout ce qui, d'une quelconque manière, a trait à la canonisation des saints dans toute l'Eglise. Cette seconde fonction fut confiée à la S.C. des Rites précisément parce que les causes de canonisation ont toujours conduit à introduire dans le culte public de l'Eglise les serviteurs de Dieu dont la sainteté a été reconnue... Mais actuellement, considérant d'une part la réforme liturgique générale décrétée par le IIe Concile du Vatican, d'autre part la nécessité de procéder à l'*aggiornamento* des lois relatives aux causes des saints dans l'esprit de notre temps, il semble que ces matières requièrent des études, une attention et une sollicitude nouvelle... C'est pourquoi par la présente Constitution apostolique sont substituées à la S.C. des Rites, telle qu'elle existait jusqu'à maintenant, deux nouvelles Congrégations, dont la première s'appellera S.C. pour le Culte divin, et la seconde S.C. pour les Causes des saints...»

⁹ Cf. E. Piacentini, *Il martirio nelle cause dei santi*, Rome 1979, p. 155.

¹⁰ Y. Congar, «La «réception» comme réalité ecclésiologique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56, Paris 1972, p. 382; St. Kuttner; «La réserve papale du droit de canonisation», in *Revue historique de droit français et étranger*, 4e série 17, Paris 1938, p. 172...; Id, *Retractationes VI*, in *The history of ideas and doctrines of canon law in the middle ages*, Londres 1980; A. Vauchez, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge*, Rome-Paris 1981, p. 28.

¹¹ Can. 1187: «Il n'est permis de vénérer d'un culte public que les serviteurs de Dieu qui ont été inscrits par l'autorité de l'Eglise au catalogue des saints ou des bienheureux.» Const. Apost. *Divinus Perfectionis Magister*, art. 15: «Les avis des cardinaux et des évêques seront remis au Souverain Pontife, à qui revient seul de droit la décision sur le culte public ecclésiastique qui peut être rendu à un serviteur de Dieu»

¹² Congrégation des Rites, *Cause di beatificazione. Procedura canonica*, C.I.C *Fontes*, VIII, n. 6104, p. 214...

¹³ F. Veraja, *Commento alla nuova legislazione per le dei santi*, Rome 1983, p. 20; R.J.Sarno, *Diocesan inquiries required by the legislator in the new legislation for the causes of the saints*, Rome 1988; M. NOÏROT, «Procès de béatification. Les nouvelles modalités d'instruction», in *Esprit et Vie*, 1983, p. 413...

¹⁴ F. Romualdo Rodrigo, «La figura del postulatore nelle cause dei santi secondo la nuova legislazione», in *Monitor Ecclesiasticus*, 1986 I-II, p.207...

¹⁵ Congrégation pour les Causes des Saints, *Normae* ..., Décret du 7.2.1983, cit. art. 5.

¹⁶ Id. art. 6.

¹⁷ Id. art. 14.

¹⁸ «Une cause peut être récente ou ancienne; elle est dite récente si le martyr ou les vertus du serviteur de Dieu peuvent être prouvés par les dépositions orales de témoins oculaires; elle est dite ancienne si les preuves du martyr ou des vertus ne peuvent être tirées que de sources écrites», *Normae*, cit. art. 7.

¹⁹ La procédure sur les miracles comprend une phase diocésaine où le tribunal chargé d'apprécier le fait estimé miraculeux, tel qu'il est présenté par le postulateur, s'adjoint la présence d'un médecin. Il cite et interroge tous les médecins qui ont eu à traiter du cas. Dans la phase romaine de la procédure, le dossier diocésain est d'abord confié à deux médecins pour avis puis à un collège de six médecins, collège présidé par le Promoteur de la Foi. Cette étape franchie, un jugement théologique intervient. Il a pour objet d'apprécier si la guérison, inexplicable au plan médical, a bel et bien été obtenue à la prière ou à l'intercession du serviteur de Dieu. Le poids des médecins est tout à fait considérable dans l'appréciation des miracles. Sans doute leur avis n'est-il que consultatif mais en pratique l'avis médical négatif constitue un obstacle infranchissable. C'est qu'actuellement, tant pour les béatifications que pour les canonisations, l'Eglise ne prend pratiquement en compte que les miracles physiques, c'est-à-dire les guérisons qui ne s'expliquant pas scientifiquement peuvent être attribuées à l'intercession du serviteur de Dieu. Cette restriction de la notion du miracle a été justement critiquée. Il n'y a pas que des miracles physiques. Il y a aussi des miracles d'ordre moral, spirituel. La preuve en est sans doute plus difficile. Cela ne justifie pas qu'on les écarte. Enfin l'exigence même des miracles pour les canonisations et les béatifications a été remise en question dans une affaire où ce qui est important c'est l'héroïcité des vertus, le point de savoir si le serviteur de Dieu s'est réellement attaché à suivre le Christ et à imiter sa vie d'une manière toute spéciale. Plus de vertus et moins de miracles, ont tendance à demander, non sans raison me semble-t-il, les postulateurs. Sur cette question cfr.: A. Casieri, *Il miracolo nelle cause di beatificazione e di canonizzazione e possibilità di aggiornamento*, Rome 1971; P. Molinari, *Observationes aliquot circa miraculorum munus et necessitatem in causis beatificationis et canonizationis*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 63 (1974) 341.

²⁰ A l'heure actuelle, le serviteur de Dieu reçoit le titre de «vénérable» après l'achèvement du procès sur ses vertus héroïques. Pour sa béatification, un miracle est exigé accompli de son vivant ou à son intercession, après sa mort. La canonisation exige un miracle supplémentaire et ultérieur. La béatification qui autorise le culte public local et la canonisation qui étend ce culte à l'Eglise universelle, se font en présence du pape. Mais les formules employées sont très différentes. Plus solennelle, plus dogmatique, la formule de la canonisation engage l'infaillibilité pontificale. On a pensé supprimer la béatification telle qu'elle existe aujourd'hui en accordant le titre de «bienheureux» au serviteur de Dieu une fois le procès sur les vertus accepté. Seule la canonisation demanderait alors la présence d'un miracle.

²¹ J. Evenou, «Les saints et bienheureux proclamés par Jean-Paul II (1978-1988)» dans *Esprit et vie* (1989) p. 200...

²² M. Noiroi, *op. cit.* p. 415.

LE MARTYRE JUIF A L'EPOQUE DE LA PREMIERE CROISADE ET CHEZ LES PIETISTES JUIFS D'ALLEMAGNE

par
Roland GOETSCHÉL

La notion de martyr en tant que témoignage de la véracité de sa foi se traduisant par le sacrifice suprême apparaît dans le judaïsme à l'époque des persécutions d'Antiochus Epiphane. Les chapitres six et sept du deuxième livre des Maccabées qui décrivent le martyr du vieillard Eléazar et de la mort de la mère et de ses sept enfants qui résistèrent aux tortures et à la mort plutôt que de consommer des aliments interdits par la Torah sont connus de tout un chacun¹. Les maîtres de la *Mishnah* envisageront également cette question tant du point de vue législatif, celui de la *halakha* que du point de vue homilétique, celui de l'*aggadah*. Nous retiendrons du corpus des textes rabbiniques anciens concernant ce problème trois éléments pour le traitement de notre sujet. En premier lieu, on constate que du point de vue sémantique, le terme de *qiddush ha-shem*, littéralement «sanctification du Nom (divin)», qui est devenu par la suite le nom consacré pour désigner le martyr, ne possède pas encore ce sens limitatif dans les textes tannaïques les plus anciens. Là, il désigne tout acte qui magnifie Dieu en public, et particulièrement devant les païens. Le terme qui est utilisé alors est celui de «faire don de sa personne», *natan nafshô*, ou de «livrer sa personne», *masar nafshô*. C'est ainsi que l'on décrit la répression qui suivit la révolte de Bar-Kokhba à l'époque d'Hadrien (135) par la formule suivante:

«Ce sont les Israélites qui résidaient en terre d'Israël et qui sacrifièrent leur personne, *we-nôtin nafsham*, en raison des préceptes²».

De même R. Josué ben Qarha enseigne à propos du martyr de R. Aqiba:

«R. Aqiba et ses compagnons qui se livrèrent eux-mêmes, *she masrû 'asam*, ; au bourreau parce qu'ils enseignèrent les paroles de la Tora³».

On aperçoit également que le motif du martyr est lié, en particulier à propos des martyres de la génération de R. Aqiba et de ses compagnons, à celui de l'amour de Dieu⁴. Un autre point important est que si l'homme doit se montrer capable d'endurer ainsi le martyr pour l'amour de son créateur, il n'apparaît pas cependant, au moins d'après les sources les plus anciennes, que le martyr soit quelque chose qu'il faille rechercher et soit comme une sorte d'idéal ou de sommet de l'existence dévote⁵.

Les *Tannaïm* se sont enfin posés la question de savoir à propos de quels préceptes de la Torah l'homme est tenu de sacrifier sa vie pour Dieu. Il y a un débat à ce sujet parmi les anciens rabbins, mais l'opinion qui a force de la loi est celle de R. Yohanan, rapportée par R. Shimon ben Yutsdaq :

«Ils tranchèrent à l'étage de la résidence de Nitzah à Lod, pour tous les préceptes et demeure épargné hormis l'idolâtrie, les transgressions sexuelles et le meurtre⁶».

Dans le principe, les rabbins ont donc limité à ces trois interdits, dont la transgression porterait atteinte à l'essentiel des valeurs religieuses et éthiques du judaïsme, les cas où il faut se laisser tuer plutôt que de les enfreindre. Mais dans les deux Talmuds, il est précisé également que cette limitation ne vaut qu'en temps ordinaire. A la suite du texte précédent, on peut lire :

«Car Rab Dimi vint (préciser) l'enseignement de R. Yohanan : on n'enseigne cela que pour une époque où il n'y a pas de persécution. Mais dans un temps de persécution même pour un précepte de peu d'importance, il convient de ne pas transgresser et d'accepter la mort. Rabin est également venu pour expliciter la pensée de R. Yohanan : Même en temps ordinaire, l'autorisation de transgresser n'a été donné que pour un individu isolé mais lorsque cela se produit en public, même pour un précepte peu important, il faut accepter la mort⁷».

Ces textes sans cesse repris par les légistes postérieurs et les martyrologes présents dans la liturgie des jours redoutables et dans celle du 9 Ab célébrant l'anniversaire de la destruction des deux Temples, (le *Yossipon*, réécriture hébraïque tardive des écrits de Flavius Josèphe date de cette époque), étaient bien présents à l'esprit des Juifs rhénans lorsqu'ils devinrent les premières victimes désignées de la première croisade (1096)⁸.

On connaît l'enchaînement des événements. La première croisade fut prêchée par le Pape Urbain II à Clermont Ferrand le 27 novembre 1095. Les communautés juives de Rhénanie furent averties du danger par des émissaires envoyés par les Juifs de France. Les premières bandes populaires arrivèrent en vue de Cologne le 12 avril 1096. Rien ne se passa pendant un mois mais, avec l'augmentation des arrivants, le danger s'accroissait chaque jour pour les Juifs. C'est pourquoi la communauté de Mayence envoya une délégation à l'Empereur Henry IV qui adressa immédiatement une lettre aux princes, évêques et comtes de l'empire pour interdire toute exaction à l'égard des Juifs parmi les croisés. Les thèmes anti-juifs étaient particulièrement répandus dans la petite noblesse, – ainsi chez Emicho de Leiningen –, et dans les masses populaires. Et les évêques et les nobles, même opposés aux exactions, ne firent rien au moment des massacres, ne voulant pas faire combattre des chrétiens contre des chrétiens en raison des Juifs. Leur assistance, quand elle exista, demeura purement passive. Le huit du mois d'Iyyar (3 mai 1096), les croisés encerclèrent la synagogue de Spire. Ne parvenant pas à y pénétrer, ils tuèrent onze Juifs qu'ils découvrirent au-dehors. Ils proposèrent à une femme dénommée Minna le choix entre la mort et la conversion, celle-ci préféra la mort. Ce fut le premier *qiddush ha-shem*, qui devint la réponse exemplaire des Juifs en réponse à la mise en demeure des Croisés. A partir

de ce moment, les tragédies se succèdent. Le 23 Iyyar (18 mai 1096), ce fut la communauté de Worms qui fut massacrée, en commençant par ceux qui étaient demeurés dans leurs demeures et, huit jours plus tard, ceux qui s'étaient réfugiés à l'évêché. Sommés de choisir entre la conversion et la mort, la plupart choisirent de se tuer ou d'être tués. Il y eut là environ 800 victimes. Puis ce fut le tour de Mayence, le trois Sivan (27 mai 1096), où les bourgeois se hâtèrent d'ouvrir les portes aux bandes populaires. Les Juifs prirent les armes sous la conduite de Kalonymos ben Meshullam mais, affaiblis par un long jeûne, durent faire retraite vers l'archevêché dont le résident dut lui-même prendre la fuite. Après un bref combat, mille Juifs périrent par leurs propres mains ou par celles de leurs ennemis. De pareilles scènes se reproduirent à Cologne et à Trèves. Dans cette dernière ville, l'évêque obtint pour eux la vie sauve contre la conversion, mais la grande majorité se donna la mort. A Regensburg, les Juifs furent jetés dans le Danube. Des massacres semblables eurent lieu à Metz, à Prague et à travers la Bohême. On évalue à cinq mille le total des victimes de ces massacres qui marquent un tournant décisif dans la dégradation de la condition des juifs au Moyen-Age.

