

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MARX Jacques, éd., "Propagande et contre-propagande religieuses" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 17, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987.

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

Elle 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

Publiés avec le concours du Ministère de l'Education Nationale
17/1987

PROPAGANDE ET CONTRE-PROPAGANDE RELIGIEUSES



**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**

**PROPAGANDE ET
CONTRE-PROPAGANDE RELIGIEUSES**

Edités par Jacques Marx

17/1987

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

15. D'Erasmus à Campanella.
Textes de Roland Crahay,
éd. Jacques Marx, 1985

16. Athéisme et Agnosticisme
éd. Jacques Marx, 1987

© 1987 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0940-1
D/1987/0171/19

Imprimé en Belgique

A l'initiative du Professeur Hervé SAVON, l'I.E.R.L. a organisé les 14 et 15 mai 1987 un Colloque international consacré à la *Propagande et contre-propagande religieuses*.

La nécessité d'une telle rencontre était apparue compte tenu du fait qu'à l'exception du symposium organisé en 1981 par l'Ecole Française de Rome sur le thème *Faire croire* (rencontre d'ailleurs très spécialisée portant sur la période du XIIe au XVe siècle), nous manquions d'un point de référence sur cette problématique à la fois diverse et exceptionnellement riche.

Au cours de la première journée, du jeudi 14 mai 1987, les participants eurent l'occasion d'écouter M. MELEZE - MODRZEJEWSKI (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris) développer le thème de la propagande alexandrine et de la contre-propagande rabbinique, au IIe siècle de notre ère, à l'apogée de la *pax romana*. M. Hervé SAVON, Professeur à l'Institut et au Collège de France, devait ensuite traiter la théorie de la mission dans le christianisme des premiers siècles, dans le cadre du kérygme. M. Jean-Marie SANSTERRE (ULB) évoqua ensuite quelques aspects de la propagande monastique dans l'Antiquité tardive. Après avoir écouté M. Alain DIERKENS (ULB) évoquer la typologie des missions carolingiennes, et M. André VAUCHEZ (Université de Paris X- Nanterre) traiter le cas de la *Vie de Marie d'Oignies* par Jacques de VITRY (1215), le public eut l'occasion d'assister, autour de la projection du film *Monsieur Tout Blanc* de Stéphan LEJEUNE, à une table-ronde, avec la participation du réalisateur, de M. l'abbé Armand PIRARD, correspondant de la RTBF, de M. Georges VAN HOUT (*La Pensée et les Hommes*) et de M. Philippe DENIS (*Journal Le Soir*).

La matinée du vendredi 15 mai fut consacrée aux exposés de Mme Elisabeth LABROUSSE (CNRS) sur les *Pastorales* de Pierre JURIEU (1686-1689), de M. Jacques MARX (ULB) sur les "catéchismes philosophiques" du XVIIIe siècle, et de M. Jean PIROTTE (UCL) sur l'accueil ou le refus du christianisme dans les missions catholiques, du XIXe au XXe siècle. L'après-midi, on écouta les exposés de Mme Anne MORELLI (ULB) sur la propagande antireligieuse et l'anticléricalisme dans la presse libérale du XIXe siècle, et de M. Jacques GADILLE (Université Lyon III) sur le christianisme post-missionnaire. M. Jean-Louis TRIAUD (Université de Paris VII) devait ensuite nous entretenir du prosélytisme islamique en Afrique Noire, avant de céder la parole à M. Hervé SAVON, qui devait conclure le Colloque.

En raison de la publication du *Livre de la Foi* des évêques de Belgique, le Professeur Robert JOLY (Université de Mons, ULB) devait ensuite prendre la parole et exposer, à propos de cette parution, ses réflexions de militant laïc.

Jacques MARX

TRAJAN ET LES JUIFS : PROPAGANDE ALEXANDRINE ET CONTRE-PROPAGANDE RABBINIQUE

par

Joseph MELEZE-MODRZEJEWSKI

Quelques mots suffiront pour définir le cadre de cet essai (1). Il ressortit au contentieux judéo-païen dans l'Empire romain; dans l'espace, il s'articule autour de l'axe Rome-Alexandrie-Jérusalem, et il se place, dans le temps, au IIe siècle de notre ère, "âge d'or" des Antonins, apogée de la paix romaine et de la domination romaine sur le monde méditerranéen. Celle-ci n'a pas le même sens pour les Grecs que pour les Juifs. Les Grecs s'en accommodent - attitude qui offre un curieux mélange de réalisme et d'utopie : partenaires privilégiés du pouvoir impérial dans les provinces de l'Orient hellénisé, ils s'inclinent devant Rome tout en se proclamant "libres dans leur soumission à César" (2). Les Juifs, au contraire, encouragés par des espoirs messianiques, préfèrent la résistance. Devant l'inégalité des forces en présence, l'âge d'or des Antonins est pour eux celui des grandes catastrophes.

C'est dans ce contexte qu'on voudrait examiner quelques textes en rapport avec une de ces catastrophes : la révolte juive de 115-117 de notre ère qui, à peine un demi-siècle après la destruction du Temple par Titus, marque la fin du judaïsme alexandrin sous le règne de Trajan.

Il ne saurait évidemment être question d'insister ici sur les causes, l'extension, les conséquences de la révolte; tout cela a déjà suscité de nombreuses études, auxquelles le soussigné a par ailleurs apporté sa contribution (3). Ce qui nous intéresse à présent, c'est la confrontation de deux images qui ont, chacune à sa façon, fixé le souvenir de ces événements : une image grecque, plus exactement alexandrine, que nous emprunterons aux "Actes d'Hermaïscos", partie du dossier d'Actes dits des "Martyrs païens d'Alexandrie" (*Acta Alexandrinorum*), sorte de roman historico-politique connu depuis un siècle grâce aux fragments conservés dans les papyrus d'Égypte; puis, une image juive que nous restituons deux passages du Talmud, placés sous l'autorité de deux tannaïm du IIe siècle de notre ère.

L'idée n'est pas absolument inédite. Dans un article paru en 1961, Raphael Loewe attirait déjà l'attention sur une espèce de parallélisme à rebours qui caractérise ces deux images, l'image grecque tendant à faire prévaloir une idée des rapports entre les Juifs et le pouvoir impérial dont l'image juive offre en quelque sorte l'envers (4). Nos propres recherches sur les *Acta Alexandrinorum* nous ont conduit à des résultats qui, rejoignant l'hypothèse de notre confrère britannique, permettent de la nuancer et la préciser sur divers points (5). Il nous a semblé donc que le sujet n'était pas épuisé et qu'il convenait bien au thème de ce Colloque : si "propagande et contre-propagande religieuses" signifie imposer, par le discours, une vision qui procède d'une conviction idéologique plutôt que d'une appréciation objective des faits, nous avons bien ici, dans la contradiction qu'instaurent nos deux images, l'expression d'une "propagande alexandrine" à laquelle s'oppose une "contre-propagande rabbinique".

En guise d'introduction, deux documents qui nous paraissent fournir une bonne illustration du climat politique qui règne d'abord entre l'empereur Trajan et les deux parties en présence : les Alexandrins et les Juifs d'Égypte. Ce sera pour nous une sorte de toile de fond sur laquelle nous pourrons ensuite projeter nos deux images. Cette démarche nous aidera à situer l'imaginaire par rapport à l'histoire dite "officielle".