Les chroniques de l'époque ainsi que le *Sefer Hassidim* de Judah Ben Samuel le Hassid (mort en 1217)⁹ nous permettent de saisir sur le vif tant les motivations des croisés que celles des communautés juives. Avec les Croisades, l'Eglise retournait contre l'Islam l'idéal du *jihad*. Le christianisme avait depuis longtemps reconnu au pèlerinage fait en signe de pénitence un moyen privilégié pour obtenir la rémission des péchés. Avec la Croisade, il s'y ajoutait les dangers mais aussi la fascination de la guerre. Le croisé était prêt à affronter le martyr pour la défense de sa foi, mais s'assurait par là d'une nouvelle voie d'accès pour son salut sans parler de motifs plus terre à terre. C'est dans ce contexte que se place la justification que donnèrent et se donnèrent les croisés de leur comportement à l'égard des communautés juives:

«Lorsque leur route les fit traverser des villes où il y avait des Juifs, ils se dirent l'un l'autre: nous partons au loin pour reprendre notre sanctuaire et nous venger des Musulmans et voici que les Juifs résident parmi nous dont les ancêtres ont tué et crucifié [Jésus]. Exerçons d'abord notre vengeance sur eux et extirpons les d'entre les nations, que l'on ne se souvienne plus d'Israël. Ou bien qu'ils soient comme nous et croient en le fils de Marie!¹⁰».

C'est donc mus par l'accusation du déicide, bien présente dans les homélies des prédicateurs du temps, que les croisés se trouvent incités à massacrer les Juifs en ne leur laissant le choix qu'entre la conversion et la mort.

Ce déferlement d'enthousiasme religieux parmi les chrétiens suscita en retour des actions collectives d'auto-immolation parmi les Juifs. Ceux-ci considéraient précisément l'année en cours comme une année messianique en se fondant sur Jérémie 31, 7: «Poussez des cris de joie, *ronnú*, pour Jacob et exultez à la tête des nations» (*Ronnú* ayant comme valeur 256 par isopsépie) comme faisant donc allusion au 256^e cycle lunaire commençant en 4856 (1095-1096). Mais comme le rapportent les chroniqueurs, la joie fit place à l'affliction, aux pleurs et aux lamentations¹¹. Il ne fait pas de doute que tout se passa de part et d'autre dans une atmosphère

de grande exaltation religieuse. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les événements à Worms, la même chose est rapportée pour les autres villes. Salomon bar Simson rapporte:

«Ils s'emparèrent des rouleaux de la Torah, les piétinèrent dans la boue, les déchirèrent et les brûlèrent».

Plus loin, il écrit:

«Ceux qui s'étaient réfugiés dans le palais de l'évêque furent pris de frayeur et les ennemis se mirent à les exterminer comme les premiers et ils furent abandonnés au glaive. Ils se fortifièrent des actes de leurs frères et se laissèrent massacrer et sanctifièrent le nom, *we qiddshû* et *-ha-Shem*, aux yeux de tous, le *'eyn ha)-kol*, et découvrirent leurs cous pour laisser trancher leur têtes au nom de leur Créateur. Certains d'entre eux mirent eux-mêmes fin à leurs jours..., et tous d'un cœur entier acceptèrent le verdict céleste, *Din Shamayim*, et amenant leurs personnes à la perfection eu égard à leur Créateur, ils s'écriaient: Ecoute Israël YHWH est notre Dieu, YHWH est Un. Les ennemis les dépouillèrent, les traînèrent et les jetèrent. Il n'en demeura que très peu qui furent contraints à être baptisés contre leur gré¹²».

On trouve dans ce passage différents éléments qui réapparaissent dans les autres descriptions des chroniqueurs. D'abord l'usage du terme *qiddush haé-Shem* qui est devenu le terme consacré pour désigner à cette époque le martyr avec également l'insistance sur le caractère public de l'acte. Il s'agit de faire la preuve devant les tenants de la religion ennemie de la fidélité à sa foi. Cette manifestation n'est jamais entièrement passive. Si certains se limitent à aller vers les croisés en présentant leurs cous pour avoir la tête tranchée, d'autre vont en signe de défi se donner la mort à eux-mêmes en enlevant à leurs adversaires la satisfaction de les tuer. Le chroniqueur souligne que les uns et les autres acceptèrent ce faisant le *din Shamayim*, le décret céleste. Bien loin de se révolter, il acquiescèrent ainsi à la volonté de leur Créateur. Ceux qui auront ainsi atteint le niveau le plus achevé qu'il soit donné à l'homme d'atteindre utiliseront leurs dernières force à proclamer le verset proclamant l'unité du Dieu unique à la face des tenants du dieu trinitaire.

En ce qui concerne encore le vocabulaire du martyr, Salomon bar Simson dénomme les Juifs *beney berit qodesh*, les fils de l'alliance sainte, sans doute par opposition à ceux qui se réclament du Nouveau Testament, de ce qu'ils prétendent être une nouvelle alliance. Les martyrs ont comme nom *qedoshim yirey 'Elyôn*, saints craignants du Très Haut. Il utilise également l'expression *«we-dobqû be -Bôr' am*, et ils ont adhéré à leur Créateur, *al shem ha-meyûhad* et veut évoquer «combien ont adhéré à YHWH, le Dieu de leurs pères, et ont proclamé son unité, *we-yihdûhû*, jusqu'à leur dernier soupi¹³».

Le martyr est encouragé par la conviction que le monde à venir est à la portée de la main et que la mort même violente ne dure qu'un instant au-delà duquel chacun trouvera sa récompense. On place dans la bouche des martyrs de Mayence le discours suivant:

«Vieillards et jeunes gens, jeunes filles et enfants, serviteurs et servantes, ils poussèrent ensemble des cris à l'adresse de leur Père céleste et pleurèrent sur eux mêmes et leur

existence et reconnurent la validité du jugement céleste. Ils s'exhortèrent l'un l'autre à se fortifier et à supporter le joug de la crainte, de la sainteté. Car les ennemis nous massacrent dans l'instant et la mort par l'épée est la plus facile des quatre modalités de la peine de mort¹⁴. Nous serons en vie et nos âmes se perpétueront à tout jamais dans le jardin d'Eden en jouissant de la grande vision béatifique¹⁵. Ils dirent avec un cœur entier et une âme consentante: Tout considéré, nous n'avons pas à mettre en question la mesure du Saint béni-soit-Il, que son Nom soit béni, qui nous a donné sa Torah et nous a prescrit de nous laisser tuer et massacrer en vue de la sanctification de son Nom. Heureux sommes-nous si nous accomplissons sa volonté et heureux chacun qui se trouve tué et étranglé, qui meurt pour l'unité de son Nom. Il sera l'hôte du monde à venir. Il résidera en compagnie des justes, de R. Aqiba et de ses semblables les fondements du monde qui ont été tués en raison de son Nom...¹⁶.

Le martyr se trouve également décrit comme un acte sacrificiel:

«Ne tardons pas davantage car déjà nos ennemis surviennent, allons et sacrifions-nous comme sacrifice, *qôrbân*, devant Dieu et que chacun qui possède un couteau l'examine afin de vérifier qu'il n'est pas ébrêché, qu'il puisse nous sacrifier pour la sanctification de l'Unique qui est la vie des mondes, *al qiddûsh ha-Yahid Hayye ha-Olamim*». Au-delà de la crainte, il est affirmé ensuite que «c'est par amour qu'ils prirent sur eux le jugement céleste».

Après avoir décrit comment les Juifs se donnèrent la mort, femmes et enfants inclus, le chroniqueur ajoute à l'évocation de R. Aqiba et de ses compagnons, le rappel de la ligature d'Isaac en insistant sur la dénégation de la religion dominante:

«Ils s'écrièrent à forte voix: que notre Dieu considère et voie ce que nous accomplissons pour la sanctification de Ton grand nom sans t'échanger contre le pendu, le crucifié, le Nazaréen, honni, abominable et son établi abhorré, le bâtard né dans l'impureté! Et les fils chéris de Sion, les enfants de Mayence furent éprouvés dix fois comme Abraham notre père et comme Hanania, Michael et Azariah puis ils ligotèrent leurs fils comme Abraham avait lié Isaac son fils et placèrent sur eux le joug de la crainte des cieux, du roi placé au-dessus des tous les rois des rois, du Saint-Béni-soit-Il avec un âme consentante. Et ils ne consentirent pas à renier et à échanger la crainte de notre roi contre celle du Nazaréen...¹⁷».

Le chroniqueur rapporte plusieurs *exempla* comme celui d'un notable nommé Mar David le trésorier, qui fit mine d'écouter les adjurations d'un prêtre qui le pressait de se convertir et convia les croisés et les bourgeois à se rassembler autour de sa demeure pour l'annonce de sa conversion:

«Lorsque ce juste et craignant Dieu les aperçut, il les interpella et leur dit: vous vous prostituez pour un dieu qui est un bâtard et vous croyez en un pendu, alors que moi je crois dans le Dieu qui est la vie des mondes, dont la gloire réside dans les cieux élevés. C'est en Lui que je me confie jusqu'en ce jour et c'est pour Lui que j'agirai jusqu'à la sortie de mon âme. Je sais en vérité que si vous me tuez, mon âme reposera dans le jardin d'Eden dans la lumière de la vie alors que vous descendrez dans la tombe comme lieu perpétuel et serez jugés dans la géhenne dans l'ordure bouillante avec votre dieu, qui est le fils de l'adultère¹⁸».

On voit d'après ce discours placé par le chroniqueur dans la bouche d'un martyr, jusqu'à quel degré de haine, les humiliations et les persécutions engendrées par le christianisme entraînent le Juif à l'égard du monde chrétien et de ses valeurs. Le martyr n'est pas seulement consentement à la volonté de Dieu mais prend un

caractère de défi. Il est le moyen de proclamer haut et fort l'inanité des croyances de la religion rivale.

La lecture du *Sefer Hasidim* composé plus d'un siècle après les événements de la première croisade indique combien ce traumatisme marqua d'une manière définitive la judaïcité des juifs ashkenaz. Le *qiddush ha-shem* y est présenté comme une obligation qu'il convient d'avoir constamment présente à l'esprit:

«Il est écrit (Lev. 22, 32): 'afin que je sois sanctifié au milieu des enfants d'Israël.' On tire de là qu'il doivent se laisser tuer pour la sanctification du Nom, ainsi qu'il est dit (Ps. 44, 2): 'Mais pour Toi, nous subissons chaque jour la mort'¹⁹».

Il y a aussi dans l'ouvrage toutes sortes de discussions casuistiques pour établir dans quel cas il est licite pour un Juif de revêtir des habits de non-juifs ou pour une femme de revêtir des habits d'homme pour échapper au danger; dans tous les cas, on interdit de se revêtir d'habits ecclésiastiques ou de porter la croix²⁰. On rappelle qu'il ne convient jamais de livrer une personne aux persécuteurs pour obtenir la vie sauve pour le reste du groupe²¹. On lit également dans le *Sefer Hasidim* des réflexions qui justifient Dieu en essayant de montrer que le comportement des ennemis a été précédé d'un comportement indigne des juifs²². Mais on n'y prône nulle part ce qui aurait pu facilement dévier en un activisme de l'auto-immolation.

Un autre passage qui ne manque pas d'intérêt soulève le problème du rapport des Juifs à l'argent. Il est raconté que l'évêque de Mayence dit aux croisés que les Juifs devaient être massacrés s'ils refusaient le baptême mais qu'ils ne devaient pas toucher à l'argent des Juifs. C'est le contraire qui se produisit. Les Juifs barricadèrent leurs maisons et jetèrent leur argent et tout ce qu'ils possédaient par la fenêtre. Pendant que les croisés étaient occupés à s'emparer du butin, beaucoup de Juifs réussirent à fuir en se réfugiant chez des bourgeois. L'évêque en fut informé et dit aux croisés de ne pas toucher aux Juifs. Les croisés lui demandèrent pourquoi il avait changé d'avis. L'évêque leur rétorqua: tant que les Juifs avaient leur argent avec eux, il leur eût été pénible de perdre tant de richesses et ils se convertiraient pour rester en vie. Mais à présent qu'ils n'ont plus rien, il se laisseront tuer plutôt que de se convertir. En outre, si vous les aviez massacrés tout de suite au lieu de les dépouiller, vous les auriez tous trouvés; il aurait suffi que quelqu'un se convertissent pour que les autres fassent pareil. Mais pendant que vous étiez occupé à piller, les jeunes, les audacieux, les jeunes filles se sont enfuis et il ne reste que les vieilles femmes, les vieillards et les notables. Eux préféreraient certainement se laisser tuer...²³.

On voit que les plus lucides parmi les chrétiens avaient conscience que contrairement aux stéréotypes déjà bien répandus dans le monde médiéval concernant le rapport du Juif à l'argent, celui-ci passait au second plan lorsque le Juif ressentait que l'essentiel de ses valeurs religieuses se trouvait mis en question. Mais peut-être le plus extraordinaire dans leur comportement «contre-nature» réside-t-il dans ces suicides collectifs où il entraînaient leurs enfants dans la mort pour être certains qu'ils ne seraient pas convertis au christianisme. Ce fut une conduite unique qui ne se renouvela

pas lors des persécutions que subirent les Juifs plus tard. Quoiqu'ils surent également affronter le martyre sur les bûchers de l'Inquisition en Espagne et au Portugal et lors des massacres de Chmielnicki en Pologne entre 1648 et 1656 (plus de 100.000 victimes), on ne rencontra plus par la suite ces manifestations de défi à l'égard des symboles et des croyances du christianisme, ni ces actes de suicide collectif que l'on avait connus en Rhénanie²⁴.