I. "LE MEILLEUR DES PRINCES"

Nous sommes en octobre 97 de notre ère. Une révolte des prétoriens menace Rome. Des conseillers influents amènent l'empereur Nerva - 65 ans, sans enfant - à s'adjoindre un corégent. Le choix se porte sur l'Espagnol Trajan, né à Italica, en Bétique, quarante-quatre ans plus tôt; il revêt la forme d'une adoption, entachée d'anomalie car l' élu est absent au moment où cet acte (une *adrogatio* sans doute) est accompli. Trois mois plus tard, fin janvier 98, Nerva meurt et Trajan reste seul au pouvoir. Il le conservera pendant près de vingt ans, jusqu'à sa mort le 8 août 117. Sous son règne, l'Empire romain connaîtra sa plus grande extension territoriale, avec une frontière orientale au-delà de l'Euphrate. Grand travailleur et administrateur scrupuleux, soldat au tempérament autoritaire mais respectueux des apparences et soucieux du bien public, il se verra décerner par le Sénat le titre d'*optimus princeps*, "le meilleur des princes" (6). Décédé sans héritier naturel - détail, nous le verrons, qui n'est pas sans importance pour notre propos -, il laisse le trône impérial à un autre Espagnol, Hadrien, par le biais d'une adoption posthume ou fictive, opération qui "fait plus d'honneur au sens politique de l'impératrice Plotine qu'à la 'prévoyance' du prince défunt" (7).

Dès son avènement, Trajan reprend le difficile dialogue que le pouvoir impérial a engagé, depuis l'entrée triomphale d'Octave à Alexandrie en

août 30 avant n.è., avec l'ancienne capitale spirituelle de l'Orient grec. Voici une lettre qu'il a adressée aux Alexandrins à l'automne (entre le 1er octobre et le 9 décembre) 98 de n.è. et que nous révèle un papyrus d'Oxyrhynchos (*P.Oxy.* XLII 3022) (8) :

«L'Empereur César Nerva Trajan Auguste Germanicus, Grand Pontife, revêtu de la puissance tribunicienne pour la deuxième fois, consul [pour la deuxième fois], (au *démos* ?) des Alexandrins, salut.

Reconnaissant le parfait dévouement de votre cité envers les Augustes, me souvenant des bienfaits de mon divin père qu'il vous a conférés dès le début de son principat, et éprouvant moi-même, après vos revendications, une disposition favorable à votre égard, je vous ai recommandés d'abord à moi, puis à mon ami et préfet Pompeius Planta, afin qu'il veille, avec tout le soin possible, au maintien d'une paix durable et du bon approvisionnement [de votre cité], ainsi qu'à la sauvegarde de vos droits collectifs et individuels. Il apparaîtra ainsi à l'évidence... l'œuvre la plus grande...»

Le nouveau souverain se souvient des bienfaits accordés aux Alexandrins par son père adoptif Nerva; il veut faire preuve de sa propre bienveillance (*idia diathesis*) à leur égard; il les recommande d'abord à lui-même (*emautôï*), puis à son "ami" C. Pompeius Planta, préfet d'Egypte entre septembre 98 et février 100 de n.è., connu par la correspondance de Trajan avec Pline le Jeune, ainsi que par plusieurs témoignages papyrologiques et épigraphiques (9). Le préfet veillera au maintien de la paix, à l'approvisionnement de la cité et au respect des droits collectifs et individuels. On devine la substance des revendications alexandrines. La référence aux "droits collectifs et individuels" nous rappelle le problème du Sénat (*boulè*) de la cité qui se trouve depuis Auguste au cœur du dialogue romano-alexandrin. Le souci d'une "paix durable" nous fait penser au conflit quasi permanent entre Juifs et Grecs, sujet auquel l'empereur Claude consacra, un demi-siècle plus tôt, tout un chapitre de la lettre qu'il adressa aux Alexandrins en octobre 41 de n.è. (10). Peut-être en était-il question dans la suite de cette lettre de Trajan, perdue pour nous. Si des problèmes latents subsistent, le ton est serein et rien ne nous permet de mettre en doute la "bienveillance personnelle" de Trajan envers les Alexandrins. Le baromètre politique, de ce côté, est - pour l'instant - au beau fixe.

Et les Juifs ? Traumatisée par la catastrophe encore toute récente qui a frappé la Judée et le Temple de Jérusalem, la communauté juive d'Alexandrie et d'Egypte ne saurait être insensible aux promesses de paix civile qu'apporte la nouvelle dynastie des Antonins. Elle veut être loyale envers Trajan, garant de ces promesses. Témoin, ce serment d'un Juif du Fayoum, en date du 10 février 101 de n.è., dans un papyrus de Berlin (11) :

«A Isidôros, scribe royal du nome Arsinoïte, district de Thémistès, de la part de Sôticlès, fils de Joseph, petit-fils de Théomnas, sa mère étant Erôtion, du village d'Apollonias. Mon fils Joseph, sa mère étant Sarra, non inscrit comme contribuable assujéti à l'impôt personnel car encore mineur, vient de décéder au mois de Tybi de

la présente quatrième année de Trajan César notre souverain. Je demande par conséquent qu'il soit porté sur le registre des décédés.

(2e main) Au scribe du village. S'il est décédé, effectuer et notifier l'enregistrement avec une déclaration écrite sous serment, comme il se doit. An 4 de l'Empereur César Nerva Trajan Auguste Germanicus, le 16 Mecheir.

(3e main) Moi, Sôtèlès, fils de Joseph, susmentionné, je jure par l'Empereur César Nerva Trajan Auguste... »

La société de l'Egypte romaine est organisée à l'aide de deux échelles qui règlent le statut des habitants, l'une juridique, l'autre fiscale. Juridiquement, toute la population se divise en trois groupes : citoyens romains, citoyens des cités grecques d'Egypte, notamment Alexandrie, pérégrins non citoyens. Ce troisième groupe forme une sorte de vaste "tiers état", dans lequel on trouve aussi bien les membres de la minorité hellénophone, y compris les Juifs, que la masse des paysans indigènes. Qualifiés d'"Egyptiens", ils sont tous soumis à l'impôt personnel (*capitatio, laographia*), qui frappe tous les sujets mâles, hommes libres et esclaves, de 14 à 62 ans (les citoyens, romains ou grecs, en sont exemptés). L'échelle fiscale corrige cette unité juridique des "Egyptiens" : les descendants des conquérants gréco-macédoniens paient l'impôt personnel à un taux réduit. Partenaires du pouvoir impérial dans l'administration du pays, ils sont ainsi érigés en ordres de notables et distingués des autres Egyptiens, les vrais. La sélection qui a institué ce système au lendemain de la conquête romaine de l'Egypte, sous Auguste, a eu un effet inattendu pour nous et grave de conséquences : les Juifs, culturellement et socialement intégrés dans la minorité hellénophone, ont été écartés de ces ordres de notables provinciaux. A moins d'avoir le droit de cité à Alexandrie, privilège limité à une étroite élite, les Juifs d'Egypte ont été relégués au niveau des paysans autochtones. Le contentieux judéo-hellénique ne pouvait que s'en trouver aggravé (12).

Cette famille juive du Fayoum, au sein de laquelle des noms grecs (Sôtèlès; Théomnas, forme abrégée de Théomnestos; Erôtion) côtoient des noms hébraïques grécisés (Iôsêpos; Sarra), n'échappe pas à la règle. Décédé avant d'avoir atteint le seuil de la majorité fiscale, 14 ans, le jeune Joseph (Iôsêpos, comme son grand-père paternel), ne paiera pas la capitation. A cet effet, son père Sôtèlès procède à des démarches administratives qui débouchent sur un serment au nom de l'empereur, signé de sa propre main. Sans doute le "génie" (*tychè*) du souverain n'est-il pas mentionné : cette manière de jurer n'est pas encore répandue en Egypte. Il n'en reste pas moins qu'un tel serment, impliquant la nature surhumaine de l'empereur dont le nom est invoqué, est en contradiction flagrante avec les principes du judaïsme (13). Notons aussi que la déclaration de décès sous serment, courante à Oxyrhynchos, est exceptionnelle dans le nome Arsinoïte (Fayoum) : Sôtèlès s'incline, sans broncher (14). Un sujet loyal, à qui la fidélité envers l'empereur fait oublier tout scrupule religieux. Son attitude paraît typique pour l'époque et pour le milieu dont il relève.