Peut-être ce comportement singulier n'a-t-il été rendu possible que par l'ensemble de la conception du monde et l'éthique austère des piétistes juifs de Rhénanie pour lesquels la totalité de l'existence se présente comme une succession d'épreuves que l'homme est appelé à surmonter afin d'obtenir son salut dans le monde à venir. Replacé dans ce cadre, le martyre ne représente que le point culminant d'une vue où l'homme est constamment incité à lutter contre ses penchants et sa nature²⁵. Si l'on se remémore le vocabulaire utilisé par les chroniqueurs, on constate qu'y surgissent des vocables qui sont des termes clés de cette éthique hassidique. Ainsi le terme de *Din Shamayim*, qui désigne chez le piétiste quelque chose qui va au-delà de ce qui est requis par la stricte *halakha*. De même est apparue la formule «remplir la volonté du Créateur» qui apparaît comme la finalité globale du comportement du *Hasiđ*²⁶. Enfin comment ne pas évoquer la dénotation fortement mystique du terme *debequet*, de l'adhésion à un Dieu qui est défini comme la vie des mondes, adhésion qu'accomplit le martyr en consentant à la mort?

La signification du martyre juif à l'époque des croisades s'éclaire donc d'abord à partir du modèle antique tel qu'il s'élabore dans les textes rabbiniques. Mais ce qui est radicalement nouveau c'est que la contestation judéo-chrétienne s'y donne à lire dans une sorte de raptus rarement égalé et que ce nouveau type de martyre surgit dans le contexte théologique et moral du piétisme juif de Rhénanie, qui lui fournit ses traits spécifiques.

NOTES

¹ Cf. 2 Maccabées 6.18-31 pour Eléazar et 7,1-42 pour la mère et ses sept fils. Voir également 4 Maccabées, 4-12.

² *Mekhilta*, Mascata de -ba-Hodesh, Yitro 6. A propos de l'idée de martyre à l'époque des rabbins de la *Mishnah*, on peut se référer à l'article de S. Safraï, «Qiddush ha-Shem be-Tōratam shel ha-Tana'im», *ZION* (44), 1979, pp. 28-42.

³ Lb. *Sanhedrin* 110 b.

⁴ Cf. Safraï supra-tié (b. 2) pp. 32-34.

⁵ Idem pp. 36-37.

⁶ Lb. *Sanhedrin* 74 a, t.j. *Sanhedrin* 21 b: *Shebi' ū iv 35 a*.

⁷ idem. Cf. *Sifra sur Aharey Mōt* § 13: 'Qu'il vive par elles' (Lev. 18,5) et non qu'il meure par

elles! R. Yishmaël enseigne: d'où dis-tu que si on lui dit entre quatre murs: commets un acte d'idôlatrie et tu ne seras pas tué, qu'il transgresse et ne meurt point? De ce qu'il est écrit: Qu'il vive par elles, et non qu'il meure par elles. Je pourrais penser que même en public on les écouterait, c'est pourquoi il est enseigné: "Vous ne profanerez pas le nom de ma sainteté".

⁸ La question reste ouverte de savoir si les Juifs d'Allemagne avaient ou non connaissance du *Yossipon*. Fg. là-dessus: M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe le juif de Rome*, Paris 1989, pp. 269-273.

⁹ Les chroniques juives des croisades ont d'abord été publiées par Neubauer et Stern, *Hebräische Berichte ueber die Judenverfolgung wæhrend der Kreussuge*, Berlin, 1892 et A.M. Haberman, *Sefer Gesèrot Ashkenar we-Tsarefat*, Tel-Aviv 1946. Pour le *Sefer Hasidim*, I.G. Marcus a publié une édition fac-similé du manuscrit de Parme H 3280 dans la collection 'Sources et Recherches' (vol. 66-67) du Centre DINUR, Jérusalem 1985. En français, on dispose de l'anthologie présentée et publiée par E. Gourevitch: «*Jehudah ben Chemuel le Hassid Sefer Hassidim. Le guide des hassidim.*», Paris, éditions du Cerf, 1988. On consultera également. S.W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie Sociale et Religion*, vol: IV, Paris 1961, pp. 100-1».

¹⁰ Chronique de Salomon bar Simson (éd. Neubauer et Stern) p. 3.

¹¹ idem. la même idée figure aussi chez Eliezer ben Nathan.

¹² idem p. 4

¹³ ebidem p. 9 et p. 3.

¹⁴ Allusion aux quatre peines de mort prévues par la législation rabbinique. Cf. *Mishnah Sanhedrin*, VII, 1.

¹⁵ Nous avons rendu par "vision béatifique" le terme hébreu '*aspuqlaria me ira*' qui signifie littéralement 'pierre spéculaire transparente' et qui s'oppose dans le lexique rabbinique à 'pierre spéculaire non transparente' '*aspuqlaria tô me ira*'. La pierre spéculaire transparente connote chez les rabbins le degré de prophétie accordé à Moïse par rapport à la vision accordée aux autres prophètes, désignée comme vision spéculaire non transparente. Cf. t.b. *Yebamôt* 49 b et *Levitique Rabba* I, 14.

¹⁶ Salomon bar Simpson p. 10.

¹⁷ idem p. 11. Le chroniqueur précise à cet endroit qu'en ce jour il n'y eut pas une unique '*Aqedah* comme pour Abraham mais que mille cent *Aqedôt* eurent lieu effectivement.

¹⁸ ibidem p. 14.

¹⁹ *Sefer Hasidim*, (Ms. de Parme) §2. Cf. § 13, § 18, §19.

²⁰ idem 6 202-207.

²¹ ibidem § 251-253.

²² *Sefer Hasidim*, §224, §224-231, §233.

²³ § 662.

²⁴ Concernant la différence dans les attitudes des martyrs juifs aux différentes époques, on peut se reporter à l'article de J. Katz, «Entre 1096 et 1648» (hébreu) in *Volume en l'honneur du Jubilé d'I. BAER*, Jérusalem 1960 pp. 320-337.

²⁵ Cf. J. Dan, «Le problème du martyr dans la doctrine spéculative du mouvement piétiste allemand» (hébreu) in volume collectif *La guerre sainte et le Martyre dans l'histoire d'Israël et celle des Peuples*, Jérusalem 1968, pp. 121-129.

²⁶ Cf. H. Soloveitchik, «Three Themes in the *Sefer Hasidim*», *AJS Review*, 1, 1976, pp. 311-357. Cf. également I.G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, 1981.

LA SHOAH FUT-ELLE UNE «SANCTIFICATION DU NOM»? LA THÉOLOGIE JUIVE FACE À L'INASSIMILABLE (*)

par
Thomas GERGELY

La Shoah fut-elle une «sanctification du Nom», un *Kiddush Hashem* selon l'expression hébraïque¹? Autrement dit, les quelque six millions de Juifs, dont un million et demi d'enfants, qui sont morts *martyrisés*, ont-ils été des *martyrs*? Cette question, toute paradoxale que puisse en paraître la formulation, ne tient pourtant pas du paradoxe. Elle confronte seulement le versant factuel du problème à sa face théologique et revient à se demander si les victimes de la barbarie nazie, morts avilis et meurtris dans les camps, ont péri en *martyrs*, c'est-à-dire *en se sacrifiant* pour donner un sens à leur *martyre*.

La réponse à cette interrogation n'est guère évidente, même si au regard d'une certaine théologie – juive mais chrétienne aussi² – interpréter la fin absurde de ces innombrables victimes comme un sacrifice consenti, assumé en l'honneur de Dieu, permet d'éviter des questionnements déroutants, voire insoutenables.

Car, on l'aura compris, ce que la réflexion sur la non-signification ou la signification de ces morts-là sous-tend n'est autre que le problème de la non-existence ou de l'existence de Dieu avec, dans cette dernière hypothèse, la difficulté de concevoir un Dieu qui aurait permis ou voulu un tel drame. Sans parler, bien sûr, des jugements que, simultanément, Auschwitz conduit à porter, cette fois, sur la nature humaine.

L'histoire juive se caractérise, chacun le sait, par son cortège de persécutions et de massacres. Cette particularité de la condition juive³ a fini par sécréter, au fil des siècles, des modes comportementaux modelés par les réponses utilisées face aux fréquentes situations de grande détresse.

Parmi ces attitudes, on doit compter celles qui, en l'absence de toute possibilité de résistance efficace aux attaques, consistaient à inclure le risque permanent de mort violente au nombre des événements probables de l'existence. C'est pourquoi, Maïmonide, se fondant sur les anciens Docteurs de la Loi, énonce dans son important *Livre de la Connaissance*⁴, les circonstances où un Juif devrait se laisser tuer plutôt que d'enfreindre la Loi, et celles où, au contraire, il aurait l'obligation de transgresser les commandements, afin d'éviter la mort. «[...] Que survienne, écrit Maïmonide, un

païen et qu'il contraigne un Israélite à transgresser, sous peine de perdre la vie, l'un des commandements qu'énonce la Loi. L'Israélite devra consentir à la transgression et ne pas se laisser tuer. Le verset porte en effet: 'Que l'homme exécute (les commandements) afin de vivre par eux.' Le texte ne dit pas 'afin qu'il en meure'. Que si cet homme a préféré mourir plutôt que de commettre une transgression, c'est à lui-même qu'est imputée sa mort. Cette disposition vaut pour tous les commandements de la Loi à l'exclusion des trois interdictions concernant l'idolâtrie, les unions illicites et le meurtre. Mis en demeure de commettre l'un de ces trois crimes ou de périr de la main du païen, l'Israélite devra préférer la mort à la transgression⁵. [...] «Ces principes ne jouent qu'en période normale. Mais s'il s'agit d'un temps de persécution, [...] on préfère la mort à la transgression, même si celle-ci ne doit porter que sur d'autres commandements que ceux concernant l'idolâtrie, les unions illicites et le meurtre, et que l'on subisse la contrainte en présence de dix Israélites ou seul à seul avec le païen. Toute personne qui, ayant la faculté de transgresser pour ne pas se laisser assassiner, a préféré la mort à la transgression, s'est rendue responsable du meurtre perpétré contre elle. Mais celle qui, ayant le devoir de se laisser assassiner plutôt que de commettre une transgression, a subi la mort sans enfreindre la Loi, celle-ci a sanctifié le Nom [...]»⁶. «Toute personne, au contraire, qui, ayant le devoir de se laisser tuer plutôt que de transgresser, a préféré la transgression à la mort, s'est rendue coupable de la profanation du Nom⁷».

Bref, lorsque le danger dépassait l'individu pour menacer le groupe – ce que Maïmonide désignait comme l'époque de persécution – en visant, à travers sa foi, la source de sa cohésion et de sa survie, la règle voulait que l'on eût, par priorité, le souci des principes, cette option dût-elle coûter la vie à certains membres de la communauté, ceux-ci choisissant alors, en martyrs, le don de leur vie pour ce qu'on appelait la «sanctification du Nom de Dieu».

Telle avait été, deux mille ans durant, une des réponses juives principales à la persécution, une réponse relativement efficace puisqu'elle avait permis, par le sacrifice d'un nombre donné d'individus qui s'offraient en véritable *holocauste*, de ne pas transiger sur les principes dont allaient vivre spirituellement et culturellement les générations ultérieures.

Telle a été aussi, pensons-nous, une des raisons, non négligeable, de la *Shoah*, «l'anéantissement»⁸, terme préférable à celui de «Holocauste», ce mot impliquant l'idée d'un sacrifice voulu. Car s'il est vrai que le recours à la «sanctification du Nom» avait, à travers les siècles, préservé les «restes d'Israël», ce moyen ne s'avérait efficace que dans la confrontation à des ennemis ordinaires, tels les Romains qui, soucieux de briser la révolte d'une lointaine province, croyaient y parvenir en étouffant la foi des insurgés; ou encore à l'heure des Torquemada poussés par leur volonté de convertir à tout prix; et de même vis-à-vis des tsars occupés à régler leurs problèmes politiques internes en organisant des pogromes au nom de la sainte foi orthodoxe.

Acceptée en réponse à ces défis, la mort ne suscitait chez les Juifs guère beaucoup d'interrogations sur Dieu, son existence ou ses raisons, ces dernières s'expliquant souvent comme des épreuves envoyées pour éprouver la foi d'Israël.

Rien de comparable à la démarche des persécuteurs «classiques» dans celle des exécutants de la «solution finale», des hommes qui, inaugurant au sein de l'histoire juive, et sans doute mondiale, s'étaient assigné comme but d'anéantir un peuple entier, sans autre *raison* que la *raison* de son existence.

Or, peu de gens, au début en tout cas, connaissaient l'exacte vérité touchant au mortel secret de Wannsee. Les Juifs pas plus que les autres. Si bien que beaucoup d'entre eux crurent qu'à nouveau on exigeait d'eux le tribut usuel, moyennant lequel le reste survivrait. La méprise était fondamentale. Et le recours à la «sanctification du Nom», loin de sauver, se retournait désormais, par un effet pervers, contre ses propres créateurs, les précipitant un peu plus docilement encore dans les gueules d'enfer. Par la même occasion, se posait désormais l'interrogation sur Dieu, puisque leur mort, fût-elle désormais subie et nullement choisie, certains la concevaient toujours comme un sacrifice, une «sanctification du Nom», alors que cette dernière ne sortait plus ses effets, au contraire même.