Tout va donc pour le mieux entre l'empereur Trajan et les Alexandrins comme entre le même empereur Trajan et les Juifs d'Égypte, à l'extrême fin du I^{er} siècle de notre ère et au début du II^e. Mais ce n'est qu'une accalmie avant l'orage qui va arriver de l'Ouest quelques années plus tard : les Juifs de Cyrène s'insurgent contre le pouvoir romain; la révolte s'étend à l'Égypte; elle se terminera par l'anéantissement du judaïsme hellénisé d'Alexandrie et d'Égypte. C'est ici qu'interviennent nos deux images censées traduire la "propagande alexandrine" et la "contre-propagande rabbinique" à propos des rapports de Trajan avec les Juifs.

II. IMAGE ALEXANDRINE : L'AVOCAT DES JUIFS

Un papyrus d'Oxyrhynchos, partie des *Acta Alexandrinorum*, nous a conservé le récit d'une audience que l'empereur Trajan aurait accordée à deux ambassades alexandrines, une grecque et une juive, à l'instar de ce qui s'était passé sous Caligula ou sous Claude. Curieux mélange de vérité et de fiction que ces "Actes d'Hermaïscos" (15) ! Mais c'est précisément à ce titre qu'ils nous intéressent ici comme exemple d'une "littérature de propagande".

Commençons par faire connaissance avec les acteurs, membres des deux ambassades (col. I) :

«... Dionysios, plusieurs fois fondé de pouvoir, et Salvius, Julius Salvius, Timagénès, Pastôr le gymnasiarque, Julius Phantias, Philoxénos le gymnasiarque désigné, Sôtiôn le gymnasiarque, Thêôn, Athénodôros, Paulos originaire de Tyr qui a offert aux Alexandrins ses services comme avocat. Quand les Juifs l'ont appris, ils ont élu eux aussi des ambassadeurs au sein de leur ethnic, en choisissant Simon, Glaukôn, Theudês, Onias, Kolôn, Iakoumbos, ainsi que Sôpatros, originaire d'Antioche, comme avocat des Juifs.»

L'ambassade grecque est composée de douze membres, sans oublier Hermaïscos dont le nom n'est pas conservé ici, et en comptant l'avocat (synégore) Paulos de Tyr (16). Le nombre peut paraître élevé; il est normal pour Alexandrie (17). Ce sont tous des hommes d'élite; nous avons parmi eux trois gymnasiarques, et la moitié de l'ambassade semble bien bénéficier du droit de cité romaine : tel est certainement le cas de Julius Salvius et Julius Phantias, mais sans doute aussi celui de Dionysios, le premier nommé, qui pourrait être le petit-fils de C. Julius Dionysius mentionné dans la *Lettre* de Claude (18). Dans l'ensemble, tous ces noms donnent une forte impression de vraisemblance sinon d'authenticité, encore que les identifications individuelles demeurent discutables (19). Ainsi, s'il est difficile de prouver l'existence d'un lien entre Julius Salvius, membre de notre ambassade, et le juriste romain Salvius Julianus, rédacteur de l'édit prétorien sous Hadrien (20), l'Athénodôros que nous rencontrons ici pourrait bien être le personnage central des *Acta Athenodôri*, récit d'un procès sous le règne du

même empereur dans un papyrus d'Oxyrhynchos (21). Et si l'avocat Paulos ne peut être identifié de manière sûre avec le héros des *Acta Pauli et Antonini* (22), il n'est pas exclu qu'il soit identique au rhéteur tyrien homonyme mentionné par la *Souda*, encyclopédie byzantine bien connue (23).

Du côté juif, six envoyés pris au sein de la "nation" (*ethnos*), et un avocat, comme pour les Grecs, donc sept personnes au total, nombre dont on a pu se demander s'il avait une valeur "mystique" en rapport avec le symbolisme sabbatique (24). Des noms grecs (Glaukôn, Theudès - peut-être une graphie fautive pour Theudas -, Kolôn), des noms juifs (Onias, Iakoumbos - variante de Iakoubos, amplement attesté) et un Simon, nom "neutre", à la fois authentiquement grec et authentiquement juif. Quant à l'avocat Sôpatros, la question reste ouverte de savoir s'il s'agit d'un Juif d'Antioche ou d'un Grec, engagé par les Juifs d'Alexandrie en raison de sa renommée (25).