Naturellement, dans certaines circonstances, des hommes ou des groupes d'hommes ont pu choisir, et, exerçant leur libre-arbitre, préférer, à la survie, l'immolation de leur personne. Ils accomplirent ainsi un véritable «Kiddush Hashem», au sens traditionnel du terme. L'exemple le mieux connu, parmi beaucoup d'autres, est celui du Dr Janus Korczak, le directeur de l'orphelinat du ghetto de Varsovie à qui les nazis avaient cyniquement offert la vie sauve s'il abandonnait ses deux cents petits protégés aux portes des wagons plombés. Korczak refusa et choisit de mourir avec les enfants.

Dans d'autres cas cependant, celui de Juifs très pieux et bien conscients que rien, désormais, ne se déroulerait selon les modèles légués par l'histoire, l'antique «sanctification du Nom» prit une dimension toute nouvelle, à la mesure de l'inédit de la situation.

En effet, durant leur longue histoire, lorsqu'ils étaient menacés, les Juifs se voyaient généralement offrir comme porte de salut le reniement de leur religion. Les victimes de la Shoah se trouvaient privées de cette option. Comme, cependant, l'accomplissement de la «sanctification du Nom» tient, dans la conception juive, de la *mitzvah*, du commandement, beaucoup se sont appliqués à retrouver la possibilité d'un choix, condition nécessaire à l'observance de cette prescription. Ils substituèrent donc à l'option, désormais inexistante, entre la vie et la mort, le choix entre une fin subie dans l'avilissement de l'abjection et celle acceptée dans la dignité de la paix intérieure. Ce fut la possibilité d'adopter, ou non, cette dernière attitude qui constitua, à l'époque du génocide, le nouveau critère de la «sanctification du Nom». Et comme la religion juive impose la récitation de bénédictions appropriées avant la mise en pratique des divers commandements, et que la «sanctification du Nom» tient justement du commandement, les rabbins du temps se sont interrogés sur la bénédiction qu'il convenait de

prononcer en pénétrant dans les lieux d'exécution⁹. Fallait-il dire: «Béni sois-tu Eternel notre Dieu, Roi de l'Univers, qui nous as sanctifié par tes Commandements et nous as ordonné au sujet de la sanctification du Nom»? Ou bien: «... qui nous as ordonné de sanctifier ton Nom»? Les rabbins décidèrent que, compte tenu des circonstances, il convenait de dire: «... et nous as ordonné de sanctifier ton Nom à la face des multitudes». La nuance était significative et renvoyait clairement au refus de se laisser briser l'âme. Naturellement, l'effort d'adaptation dont il s'agissait relevait, on en conviendra, du désespéré. Mais, au témoignage de plus d'un, il permit aux très religieux d'affronter plus sereinement leur sort grâce à l'idée qu'il leur apportait d'avoir au moins choisi une façon de périr en dignité et d'avoir, par cette attitude, rendu hommage à Dieu, dont il «sanctifiaient» ainsi «le Nom». Du même coup, ils retrouvaient, *in extremis*, un certain sens à leur mort.

Mieux: certains comprirent le terrifiant silence de Dieu, à l'heure, justement, de la plus grande détresse, comme l'occasion la plus précieuse de le sanctifier, en acceptant, sans murmurer, sa désespérante absence¹⁰.

Autant pour les hommes de grande foi.

Mais les autres? Ceux qui ne surent, ou ne purent, ou ne voulurent transformer ce silence, et qui y virent seulement la preuve d'un ciel vide? Les uns se révoltèrent, comme les résistants du ghetto de Varsovie; les autres moururent plus désespérés encore que leurs compagnons d'infortune qui espéraient ainsi faire honneur à Dieu.

Quant aux survivants, ils ont attendu quelque vingt années avant de commencer à s'exprimer, tant fut grande la stupeur qui frappa l'univers spirituel juif. C'est d'ailleurs par ce constat de l'absence de Dieu que le débat s'ouvrit, grâce, notamment, à l'Américain Richard Rubenstein, un rabbin devenu athée, aux idées duquel on s'attachera plus loin parce qu'elles figurent au nombre des multiples thèses explicatives de la Shoah qui, depuis vingt-cinq ans, divisent le monde juif.

Ces thèses s'énoncent comme suit: la Shoah serait comparable aux autres désastres de l'histoire juive et ne soulèverait que la question de la théodicée¹¹; la Shoah représenterait le châtement mérité de fautes longuement accumulées¹²; la Shoah correspondrait à un sacrifice expiatoire offert pour les péchés des autres hommes dont les Juifs auraient racheté les fautes par leur mort¹³; la Shoah constituerait une espèce de reproduction du sacrifice d'Isaac, une sorte de démentielle mise à l'épreuve de la foi¹⁴; la Shoah offrirait un exemple de l'«*hester panim*», du «voilement de la Face», métaphore hébraïque désignant le retrait provisoire de Dieu de la scène de l'histoire à des moments où il abandonnerait l'homme à lui-même¹⁵; la Shoah prouverait la «mort de Dieu», car s'il avait existé, il aurait sûrement évité ou empêché le génocide¹⁶; la Shoah marquerait le summum de l'ignominie humaine, mais correspondrait également au prix à payer pour l'exercice du libre-arbitre dont elle serait un horrible accident¹⁷; la Shoah annoncerait un mystère insondable, transcendant l'entendement humain et imposant foi et silence.

Ces quelques éléments d'explication, ultra-schématés et nullement les seuls, permettent de mesurer la complexité du débat qui occupe la théologie juive et donnent à penser que le judaïsme, atteint désormais dans ses certitudes religieuses, ne disposera peut-être jamais de réponse satisfaisante à la dure question du «pourquoi?».

Toutefois, quelques modèles significatifs d'analyse émergent de cet écheveau de tentatives fragmentaires et méritent un examen, dont on découvrira les éléments ci-dessous.

Il faudra attendre 1966 pour trouver, concernant la Shoah, le premier discours juif non conventionnel. On le lira sous la plume du rabbin libéral américain Richard Rubenstein, déjà cité, auteur d'*After Auschwitz*¹⁸, un livre qui fit sensation. Brutalement confronté à l'évidente réalité du mal concrétisé par l'existence des camps d'extermination, Rubenstein tirera de ses réflexions les conséquences les plus radicales. En effet, ignorant les réticences, voire les tabous des autres penseurs, frappés, comme lui, par le caractère inévitable des interrogations liées aux constats issus d'Auschwitz, Rubenstein abordera, sans détours, les questions vraies. Si Dieu doit être conçu comme intervenant dans l'histoire, demandera-t-il, quelle responsabilité porte-t-il après Auschwitz? Aurait-il assigné aux nazis le rôle d'instruments de sa colère¹⁹? Si non, comment a-t-il pu tolérer un tel déchaînement du mal?

Ces interrogations ne sont pas venues à Rubenstein par hasard. Elles résultent de sa rencontre, en 1961, avec le théologien protestant allemand Heinrich Grüber, Doyen de l'Eglise évangélique de Berlin-Est et Ouest. Homme de bien, ce pasteur avait connu les camps pour avoir aidé les Juifs. Mais, à l'heure des bilans théologiques, il soutenait que Hitler avait bien été la «verge de la colère» divine, tant il lui paraissait évident que nulle part ailleurs, la présence de Dieu dans l'histoire ne se manifestait mieux qu'à travers la vie et la destinée du peuple juif²⁰. «Was it God's will that Hitler destroyed the Jews?» demanda Rubenstein. Et Grüber de répondre en citant Psaume 44:22: «Um deinentwillen werden wir getötet den ganzen Tag... for Thy sake are we slaughtered every day...²¹», puis d'ajouter: «At different times, God uses different peoples as His whip against his own people, the Jews, but those whom he uses will be punished far worse than the people of the Lord. You see it today in Berlin²²». Bref, pour Grüber, la responsabilité du génocide reposait sur la transcendance et ses desseins insaisissables, non sur les exécutants du crime. Or, si, théologiquement, la position de Grüber pouvait reposer sur quelque base scripturaire, humainement elle était insoutenable²³. Dès lors, pour Rubenstein, la conclusion s'imposait: «If I believed in God as the omnipotent author of the historical drama and Israel as his chosen People, I had to accept Dean Grüber's conclusion that it was God's will that Hitler committed six million Jews to slaughter. I could not possibly believe in such a God nor could I believe in Israel as the Chosen people of God *after Auschwitz* ²⁴.»

Par conséquent, la seule réponse acceptable aux camps de la mort devait être le rejet, la «mort de Dieu» et la nécessité de reconnaître l'absence de toute direction à notre existence. Nulle providence ne révélerait son action à travers l'Histoire et prétendre

que la Shoah constituerait la sanction de péchés commis par les Juifs s'apparenterait à un véritable blasphème contre l'homme²⁵. D'autant plus que s'il fallait, malgré tout, admettre les vues de Grüber, encore devrait-on alors préciser de quelle catégorie relèverait une faute qui réclamerait six millions de morts en expiation? Poser la question reviendrait à y répondre.

Toutes ces rationalisations religieuses impliquant Dieu, le péché, le châtement et son instrument sont, dit Rubenstein, absurdes et une seule conclusion s'impose: Dieu n'existe pas. Il ne s'est donc jamais conclu d'alliance avec Israël, faute de partenaire là-haut.

Aussi, la leçon ramenée d'Auschwitz et d'ailleurs se résumerait-elle à considérer la vie, en soi, comme la plus grande des valeurs, suffisante sans référence transcendante.

Néanmoins, si Dieu n'existe pas et si l'homme se trouve réduit à ne pouvoir compter que sur son semblable, plus que jamais la communauté religieuse devrait être maintenue parce qu'elle cimente la société. «Nor could we, at this late date, invent a better medium in and through which we could remain so united with our own and past generations» constate Rubenstein²⁶.

Et poussant la logique de sa vision jusqu'au bout, il préconisera enfin la «démithologisation» du judaïsme, c'est-à-dire le maintien de ses cérémonies religieuses, conservées pour leur valeur psychosociale, mais dépouillées de toute référence à une transcendance²⁷.

Telle apparaît, résumée à l'extrême, la position juive athée, issue de la Shoah, formulée par un rabbin, et partagée par nombre de Juifs.

Cependant, on s'en doute, une attitude si radicale appelait inévitablement des tentatives d'aménagement, voir de réfutation. Ce fut la démarche du philosophe juif canadien d'origine allemande, Emil Fackenheim, auteur de *Présence de Dieu dans l'Histoire*, parue en 1970²⁸.

Conciliateur avant tout, Fackenheim s'y appliquait à trouver un moyen terme entre, d'une part, la foi absolue des ultra-pieux, enclins à ne voir dans la Shoah qu'une gigantesque répétition du passé ou l'occasion d'une dantesque «sanctification du Nom», et, d'autre part, le rejet absolu de Dieu, propre aux tenants de Rubenstein. Car, estimait le philosophe, dire «qu'Auschwitz est le châtement des péchés des Juifs [...] c'est calomnier plus d'un million d'enfants innocents pour mal défendre Dieu», mais affirmer, parce que «cette calomnie est inadmissible [que] le Dieu de l'histoire est impossible»²⁹, relève également du contestable.

Refusant la résignation des uns et l'athéisme des autres, il ne restait plus guère à Fackenheim qu'à essayer d'assigner au génocide une place dans l'économie d'une Providence divine.

Pour ce faire, il s'efforcera de prouver que Dieu se trouvait bien là, présent au sein même de la pire des ignominies, quoique nous ne sachions pas pourquoi il avait autorisé, et peut-être même voulu, ce comble de l'horreur.

À cet égard, l'explication de Fackenheim reposera d'abord sur sa vision de l'histoire générale, et juive en particulier. Considérant la succession d'événements qu'impliquait l'histoire des hommes, il y distinguera certains moments exerçant des fonctions spéciales. Ce seront les «expériences fondatrices», opposées aux «événements faisant époque»³⁰.

Les «expériences fondatrices» seraient, d'après Fackenheim, celles qui continueraient à imprimer leur influence, loin au-delà des générations qui en auraient été les témoins. La révélation sinaïtique appartiendrait à cette catégorie-là. Par contre, les «événements faisant époque» ne seraient ni formatifs, ni créateurs. Au contraire même, ils défieraient les «expériences fondatrices» en vérifiant, par leur nouveauté, l'aptitude de ces «expériences» à répondre à des situations jusqu'alors inconnues. Ainsi, l'épisode de l'Inquisition, par exemple, n'aurait été qu'un «événement faisant époque», servant de mise à l'épreuve de la fidélité promise au pied du Sinaï.

La Shoah, elle aussi, compterait parmi ces instants particuliers. Mais où la classer? Parmi les «événements faisant époque» ou les «expériences fondatrices» les plus négatives? Fackenheim la définira comme un «événement», capable pourtant de remettre en cause, et de manière inouïe, l'idée d'une présence de Dieu dans l'histoire du monde.

Ceci dit, la conclusion demeure positive, parce que, selon l'auteur, cet «événement faisant époque» devrait pousser à entendre la nouvelle «expérience fondatrice», celle qui, du sein même de l'horreur, et en raison de celle-ci, imposerait aux hommes, confrontés au mal absolu, de nouveaux commandements. C'est elle qui leur ferait obligation de lutter pour survivre, donc de ne pas céder à l'iniquité; de garder leur foi, donc de ne pas céder au désespoir; de croire en une rédemption, donc de ne pas céder au cynisme; de se souvenir enfin des victimes. Car céder sur un de ces principes, reviendrait déjà à pactiser avec le mal et, a posteriori, lui assurer la victoire. Dieu qui, de la sorte, se ferait entendre au travers de l'expérience de l'horreur, tirerait de cette dernière l'obligation sacrée faite aux hommes de survivre et de persister en raison directe des volontés d'anéantissement qu'il leur faudrait parfois affronter.