La présence de deux avocats tend à conférer à la rencontre qui doit avoir lieu devant l'empereur le caractère d'une épreuve judiciaire. Le mot *synégoros* employé à propos de Paulos de Tyr et de Sôpatros d'Antioche milite dans ce sens : il désigne l'accusateur - ou le défenseur - qui assiste (littéralement : "qui parle avec") la partie comparaissant dans un procès, et non pas simplement un "porte-parole" (26). Une action a-t-elle été intentée par les Alexandrins devant le tribunal impérial à la suite d'un événement dans lequel étaient impliqués des Juifs, ceux-ci répondant aussitôt par une contre-attaque sous la même forme ? L'hypothèse a été envisagée (27). Mais quel événement et à quel moment précis ? Aucune des solutions proposées à ce sujet n'a pu être retenue. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, s'il y a eu un procès à Rome, il a dû nécessairement avoir lieu avant le départ de Trajan à la guerre contre les Parthes en novembre 113 de n.è. (28). Il en va de même pour une double ambassade, sans contestation judiciaire.

En effet, il ne faut pas oublier que nous sommes en présence d'un récit qui transforme à sa façon les données historiques dans un but de propagande idéologique. L'ambassade alexandrine pourrait bien n'avoir d'autre objet que la satisfaction des revendications de la cité, les promesses données dans la lettre que nous venons de lire n'ayant pas été tenues (29). Les Juifs, se considérant concernés par cette démarche, emboîtent le pas aux Grecs : ils ont eux aussi des revendications à présenter. Le départ de deux ambassades suggère au rédacteur du récit l'idée d'une confrontation sous la forme d'un procès, celui d'Isidôros pouvant servir de modèle (30). La date du récit n'est pas sans importance à cet égard. Dans le dialogue entre Trajan et Hermaïscos, que nous allons entendre dans quelques instants, l'emploi du terme "Juifs impies", *anosioi Ioudaioi* (col. III, l. 43 et 49-50), indique une rédaction au moment de la guerre de 115-117 ou peu après ces événements à l'occasion desquels ce terme fit son apparition comme une dénomination quasi officielle des rebelles (31). Le récit aura été actualisé. Il devient une

sorte de prophétie *ex eventu* : les Alexandrins avaient bien raison de reprocher à Trajan sa faiblesse à l'égard des Juifs, même si cela devait leur coûter un procès injustement mais héroïquement perdu !

Mais n'anticipons pas. Pour l'instant, les deux ambassades se mettent en route :

«Ils prennent donc la mer, quittant leur cité, chaque délégation apportant avec elle ses propres dieux : les Alexandrins [un buste de Sarapis, les Juifs...].»

Cette phrase a beaucoup intrigué tous les éditeurs et commentateurs. Prise à la lettre, elle aboutit soit à attribuer aux Juifs alexandrins une grave transgression du Deuxième Commandement, soit à imputer au rédacteur alexandrin une ignorance impardonnable d'un principe fondamental du judaïsme, bien connu des païens (32) et dont les *Acta Alexandrinorum* semblent ailleurs se faire l'écho (33). Aussi a-t-on cherché des explications capables de sauver la réputation des Alexandrins, juifs et païens, en imaginant une suite raisonnable de ce texte malheureusement interrompu à cet endroit crucial. La nature de la divinité accompagnant les Grecs - un buste de Sarapis - étant révélée dans la partie finale de ce qui nous reste du récit (col. III, l. 51), on a suggéré que "la divinité" apportée par les Juifs aurait pu être simplement un rouleau de la Tora, objet sacré par excellence (34); cela aurait pu être aussi une menorah, telle qu'on en voit dans les nécropoles juives de l'époque (35). Mais quel que soit l'objet à imaginer, nous ne devons pas ranger cette phrase parmi "les invraisemblances" du récit (36). Au contraire, si la tournure, dictée probablement par la relation de symétrie qui existe entre les deux ambassades, peut paraître maladroite ou peu heureuse, le détail lui-même est non seulement parfaitement vraisemblable mais compte parmi les éléments qui confèrent au récit - au même titre que la liste des ambassadeurs - une forte apparence d'authenticité. Le verbe *bastazein*, "porter en procession", qui est utilisé ici à propos des deux ambassades, a un caractère technique dont Louis Robert a montré le sens : il correspond à une pratique qui veut qu'une statue (*aphidryma*) accompagne une ambassade et la protège pendant le voyage (37). Les Juifs et les Grecs d'Alexandrie ont simplement respecté cet usage en s'embarquant pour Ostie. Suivons le récit (col. II) :