Dès lors, la «solution finale», qui visait à supprimer le judaïsme, en établirait, paradoxalement, la légitimité, voire la nécessité.

Fackenheim conserve donc Dieu dans son système et attribue une sorte de fonction «pédagogique» à la Shoah.

Rubenstein d'une part; Fackenheim de l'autre; entre eux, des points de convergence, tel leur refus partagé d'interpréter la Shoah comme le châiment de fautes mystérieuses, mais aussi des conclusions radicalement opposées, puisque le constat

d'Auschwitz conduisait Rubenstein à l'athéisme alors qu'il n'ébranlait guère la foi de Fackenheim.

Au-delà de ces deux systèmes de pensée se situe celui de Eliezer Berkovits, l'auteur d'une analyse plus traditionnelle, parue en 1973, et intitulée *Faith after the Holocaust*³¹.

Philosophe professionnel, Berkovits posait ainsi le problème: la barbarie nazie, disait-il, plaide, il est vrai pour la thèse de l'absence de Dieu et met, simultanément, en évidence la grandeur morale, voire la sainteté de certaines victimes. Que dire, en effet, de gens qui, au bord de leur propre fosse, louaient Dieu d'être les victimes et non les bourreaux? Mais cela, expliquait Berkovits, s'était déjà vu dans l'histoire juive. La Shoah ne serait donc unique qu'en amplitude et non par sa nature, l'interrogation de base demeurant toujours la suivante: la Shoah cadre-t-elle avec la perfection morale et la providence divines?

Pour affronter ces questions, Berkovits rejetait, comme Rubenstein et Fackenheim, l'explication simpliste du juste châtement. Au contraire même: la Shoah lui apparaissait d'abord comme une injustice d'autant plus absolue qu'elle semblait sanctionnée par Dieu en personne. Mais, dans ce cas, comment intégrer cette manifestation flagrante du mal dans le système des plans divins? En recourant, proposait Berkovits, à l'ancienne notion biblique de l'*hester panim*, du «voilement de la Face», voulant que, parfois, Dieu détourne sa face de l'homme, et cela sans causes objectives, comme pourraient être, par exemple, ses péchés³².

Cette conception imagée du problème, traduit, au fond, la volonté de maintenir, à tout prix, l'idée d'une présence divine, malgré ce qui en annonce l'absence. Admettons. Mais alors pourquoi Dieu, en réalité toujours là, deviendrait-il un jour indifférent aux événements qui secouent le monde?

Berkovits répondait en montrant que seule cette retraite de Dieu permettait à l'homme d'être une créature morale. S'absentant de l'Histoire, Dieu octroyait en fait aux hommes leur liberté, y compris celle de choisir entre le bien et le mal. Car s'il fallait que l'humanité fût morale, Dieu ne pouvait pas plus freiner l'homme dans l'exercice du mal que dans celui du bien, même si sa créature risquait d'abuser de sa liberté. Mais le mal devant cependant être endigué, tout se jouait au fond, pensait Berkovits, dans une sorte d'équilibre entre les incompatibles: nécessairement absent pour que l'homme puisse agir, Dieu devait également être présent afin qu'en définitive sa création ne s'annihile pas.

Dès lors, l'effacement libérateur de Dieu dans l'histoire devait donc se comprendre comme le signe de sa présence, et la Shoah ne serait, par conséquent, pas la marque de la «mort de Dieu» mais la signature de son existence, même si cette dernière implique, dans sa relation avec les hommes, ces nécessaires absences qui ouvrent, de manière inéluctable, la porte à l'horreur.

La Shoah ne constituerait en somme, qu'un grave accident dans l'histoire juive, et n'y occuperait nullement la place d'événement culminant.

Rubenstein, Fackenheim, Berkovits; la «sanctification du Nom», «la mort de Dieu», «le nazi agent de Dieu», «l'événement faisant époque», «la Face voilée»: autant d'interprétations de ce qui demeure, malgré les refus des uns et l'adresse théologique des autres, l'expérience capitale du vécu juif moderne, dont les conséquences restent, à ce jour, incalculables. Car la Shoah ne signifie pas seulement la perte, irréparable pour le présent et le futur, de six millions d'hommes ainsi que la destruction de toute une civilisation. Elle représente aussi une expérience traumatique majeure pour les survivants, définitivement ébranlés dans leur système millénaire de référence religieuse et culturelle, puisque leurs questions restent, au sein même de la variété des hypothèses, et justement en raison de leur nombre, sans réponse satisfaisante.

Aussi, la plupart des rescapés, rejetant en général les interprétations considérant le génocide comme une souffrance purificatrice, retiennent surtout, semble-t-il, de l'expérience d'Auschwitz, la leçon de l'apologue suivant. «Les anges, demandait quelqu'un, arrivent-ils en retard? Non, bien sûr, lui répondit-on. Ils ont le devoir sacré d'arriver à l'heure». Et pourtant, depuis Auschwitz, nous savons que c'est faux. Car, en ce temps-là, les anges sont arrivés six millions de fois en retard. D'où nous apprenons que, désormais, ce devoir sacré-là est passé aux hommes. A eux de vouloir être, toujours et partout, à temps. C'est la leçon principale de la Shoah».

NOTES

* Ce texte est, à peu de chose près, la reproduction de l'exposé oral présenté au colloque.

¹ *Kiddush Hashem*: expression hébraïque signifiant littéralement «sanctification du Nom» (de Dieu). Dans la tradition juive, les martyrs étaient dits avoir «sanctifié le Nom».

² On se souviendra de la récente béatification d'Edith Stein, la religieuse catholique allemande d'origine juive, honorée parce que censée s'être sacrifiée. La vérité oblige à rappeler qu'elle fut déportée alors qu'elle se cachait aux Pays-Bas, considérée, malgré elle, par les nazis, comme appartenant au judaïsme qu'elle avait renié. Elle fut gazée en compagnie de sa sœur, comme les millions d'autres.

³ On fait généralement remonter les premières persécutions anti-juives au règne du Séleucide Antiochus IV Epiphanes (175-164), partisan féroce de l'hellénisation de la Judée.

⁴ Maïmonide, *Le Livre de la Connaissance*, traduit de l'hébreu par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, Paris, P.U.F., 1961, pp. 68-76.

⁵ *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁶ *Op. cit.*, p. 70.

⁷ *Ibid.*

⁸ Le terme hébreu *Shoah*, «anéantissement», tend aujourd'hui à supplanter le terme grec «Holocauste» répandu par le monde anglo-saxon, et assez critiquable. Signifiant «complètement brûlé», il désignait les sacrifices, bibliques et autres, où l'on consumait totalement les animaux. S'agissant cependant de sacrifices offerts par les hommes pour apaiser les dieux, on ne voit pas, dans le contexte du génocide, quels prêtres se seraient appliqués à apaiser quel dieu en immolant pour lui six millions de victimes.

⁹ Voir Irving J. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakhah*, New York Ktav, 1976, pp. 61-62.

¹⁰ C'est la théorie du «voilement de la Face», *hester panim* en hébreu, sur laquelle nous nous étendrons plus loin.

¹¹ Mais la Shoah relève d'une démarche nouvelle, puisque l'intention meurtrière dont elle fut l'aboutissement était gratuite et absolue.

¹² Mais quel aurait été le péché des bébés et des petits enfants?

¹³ C'est une vision qui trouve sa source dans Isaië 53, au chapitre dit du «Serviteur souffrant». Telle quelle, elle constitue cependant une image en négatif de la théologie chrétienne du Christ mort pour les péchés des hommes. Ici, le rôle christique est, paradoxalement, endossé par le peuple juif.

¹⁴ Mais avec quel résultat? Si la foi d'Abraham sort renforcée de l'épreuve du (presque) sacrifice de son fils Isaac, celle du peuple juif sort troublée de la Shoah.

¹⁵ *Hester panim*: voir plus loin.

¹⁶ A moins de considérer que Dieu, en dépit des attributs de bonté qu'on lui prête, permet, pour des raisons insaisissables, le summum de l'abomination. Si, toutefois, il est correct de lui prêter cet attribut-là.

¹⁷ Dans ce cas, la perfection de Dieu ne serait nullement en cause. Seuls les bourreaux auraient déshonoré l'homme qui se trouvait en eux.

¹⁸ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis - New York, 1966.

¹⁹ Isaië 10: 5-7: «Ha! l'Assyrie, verge de ma colère! Et le bâton qui est dans leur main, c'est mon indignation. Je l'enverrai contre une nation profane; et je lui donnerai un mandat contre le peuple de ma fureur, pour le butiner et le piller et pour le fouler aux pieds comme la boue des rues.»

²⁰ *After Auschwitz*, p. 54: «In the past the Jews had been smitten by Nebuchadnezzar and other 'rods of god's anger'. Hitler is simply another such rod.»

²¹ *Idem*, p. 53.

²² *Idem*, pp. 54-55.

²³ Tel était également l'avis de la comtesse von Rittenberg, représentante de l'Eglise évangélique à Bonn, qui disait: «Theologically this may be true, but humanely speaking and in any terms that I can understand, I cannot believe that God wanted the Nazis to destroy the Jews.» *After Auschwitz*, p. 53.

²⁴ p. 46.

²⁵ «During the Eichmann trial, Dr. Servatius, the defense counsel, had offered the suggestion that the death of the six millions was part of a 'higher purpose', and in recompense for an earlier and greater crime against God, thereby joining the modern trial in Jerusalem with one held twenty centuries before.» *After Auschwitz*, p. 55.

²⁶ p. 119.

²⁷ pp. 227 et sqq. Ajoutons que Rubenstein, auteur de *L'Imagination religieuse, théologie juive et psychanalyse*, trad. française chez Gallimard, N.R.F., 1971 s'est taillé une sérieuse réputation de psychanalyste.

²⁸ Emil Fackenheim, *La Présence de Dieu dans l'Histoire, Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, New York University, 1970. Trad. française aux éditions Verdier, Paris, 1980.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 70-71. Fackenheim achevait ainsi sa citation: «... un Dieu concerné par Auschwitz, doit avoir décidé Auschwitz, et ce Dieu-là est mort».

³⁰ *Op. cit.*, pp. 35-44.

³¹ Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York, Ktav, 1973.

³² *Op. cit.*, pp. 94 et sqq.

LES MARTYRS CHIITES DANS LE THEATRE DE «TAZIEH».

par
Annette DESTREE-DONCKIER DE DONCEEL

Le théâtre iranien traditionnel¹ se divise en deux genres: la farce, ou *tamacha* (spectacle) et le drame religieux ou *ta'zieh* (déploration). C'est ce dernier genre qui nous permet d'aborder, d'une façon très spécifique et ponctuelle, un aspect de la notion de martyr dans l'Islam. Précisons immédiatement qu'il s'agit de l'Islam chiite d'une part et que le *ta'zieh* en est une des expressions populaires. Nous nous situons donc au niveau d'un Islam simple, presque épidermique, et non dans le domaine de la doctrine chiite.

Le drame religieux persan tire son inspiration de l'épisode le plus dramatique et le plus célèbre de l'histoire de la naissance du chiisme: la tragédie de Kerbela. Rappelons-en rapidement l'essentiel. Dès la mort du prophète, en 632, se posa pour la communauté musulmane naissante, un premier problème de droit constitutionnel. En l'absence d'une indication formelle de la part de Mahomet², ses fidèles se trouvèrent dans l'obligation de régler eux-mêmes la question de sa succession. Deux conceptions s'affrontaient. La première, qui d'ailleurs triompha, prônait le principe de l'élection d'un calife; l'autre voulait que celui-ci fût choisi dans la famille de Mahomet et appuyait la candidature de 'Ali. Le principe de l'élection, soutenue par la majorité des Musulmans, porta successivement sur le trône califal Abu Bakr, 'Umar et 'Uthman.

Ce n'est qu'en 656 que 'Ali accède finalement au pouvoir, mais il se trouve immédiatement contesté par le puissant clan des Umayyades.

Après l'assassinat de 'Ali en 661, les Umayyades s'emparent du pouvoir et les enfants de 'Ali paraissent accepter la situation. Au bout d'une petite vingtaine d'années, cependant, sur l'insistance des habitants de l'Irak peu favorables au pouvoir Umayyade jugé par eux comme trop syrien, un des fils de 'Ali, Husayn, se décide à tenter de reprendre le califat. En 680, il quitte Médine avec une petite troupe d'amis, de fidèles et de parents, et se dirige vers Kufa, sur l'Euphrate.

En route il est arrêté à Kerbela par une armée envoyée par le deuxième calife umayyade, Yazid. Peu soucieux d'engager le combat contre Husayn, petit-fils du

Prophète par sa mère Fatima, les soldats de Yazid tentent tout d'abord de réduire la petite troupe des médinois par la soif et l'empêchent de s'approcher du fleuve. Puis on en vient aux mains et les quatre mille hommes de l'armée umayyade massacrent Husayn, ses enfants et presque tous les hommes de leur suite. Au soir de la bataille septante-deux cadavres jonchent le sol, désormais maudit, de Kerbela; parmi eux douze Alides³.

Seul des fils de Husayn échappera un enfant malade au moment du combat, Zayn ul Abidin, qui assumera, après le drame, la descendance des imams chiites⁴. Les femmes sont emmenées en captivité à Damas.

Telles sont les circonstances qui forment la toile de fond des *ta'zieh*. Ces pièces peuvent être divisées en trois groupes. Tout d'abord les textes qui relatent les événements qui ont précédé le drame de Kerbela et qui évoquent la mort du Prophète, ou celle de 'Ali par exemple, ensuite ceux qui ont trait aux épisodes même de la bataille et au massacre des Alides, et enfin ceux qui racontent les suites immédiates de la tragédie et rapportent notamment le dramatique voyage vers Damas des femmes prisonnières du vainqueur umayyade.

Si on excepte les petites distances chronologiques qui séparent ces trois groupes on est surtout frappé par l'extrême ressemblance de ces textes entre eux et notamment par les longs passages de lamentation qui en constituent comme le signe distinctif. Le vocabulaire, la phrase, l'atmosphère y sont quasi interchangeable.

Pour tenter de préciser l'image du martyr chiite, telle qu'elle apparaît dans le théâtre religieux, il nous a paru intéressant précisément d'interroger le vocabulaire utilisé pour les désigner.

Les exemples qui vont suivre sont tirés d'un drame appartenant au deuxième groupe, c'est à dire celui dont les pièces relatent, au présent, les circonstances même du massacre des Alides. La pièce est intitulée «Le Martyre d'Ali Akbar». Elle a été éditée et traduite par l'Abbé Robert Henry de Genet et publiée à Liège en 1947. Ali Akbar est un des enfants de Husayn. Son rôle dans le drame sera de tenter de s'approcher de l'Euphrate pour rapporter à boire à ses compagnons torturés par la soif. C'est cette tentative qui le mènera au martyre.

Les principaux personnages de la pièce sont d'une part deux des enfants de 'Ali, c'est à dire Husayn et sa sœur Zaynab, et d'autre part deux des enfants de Husayn, Ali Akbar, le héros du drame, et sa sœur Sakina. Tous ces personnages utilisent, dans leur discours, un vocabulaire étendu et précis relatif au dévouement, au sacrifice, au martyre, qui nous permet de mieux comprendre la signification de ce martyre chiite, ses relations à l'Islam et éventuellement les racines qu'il peut avoir dans d'autres religions.

Le titre persan de la pièce est *Shuadat-e Ali Akbar*. *Shuadat* qui désigne donc le martyre est un mot arabe dérivant d'une racine *sh-h-d* qui signifie témoigner, attester,

confesser une foi. On le rapprochera du mot français *martyre* dérivant du grec *martus*, qui précisément signifie également le témoin. La première phrase du drame désigne Husayn comme «le Chef des Martyrs»⁵ et c'est ce mot qui est utilisé également, de façon dramatique, par Husayn pour envoyer son fils au combat:

«Alors je t'enverrai vers l'arène de la haine;
Vers la flèche du *martyre*, je te ferai partir;
Dans le registre des *martyrs* tu figureras, nouvel Isaac;
Comme Abraham je t'enverrai au lieu de l'immolation».⁶

Le sacrifice est généralement désigné par le mot *fida* et celui qui se sacrifie est le *fidai*, c'est à dire celui qui volontairement donne sa vie pour une cause. Cette notion de dévouement est répandue dans l'Islam et on sait que des adeptes de la secte des Ismaéliens, dont certains furent à diverses époques du moyen âge musulman de véritables terroristes, étaient également désignés comme *fidai*. Le mot *fida* peut être en outre utilisé dans l'acception de «rançon». Sakina, sœur d'Ali Akbar, s'adressant à sa tante Zaynab⁷, lui dit:

«Que je sois ta *rançon*, ô Tante, pour l'Amour de Dieu»

et Zaynab de répondre:

«Le cœur de tout le harem est brûlant de soif,
Dans cette terre féconde en malheurs, il y a disette d'eau.
Je m'offre en *sacrifice* pour ta vie; ne perds pas patience
Peut-être Dieu fera-t-il venir de l'eau pour toi».⁷

Le sacrifice peut être aussi désigné par le mot *qurban*⁸.

Dans le même dialogue entre la tante et la nièce:

«Sakina, que ta tante affligée se *sacrifie* pour toi,
Pour tes lèvres desséchées et tes deux yeux en larmes».⁹

et plus loin, s'adressant à Ali Akbar, Zaynab lui dit:

Ali Akbar, que ta tante soit *immolée* pour toi».¹⁰

Il est à noter que pour pouvoir se sacrifier, c'est à dire devenir martyr, Ali Akbar, après avoir reçu le consentement de son père, doit demander la permission des femmes, désignées globalement comme «les gens de la tente». Parmi ces femmes sa tante, sa sœur et sa mère. Celle-ci lui dira, après bien des révoltes:

«Va, que ta mère soit *immolée* pour ta fidélité
Va, que ta mère meure pour toi!
Confie-toi en Dieu, le Grand Justicier,
Va, offre en *sacrifice* ta vie pour ton père».¹¹

À côté de l'intérêt du vocabulaire et des rapprochements que l'on pourrait faire avec le vocabulaire du martyr dans d'autres cultures, il est intéressant de déceler, dans cette manifestation du chiïsme populaire qu'est le *ta'zieh*, ce qui peut-être la motivation du martyr. Pour qui, ou pour quoi le subit-on?

Plusieurs causes peuvent être repérées dans le texte du Martyre d'Ali Akbar: plaire à Dieu, combattre les impies, faire «œuvre pie», assurer son salut, accéder au statut d'intercesseur et même de rédempteur.

C'est ainsi qu'après la mort de son frère, Zaynab pourra dire à Dieu:

«O Dieu, au nom du respect dû à mon frère
Qui en face de moi a donné sa tête *pour te plaire*».¹²

et Sakina elle aussi, après le martyre d'Ali Akbar, pourra faire valoir que c'est pour plaire à Dieu qu'elle a autorisé le sacrifice de son père:

«C'est moi qui ai *accédé à ton bon plaisir*
J'ai vu mon Ali Akbar gisant dans son sang».¹³

Par ailleurs, il nous est suggéré, à plusieurs reprises, que le sacrifice des Alides peut être rapproché de celui des soldats de la guerre sainte. Pour obtenir le consentement de Zaynab, l'imam Husayn avance cet argument:

«O sœur! C'est assez de gémissements!
Sur ce sujet ne t'agite pas davantage!
Retire ta main de mon Akbar
Laisse-le aller à la *guerre contre les impies*».¹⁴

Mais tout d'abord Zaynab refuse:

«Je ne consens pas qu'Akbar affligé
Roule dans le sang par *le glaive des impies*».¹⁵

En corollaire à cette notion de guerre sainte, perçue l'idée que c'est pour Husayn, considéré comme le prototype des hommes pieux, qu'Ali Akbar et les jeunes Alides marcheront au martyre, accomplissant ainsi une bonne œuvre:

«Laisse moi partir, ô tante, c'est pour une œuvre pie».¹⁶

Par le martyre ils assureront leur salut:

«Laisse-le aller à la guerre contre les impies;
Puisqu'au jour de la résurrection il se présentera sans les stigmates du mal».¹⁷

Les notions d'intercession et de rédemption qui apparaissent fréquemment dans notre texte nécessitent un retour, d'une part aux conceptions du chiisme en ce qui concerne le rôle de l'imam et d'autre part aux éventuelles influences du christianisme sur le chiisme naissant.

Pour le chiite, l'imam, c'est à dire le chef spirituel de la communauté issu de la lignée de 'Ali, est le médiateur auprès de Dieu et l'intercesseur en faveur de ses fidèles¹⁸. Le mot utilisé pour désigner l'intercession est *shifa'at* (recommandation, plaidoirie). A côté de l'imam, le simple fidèle chiite peut accéder lui aussi au rôle d'intercesseur, par le martyre, et de même, celui ou celle qui a accepté le martyre d'un être cher peut également devenir intercesseur. C'est ainsi qu'Ali Akbar dit à sa sœur:

Ne te plaît-il pas que, glorieuse dans les rangs de la résurrection,
Tu sois dans le groupe des intercesseurs auprès du Juge». ¹⁹

Fatima, la mère de Husayn, elle aussi pourra intercéder

«Que je sois ta rançon, ô ma mère! Dans les rangs des ressuscités
où ma grand'mère Fatima sera debout, les yeux pleins de larmes
où elle sollicitera Dieu pour les fidèles qui auront péché;
Ce sera au nom du sang injustement versé de son enfant décapité». ²⁰

Et Sakina pourra encore, après la mort de son père, intercéder auprès de Dieu, même pour les musulmans rebelles.

«Au nom de ce martyr qui ressemblait au messager de Dieu ²¹
Pardonne le crime de rébellion à ceux qui furent les fidèles de mon grand-père». ²²

Avant d'aborder le problème de la rédemption par le martyr, idée latente dans tous les *ta'zieh*, il convient d'évoquer brièvement le développement historique de ce genre dramatique. On sait qu'au x^e siècle les émirs Bouides, chiites iraniens très influents à la cour des califes abbassides, avaient introduit dans le calendrier des cérémonies de commémoration du drame de Kerbela. On sait par ailleurs que les voyageurs européens qui visitèrent la Perse régulièrement à partir du xv^e siècle ont décrit, souvent longuement et de manière détaillée, ces mêmes cérémonies. Les récits, bien connus des iranaisants, de Pietro della Valle, de Tavernier, de Chardin, abondent en notations sur les défilés, les sermons, les fanfares, les groupes de flagellants qui célèbrent chaque année l'anniversaire de la mort de Husayn et des siens. Cependant il n'est jamais fait état d'éventuelles représentations théâtrales et il faudra en fait attendre la fin du xviii^e siècle pour que W. Franklin fasse allusion à «une pantomime» ²³ dont le sujet rejoint le «cycle de Kerbela» et finalement c'est Gobineau qui, le premier, décrira les *ta'zieh* dans son livre *Les religions et les philosophies de l'Asie Centrale*.

Il semble donc qu'il faille admettre que si des célébrations du martyr de Husayn et de sa famille existaient, ou avaient existé de longue date en Irak et en Iran, l'adjonction à ces fêtes de représentations théâtrales soit relativement récente.

Son origine peut sans doute remonter aux lectures édifiantes et aux sermons prononcés par les prédicateurs de la cour des Safavides (xv^e-xviii^e siècles) dans ces funèbres occasions. Les thèmes des actuels *ta'zieh* faisaient en effet, dès le xv^e siècle, l'objet de longues élégies de circonstance et il est possible, comme le suggère Auguste Briceux, qu'avec le temps «ces plaintes se soient transformées en chants alternés, en dialogues, enfin en une véritable action dramatique». ²⁴

Quoi qu'il en soit, au xix^e siècle, les *ta'zieh* sont définitivement entrés dans la vie culturelle et religieuse des Iraniens. Ces représentations, dont certaines sont luxueuses et spectaculaires et d'autres simples et très populaires, constituent indiscutablement un événement social et religieux. La date de l'anniversaire de Kerbela, au mois de Muharram, étant tributaire du calendrier lunaire musulman, les représentations peuvent se donner en hiver et nécessiter une salle ou un abri contre les intempéries.

Quand c'est à la bonne saison, elles se font en plein air, dans la rue ou sur une place publique. Offrir un spectacle de *tā'zieh* aux pauvres et aux déshérités est méritoire et y assister ne constitue nullement «un amusement d'oisif, un délassement, ... mais c'est pour un Persan un acte sérieux, une œuvre pie, l'accomplissement d'un devoir patriotique». ²⁵

Certains auteurs ont suggéré que la transformation de l'élégie en drame s'est faite sous l'influence de l'Occident chrétien. C'est possible puisque précisément cette influence s'est exercée de façon particulièrement efficace à partir de la fin du xv^e siècle et l'on nous permettra d'avancer l'hypothèse que c'est de la même manière qu'a pu s'introduire, dans les *tā'zieh*, l'idée de la rédemption par le martyr.

Cette notion, en effet, paraît limitée dans l'Islam au chiisme populaire et les spécialistes de l'histoire musulmane s'accordent à affirmer qu'elle est absente de la doctrine, tant sunnite que chiite ²⁶.

Voyons sous quelle forme elle apparaît dans «Le martyr d'Ali Akbar». Husayn:

«Mon Ali Akbar s'en va vers les infidèles
Oh, Majesté divine, sois mon témoin.
Que c'est pour les sectateurs du Prophète, o dispensateur des grâces,
Je veux mon Ali Akbar martyrisé,
Je veux qu'il soit tué par le glaive sinistre de Yacid,
Pour que les péchés des fidèles de mon père soient pardonnés
J'ai accepté que mon fils s'embourbe dans le sang.
De douleur brûlent mon cœur et mon âme, élevés cependant dans la souffrance.
Qu'Ali Akbar soit sacrifié pour les fidèles de mon grand-père.» ²⁷

Ali Akbar à son tour évoque l'espoir qu'«en souvenir du moment où (Husayn) nageait dans son sang, (Dieu) pardonne les péchés des Amis de (son) grand-père». ²⁸

Nous pensons que l'approfondissement de cette notion de rédemption telle qu'elle apparaît dans le drame populaire persan et la comparaison avec son image dans d'autres religions – nous pensons par exemple au christianisme nestorien – serait un sujet de recherches fécond et passionnant.

Il va sans dire qu'une telle recherche dépasse largement le cadre du présent travail qui n'avait pour but que de mettre en lumière un aspect particulier du chiisme au travers de ce qui est peut-être sa plus éloquente expression populaire: le *tā'zieh*.

NOTES

¹ Pour des informations complémentaires sur le théâtre persan en général, voir A. Chodzko, *Théâtre Persan*, Paris, 1878.

² Pour les chiïtes toutefois, Mahomet aurait désigné 'Ali, son cousin et son gendre, pour lui succéder et cette désignation est d'ailleurs évoquée dans certaines pièces de *ta'zieh*. Voir Ch. Virroleaud, *Le théâtre persan*, Paris 1950, p. 21 et sqq.

³ Sur Husayn et le massacre de Kerbela, voir *Encyclopédie de l'Islam*, sub verbo Husayn b. 'Ali b. Abi Talib.

⁴ Sur les imams chiïtes, voir D. et J. Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique*, Paris; 1968, p. 174 et sqq.

⁵ R. Henry de Generet, *Le Martyre d'Ali Akbar*, Liège, 1947, p. 26.

⁶ On notera ici que R. Henry de Generet en traduisant *op. cit.*, p. 46, les mots Zahib Ullah (le sacrifié de Dieu) par Isaac, eût été mieux inspiré de traduire par Ismaïl, puisque pour les Musulmans c'est ce dernier qui aurait été destiné au sacrifice et non son frère Isaac.

⁷ R. Henry de Generet, *op. cit.*, p. 31.

⁸ Racine arabe q-r-b-: se sacrifier, être victime.

⁹ R. Henry de Generet, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107. Il est à noter ici que les impies sont les Ummayyades qui ont rejeté en 656 l'autorité légitime de 'Ali.

¹⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸ *Encyclopédie de l'Islam*, sub verbo Husayn b. 'Ali b. Abi Talib.

¹⁹ R. Henry de Generet, *op. cit.*, p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p. 75.

²¹ Il est constant, dans la tradition chiïte, qu'Ali Akbar ressemblait au Prophète Mahomet.

²² R. Henri de Generet voit dans les rebelles ceux qui ont rejeté l'autorité du calife Yazid, c'est à dire les Alides. Nous pensons qu'une autre interprétation est possible: les rebelles seraient au contraire les Ummayyades qui, les premiers ont contesté et rejeté l'autorité d'un calife légitime, c'est à dire 'Ali.

²³ R. Henry de Generet, *op. cit.*, p. 9.

²⁴ A. Bricteux, *Au Pays du Lion et du Soleil*, Bruxelles, 1908, p. 131.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Encyclopédie de l'Islam*, sub verbo Husayn b. 'Ali b. Abi Talib.

²⁷ R. Henry de Generet, *op. cit.*, p. 83 et 133.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

LE CONCEPT DE MARTYRE ET DE SAINTETE EN ISLAM SUNNITE

par
Robert ANCIAUX

Le martyr

Dans la religion chrétienne, le martyr, selon la définition qu'en donne le Robert, est un individu qui endure des tourments et la mort pour sa religion, sa foi.

En Islam, le terme martyr est rendu par le mot arabe *shahid*.

Ce terme se retrouve dans plusieurs versets parmi lesquels nous pouvons citer à titre d'exemples¹:

Sourate II, verset 137: «Ainsi, nous avons fait de vous (croyants!) une communauté éloignée des extrêmes, pour que vous soyez *témoins* à l'encontre des Hommes et que l'Apôtre soit *témoin* à votre rencontre.»

Sourate III, verset 93: «Dis: O détenteurs de l'Ecriture! pourquoi êtes-vous incroyables en les aya d'Allah, alors qu'Allah est *témoin* de ce que vous faites?»

Sourate XXIV, verset 6: «(En ce qui touche) ceux qui visent leurs épouses (dans leur honneur), sans avoir de *témoins* hormis eux-mêmes, le témoignage de chacun d'eux consistera en une quadruple attestation par Allah, (affirmant que le dénonciateur) est certes parmi les véridiques.»

Sourate XXXIII, 44: «O Prophète! nous t'avons envoyé comme *Témoin* et Annonciateur.»

Sourate L, verset 20: «Que chaque âme vienne avec un conducteur et un *Témoin*.»

Comme on le voit dans les cinq exemples cités, le mot *shahid* a invariablement la signification de témoin. Et, tous les exégètes sont d'accord sur ce point, c'est la notion qu'il recouvre partout où il est représenté dans le Qoran.

Ce n'est que plus tard qu'il acquerra la signification de martyr au sens où nous le trouvons dans la religion chrétienne, vraisemblablement sous l'influence du christianisme, et c'est dans ce sens que le *shahid* est célébré dans les *hadith* (s)

Le martyr, par excellence, est initialement celui qui meurt en participant au *djihâd*, la guerre sainte, la guerre juste, menée dans la voie d'Allah. Le *shahîd* est ici le témoin de l'Islam, qui atteint sa réalisation suprême en tant que musulman, dans la mort pour la défense de sa foi. Sera aussi considéré comme mort au service du *djihâd* celui qui, étant parti en guerre, meurt de maladie ou de manière accidentelle. Pour ceux-ci, les places les plus proches d'Allah sont réservées au paradis où il recevront la récompense de leur abnégation.

Par la suite, le titre de *shahîd* fut aussi reconnu à ceux qui, par leur savoir, éclairaient la *Umma*, ainsi qu'à ceux qui avaient mobilisé leur énergie pour entreprendre le grand *djihâd*, c'est à dire la lutte contre leurs propres passions. Au terme de son extension, le mot finit par recouvrir diverses autres causes de décès, repris dans le *hadîth* qui énonce la quasi totalité des cas recouverts par la notion de martyr: «Les martyrs sont au nombre de cinq: celui qui meurt de la peste, celui qui meurt du choléra, le noyé, celui qui est enseveli sous les décombres et le martyr dans la voie de Dieu.»²

Enfin, pour clore cette liste de catégories de martyrs, il convient de mentionner les femmes mortes au moment de l'accouchement qui méritent elles aussi le titre de martyr dans la mesure où elles sont mortes pour avoir donné à l'*Umma* un nouveau croyant.

Les définitions que donnent ainsi les textes de la notion de martyr font apparaître une différence fondamentale entre la perception originelle qu'en eurent le christianisme et l'Islam.

En effet, dans le premier cas, le martyr est un individu qui s'oppose à la société dans laquelle il s'inscrit, au nom de sa religion. En Islam au contraire, le martyr agit, dès le départ, en accord avec la société dominante à laquelle il appartient, l'*Umma*, pour affirmer la primauté de celle-ci sur tout autre groupe social et travailler à son expansion ou à sa défense.

Personnages exemplaires du groupe social auquel ils appartiennent, nombre de martyrs musulmans, considérés comme des saints, firent l'objet d'un culte populaire, et leurs tombeaux devinrent des lieux de pèlerinage importants.

Le culte des saints martyrs considéré avec une certaine réticence par l'Islam sunnite officiel, est, par contre, parfaitement intégré par l'Islam officiel shî'ite. Mais ceci constitue l'objet d'un autre exposé.

Le saint est, selon la définition qu'en donne le Robert, celui qui mène une vie irréprochable, en tous points conformes aux lois de la morale et de la religion. C'est un individu d'une vie et d'une piété exemplaire.

Dans la religion catholique, c'est plus particulièrement une personne qui est, après sa mort et à la suite d'une canonisation, l'objet, de la part de l'église, d'un culte public et universel en raison de très haut degré de perfection chrétienne qu'elle a atteint durant sa vie.

En Islam, il n'y a ni église, ni prêtrise, ni ordination, encore moins canonisation.

Dans le vocabulaire islamique, saint est traduit par le mot arabe *wali*, qui signifie étymologiquement: voisin, bienfaiteur, protecteur, proche, patron, tuteur... Et c'est bien dans ces divers sens qu'on le retrouve mentionné dans le Qoran, comme nous l'indiquent les versets suivants, particulièrement représentatifs de l'usage qui est fait de ce mot.³

Sourate x, verset 63: «Non! en vérité nulle peur ne pèsera sur les *proches* de Allah et ils ne seront pas attristés».

Sourate xii, verset 102: «Seigneur, tu m'as certes donné (une parcelle) de la souveraineté. Tu m'as enseigné (une partie) de interprétation des énigmes. O créateur des Cieux et de la Terre! Tu est mon *protecteur* en la (vie) immédiate et Dernière. Rappelle-moi, soumis (a Toi), et fais-moi rejoindre les Saints!»⁴

Les injustes sont des *patrons* les uns pour les autres, tandis qu'Allah est le *patron* de ceux qui sont pieux.

Le sens de proche attaché au terme *walid* est encore confirmé par deux hadith(s) cités par Khalil Kochassarly⁵.

Al Tirmidhi (+898), 35 zuhd (renonciation): «Le plus digne de mes *proches* auprès de moi est un croyant dont les possessions sont légères, qui trouve sa joie dans la prière, accomplit parfaitement le service de son seigneur et lui obéit en secret. Il est obscur parmi les hommes et nul ne le montre du doigt.»

Al Tirmidhi, 53 zuhd: «Sachez qu'Allah a des serviteurs qui ne sont ni prophètes, ni martyrs et que les prophètes et les martyrs envient en raison de leur position et de leur proximité de Allah: on disposera pour eux au jour de la résurrection, des chaises de lumière. Leurs visages seront lumière. Ce sont les *proches* de Allah.

Commentant le verset 69 de la sourate iv, où l'on trouve écrit:

«Ceux qui obéissent à Allah et à l'Apôtre, ceux-là sont avec les Prophètes, les justes (*siddig*), les témoins et les saints (*sâlihîn*)⁶, qu'Allah a comblé de bienfaits. Combien ceux-là sont de bons compagnons»

Kochassarly distingue quatre type de *Awliyâ'*:

1. «Les prophètes, sont ceux qui ont reçu l'inspiration plénière de Dieu et qui ont pour mission d'enseigner aux hommes, par l'exemple et le précepte la révélation.»
2. «Les justes sont les personnes dont l'idéal est la sincérité et la vérité et qui sont entièrement vouées au service de la vérité par leur personne, leurs moyens, leurs influencent et tout ce qu'elles possèdent.»
3. «Les martyrs, sont les témoins qui par leurs paroles et leurs actions et même par leur vie témoignent de leur fidélité à Dieu et à leur foi.»

4. «Les gens de bien ce sont les justes qui suivent la voie du bien et qui gardent les autres de la voie du mal.»

A l'examen du texte coranique et des travaux des grands docteurs de la Loi fondateurs d'écoles juridiques, on peut constater qu'à aucun moment le terme *walî* n'est utilisé pour désigner un saint et que le concept lui-même n'est à aucun moment développé. Nulle part, de même, dans leurs écrits, il n'est question d'introduire une quelconque pratique ressemblant à un culte des saints. Tout au plus, est-il fait mention de personnages exemplaires dont la piété est présentée comme un modèle pour les croyants. En ce sens, le concept de *walî* recouvre la première partie de la définition chrétienne du mot saint que nous avons mentionné en début de ce chapitre, à savoir: un individu d'une piété et d'une vertu exemplaires. La deuxième partie de la définition propre au culte catholique, évoquant la canonisation et le culte public rendu au saint par l'église est totalement étrangère à la lettre et à l'esprit de l'Islam sunnite officiel. Muhammad n'avait-il pas interdit le culte des pierres dressées, condamné les superstitions et les pratiques des «associateurs»? Il n'empêche que, devant la pression populaire, les théologiens juristes finirent par tolérer, non sans réticence, le culte des saints, pour ensuite l'intégrer afin de récupérer les foules, à la condition, toutefois, que les *walî* soient toujours considérés comme inférieurs au Prophète, en dignité.

Muhammad, en effet, est pour l'Islam le modèle de l'homme parfait. Il est l'expression ultime de la sainteté. Aussi, l'imitation de sa vie, ses actes, ses attitudes doit être l'idéal de vie suprême pour tout musulman pieux. Car en imitant Muhammad, on imite l'Envoyé de Dieu, celui qui reçut pour mission de transmettre la parole d'Allah.

La vision du saint développée dans la pensée soufi se trouve toute entière exprimée dans le *hadith* où il est dit: «Les saints sont ceux qu'on ne peut voir sans se souvenir de Allah». Ainsi le trait essentiel des *awlîyâ'*, écrit à juste titre Kochassarly, «c'est cette transparence qui fait d'eux des lieux théophaniques privilégiés.»⁷

C'est la même conception que développe le soufi Djurdjanî dans son ouvrage *Tacrîfât* (instructions, définitions), lorsqu'il écrit que «la dénomination de *walî* équivaut à celle de ârif bi'llâh, celui qui possède la connaissance de Dieu par la voie mystique»⁸. En quoi il représente l'opinion de l'ensemble des tendances soufi.

Les origines des saints sont diverses: il peut s'agir indifféremment de personnages exemplaires par leur piété et certaines de leurs actions: ce peuvent être aussi des martyrs ayant sacrifié leur vie pour leur foi; ou de grands mystiques, dont certains furent des fondateurs d'ordres ou de confréries, comme, par exemple: Djelâl ed-Dîn Rûmî Mevlânâ fondateur de l'ordre des mevlevî(s), ou encore Hâdjî Bektâsh fondateur de l'ordre des Bektâshî(s), etc... On peut aussi trouver parmi les saints, des chefs de tribus, des fondateurs de dynastie, des illuminés dont l'incohérence apparaît aux yeux du peuple comme le signe d'une manifestation divine.

Mais quelle que soit son origine, il est communément admis que le saint se distingue du commun des mortels par des vertus particulières: il est ainsi délivré du joug des

passions, il est généreux et charitable, il est puissant intercesseur auprès de Dieu. Mais par dessus tout, dans l'opinion populaire, il est capable de réaliser des miracles (*karamât*); et c'est là ce que le peuple attend tout particulièrement des saints. On croit ainsi que le saint peut se métamorphoser, se transporter dans l'espace, pratiquer la lévitation, lire dans les pensées et être capable de télépathie. C'est un thaumaturge capable de prédire l'avenir mais aussi de contrôler la nature et, grâce à sa *baraka*, (bénédiction) faire tomber la pluie, faire pousser la végétation ou même influencer sur l'issue des batailles.

D'accord sur une définition générale de la sainteté, les soufis ont aussi établi une hiérarchie des saints reprise par l'ensemble des auteurs, avec parfois des variantes qui ne portent toutefois jamais sur des points fondamentaux.

Citons à titre d'exemple la classification type attribuée à al Tirmidhî et selon laquelle il existerait toujours des saints sur terre, mais leurs sainteté n'est pas toujours apparente. Ils sont 4000 sur terre à vivre dans l'ignorance de leur sainteté. 300 saints sont agissants et sont groupés selon une hiérarchie fondée sur leurs mérites spirituels. Cette hiérarchie s'établit en ordre ascendant de la manière suivante: 300 *akhyâr* (les excellents); 40 *abdâl* (les substituts); 7 *abrâr* (les pieux, les dévoués); 4 *awiâd* (les piliers); 3 *nuqabâ'* (les dirigeants); 1 *qutb*, qui est unique (le pôle)⁹. Chaque nuit, les piliers – dont Kochassarly nous dit que par eux Allah partage les 4 directions du monde: l'Orient, l'Occident, le Nord, le Sud¹⁰. – parcourent en pensée l'Univers, et rendent compte au Pôle de l'état du monde.

Dans l'Empire ottoman, il semble ainsi s'être développée une hiérarchie officielle des saints selon la description qu'en fait Mouradjaha d'Ohsson, dans son *Tableau général de l'Empire ottoman*: «Selon les Mahométans, écrit-il, il existe chez les mortels une légion de ces âmes saintes, toujours au nombre de trois cents cinquante six: ils donnent à cet ordre spirituel et céleste, pour ainsi dire, la qualification de *ghaws-alem*, qui signifie refuge du monde; Les bienheureux qui le composent, sont rangés en sept classes; que l'on regarde comme autant de degrés mystérieux de leur béatification. La première est occupée par le chef ou le coryphée de cette légion, distingué sous le nom de *ghaws-azam* ou grand refuge; la seconde par son vezir ou premier ministre sous le titre de *couth*, qui signifie pôle, la troisième est composée de quatre ministres subalternes, *Ewtads*, colonnes; la quatrième de trois bienheureux, *ütschler*; la cinquième de sept, *yediler*; la sixième de quarante, *kırklar*, et la septième du reste de la légion, c'est-à-dire, de trois cents, appelés pour cette raison, *UtschyÜzler*. On croit que les six bienheureux des trois premières classes se trouvent d'une manière invisible au temple de la Mecque, dans les cinq heures canoniques du jour destinées à la prière, *Namaz*, qui est prescrite à tous les peuples Mahométans. Lorsque le *ghaws-azam* ou le coryphée vient à mourir, il a pour successeur le premier ministre *Coub*, qui, à son tour, est remplacé par le plus ancien des quatre *Ewtads*, ce qui opère une promotion générale dans toute la légion: et les vides du septième et dernier ordre se remplissent chaque fois par les âmes les plus pures et les plus dignes d'être incorporées dans cette association céleste...

Les sept classes de cet ordre spirituel dont ils parlent constamment, font allusion aux différents degrés de béatitude que l'islamisme admet dans le paradis.»¹¹

Ces croyances accréditées par les sheykh(s) et les derviches leurs servent, écrit encore d'Ohsson, «de bouclier pour maintenir dans l'esprit de la nation et du gouvernement même leurs instituts...» sont fortement implantées dans la conscience populaire, quoique contraires aux principes de l'islamisme», au point que «toutes les fois que la politique d'un ministre ou la rigidité d'un magistrat a proposé à Constantinople d'abolir ces ordres, le public, favorable à ces anachorètes, n'a élevé qu'une voix pour leur conservation...»¹²

Le caractère officiel de fait de ce culte des saints est par ailleurs clairement attesté, à l'époque de d'Ohsson, par l'attitude des sultans eux-mêmes. «Chaque province, signale cet auteur, chaque ville a, pour ainsi dire, ses saints: on leur rend partout de pieux hommages; on les invoque, on demande leur intercession et leurs secours par des prières presque toujours accompagnées de sacrifices et d'aumônes. Les Sultans eux-mêmes sont très attentifs à remplir ces devoirs de dévotion: à l'époque de leur avènement au trône, et dans toutes les calamités publiques, ou particulières, ils vont visiter les tombeaux de leurs ancêtres, et ceux des principaux Saints dont les cendres reposent à Constantinople. Tous les monarques qui ont commandé en personne leurs armées, ne sortoient jamais de la capitale qu'ils n'eussent solennellement imploré les secours de ces âmes bienheureuses, par des offrandes, des prières, des largesses en faveur des pauvres: ils avoient pour maxime d'en user de même lorsqu'ils passaient dans une ville célèbre par les reliques de quelque Saint.»¹³

Aujourd'hui encore, dans l'ensemble du monde musulman, le culte des saints – y compris celui des marabouts au Maghreb – a gardé une remarquable vitalité, et les efforts entrepris parfois par les théologiens juristes représentant l'Islam officiel, pour en détourner les fidèles, se sont chaque fois soldés par un échec.

Témoin du dynamisme de la ferveur populaire, le culte voué à l'Imâm Shâfi'i, le fondateur de l'une des quatre grandes écoles de droit ayant substitué jusqu'à nos jours, par les Egyptiens: des paysans adressent à l'imâm des requêtes l'implorant de redresser les injustices commises par les juges siégeant dans les tribunaux locaux. Les lettres adressées à l'imâm, placées derrière la grille qui entoure le mausolée, ont été rassemblées, en 1976, par un criminologue du Caire qui en a tiré une publication fascinante.¹⁴

Parmi les suppliques adressées à l'imâm des choses surprenantes comme: «je demande que mon voisin Abbâs soit paralysé de telle sorte qu'il sache que les gens ont quelqu'un pour les défendre». Ou encore cette autre lettre où l'auteur demande à l'imâm une amélioration de sa condition sociale: «Je suis le gagne-pain d'une famille nombreuse aux besoins de laquelle je ne peux subvenir en raison d'une insuffisance de moyens. J'ai écrit – O imâm mon maître – au directeur de la fabrique d'Etat, lui expliquant ma situation, mais il ne m'a accordé aucune attention. Alors j'espère que

tu t'intéresseras à mon cas et que tu feras en sorte que j'obtienne un travail dans l'une des fabriques d'Etat et que je puisse vivre en assurant le pain de mes enfants. Je n'ai personne à qui m'adresser si ce n'est toi. Alors aide-moi pour l'amour du grand-père des croyants, Muhammad, et pour l'amour du Qoran! »¹⁵

En ce qui me concerne j'ai pu vérifier lors de mes travaux sur le terrain en Turquie l'intensité du culte dont les saints faisaient l'objet non seulement dans les villages, mais aussi parmi le petit peuple des villes. Ainsi le mausolée de Mevlânâ est-il régulièrement visité par des fidèles qui lui demandent soit d'écarter la maladie qui décime leurs troupeaux, soit de les favoriser dans la conclusion d'une affaire, soit encore de faire tomber la maladie sur un voisin accusé des pires turpitudes; certains couples ne pouvant avoir d'enfant venaient supplier le saint de réaliser un miracle et de leur donner enfin l'enfant qu'ils n'avaient pu avoir jusque-là.

Autre signe de religiosité populaire encore; dans tous les villages que j'ai visités, les paysans entretenaient un derviche, dont la présence devait leur assurer la baraka et amener la prospérité.

S'il y a une conclusion à tirer de cette brève incursion dans le culte des saints en islam sunnite, c'est que, quelles que soient les dispositions doctrinales en la matière, la pression populaire en faveur de telles pratiques finit invariablement par l'emporter sur les dispositions des représentants de la religion officielle qui finissent par avaliser des pratiques hétérodoxes dans l'espoir de récupérer une clientèle déjà fort éloignée, par la nature des choses, de leurs préoccupations essentielles.

NOTES

¹ Les versets cités sont repris de la traduction du Coran, de Régis Blachère, éd. G. P. Maisonneuve, Paris, 1957.

² El Bokhari, *L'authentique tradition musulmane*, traduit par Georges-Henri Bousquet, Paris, Fasquelle, 1964.

³ Le Qoran, traduit de l'arabe par Régis Blachère, op. cit.

⁴ Ici, c'est le mot *sâlih* que traduit le terme saint de la traduction française. Toutefois, hors le Qoran, dans la terminologie musulmane utilisée par les divers commentateurs, ce sera le mot *wâlid* qui sera exclusivement utilisé pour désigner le concept de saint.

⁵ Kochassarly, Khalil, *La sainteté en Islam et en christianisme*, Publications du Centre El Kalima, Bruxelles, pp. 50-51.

⁶ Blachère traduit *sâlihîn* par saints, tandis que Kochassarly traduit ce mot par: gens de bien. Le dictionnaire Hans Wehr donne de ce mot les traductions suivantes: bon, droit, substantiel, vertueux, pieux, approprié.

⁷ Kochassarly, Khalil, op. cit., p. 53.

⁸ s.v. *walî*, E. I. (1), Brill, Leiden, pp. 1168-1169.

⁹ E. I. 1, idem.

¹⁰ Kochassarly, Khalil, op. cit., p. 59.

¹¹ d'Ohsson, Mouradjaha, *Tableau général de l'Empire ottoman*, Paris 1788, vol. 1, pp. 315-317.

¹² idem, p. 317.

¹³ idem, pp. 308-309.

¹⁴ Sayyid al Aweis, *Letters to the Imam El Shafei*, le Caire, 1967.

¹⁵ Cité par Malise Ruthven, dans *Islam in the World*, Pelican Books, London, 1988, pp. 142-143.

TABLE DES MATIERES

Introduction	
par Jacques Marx	7
Sainteté païenne	
par Robert Joly	11
Un modèle de sainteté à la fin du iv ^e siècle: la virginité dans l'œuvre de saint Ambroise	
par Hervé Savon	21
Les saints stylites du v ^e au x ^e siècle. Permanence et évolution d'un type de sainteté	
par Jean-Marie Sansterre	33
Reliques et reliquaires, sources de l'histoire du Moyen Age	
par Alain Dierkens	47
La sainteté du laïc dans l'occident médiéval: naissance et évolution d'un modèle hagiographique (xii ^e - début xiii ^e siècle)	
par André Vauchez	57
Les martyrologes protestants de la Réforme. Instruments de propagande ou documents de témoignage?	
par Hugh R. Boudin	67
Mutations de la notion de martyr au xvii ^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines	
par Jacques Le Brun	77
Mythe et réalités de l'érémisme au xviii ^e siècle: les ermites des Pays-Bas autrichiens et leur suppression par Joseph II en 1783	
par Bruno Bernard	91
Canonisation. Procédure canonique	
par Raphaël Collinet	107
Le martyr juif à l'époque de la première Croisade et chez les piétistes juifs d'Allemagne	
par Roland Goetschel	123
La Shoah fut-elle une «sanctification du nom»? La théologie juive face à l'inassimilable	
par Thomas Gergely	131
Les martyrs chiïtes dans le théâtre de «Tazieh»	
par Annette Destrée-Donckier de Donceel	143
Le concept de martyr et de sainteté en Islam sunnite	
par Robert Anciaux	151

Table des matières

Introduction, par Jacques Marx

Sainteté païenne, par Robert Joly

Un modèle de sainteté à la fin du IV^e siècle: la virginité dans l'œuvre de saint Ambroise, par Hervé Savon

Les saints stylites du V^e au XI^e siècle. Permanence et évolution d'un type de sainteté, par Jean-Marie Sansterre

Reliques et reliquaires, sources de l'histoire du Moyen Age, par Alain Dierkens

La sainteté du laïc dans l'occident médiéval: naissance et évolution d'un modèle hagiographique (XII^e - début XIII^e siècle), par André Vauchez

Les martyrologes protestants de la Réforme. Instruments de propagande ou documents de témoignage, par H.R. Boudin

Mutations de la notion de martyr au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines, par Jacques Le Brun

Mythe et réalités de l'érmitisme au XVIII^e siècle: les ermites des Pays-Bas autrichiens et leur suppression par Joseph II en 1783, par Bruno Bernard

Canonisation. Procédure canonique, par Raphaël Collinet

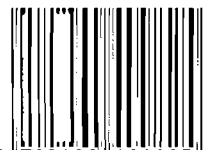
Le martyr juif à l'époque de la première Croisade et chez les piétistes juifs d'Allemagne, par Roland Goetschel

La Shoah fut-elle une «sanctification du nom»? La théologie juive face à l'inassimilable, par Thomas Gergely

Les martyrs chiites dans le théâtre de «Tazieh», par Annette Destrée - Donckier de Donceel

Le concept de martyr et de sainteté en Islam sunnite, par Robert Anciaux

ISBN 2-8004-0982-7



9 782800 409825

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. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

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.