«... L'hiver passé, ils arrivent à Rome. Ayant appris la présence des ambassadeurs juifs et alexandrins, l'empereur fixa une date pour entendre les uns et les autres. Mais Plotine approcha les sénateurs pour qu'ils soient contre les Alexandrins et qu'ils soutiennent les Juifs. Ainsi les Juifs entrèrent les premiers : ils saluent l'empereur Trajan qui leur rend très chaleureusement la politesse, car il était lui aussi déjà gagné à leur cause grâce à Plotine. Après ceux-ci, entrent les envoyés des Alexandrins et saluent l'empereur. Celui-ci ne leur rend pas le salut, mais dit : "Vous me saluez, pensant que vous êtes dignes d'être salués vous-mêmes, vous qui avez si durement molesté les Juifs ? Allez !..."»

Voilà donc un Trajan judéophile, grâce à son épouse qui soutient la cause des Juifs alexandrins. Le reproche qu'il adresse aux Grecs a stimulé la curiosité des historiens. Ils en ont cherché l'explication chez Dion de Pruse et dans les témoignages numismatiques. En vain ! Comme le note à juste titre Victor Tcherikover, tout ce que l'on a pu dire à ce propos n'est que pure spéculation (38). Peut-être avons-nous là seulement une sorte de référence générale au contentieux judéo-païen d'Alexandrie, dans lequel les *Acta Alexandrinorum* accusent systématiquement le pouvoir impérial de prendre le parti des Juifs. Quant à Pompeia Plotine et son favoritisme à l'égard de ceux-ci, la source alexandrine reflète visiblement le courant critique qu'alimenteront bientôt les soupçons concernant le rôle de l'impératrice dans l'adoption d'Hadrien (39). Mais la sympathie du couple impérial pour les Juifs ne s'arrête pas là, comme le montre ce dialogue entre Trajan et Hermaïscos que nous lisons après une lacune (col. III) :

«...[Trajan] : "Tu dois être pressé de mourir; tu méprises la mort en me répondant avec une telle insolence".

Hermaïscos : "Mais je déplore que ton Conseil soit rempli de Juifs impies".

L'empereur : "C'est pour une deuxième fois que je te le dis, Hermaïscos : tu me réponds de manière insolente, te croyant tout permis en raison de ta noble origine".

Hermaïscos : "Qu'entends-tu par 'réponse insolente', le plus grand des empereurs ? Explique-moi cela !"

L'empereur : "C'est que tu prétends que mon Conseil est rempli de Juifs".

Hermaïscos : "Ainsi le nom de Juif t'est pénible ? Dans ce cas, tu devrais plutôt soutenir ceux qui te sont dévoués, au lieu de te faire l'avocat des Juifs".»

Le "conseil impérial" rempli de Juifs ? La propagande alexandrine ne va-t-elle pas trop loin ? Si c'est le Sénat romain qui doit être ainsi visé, la chose paraît "matériellement impossible", nous assure-t-on (40). Mais le mot *synedrion*, qui est employé ici (et que nous avons traduit par "conseil"), est équivoque : il s'applique bien au Sénat, à côté de *synklêtos* (ou *synklêtos boulê*), sa dénomination officielle en grec, mais aussi au Conseil du prince (*consilium principis*), désigné ailleurs par le terme *symbolion* (41). S'il est donc vrai qu'il n'y a pas de sénateurs juifs à Rome sous les Antonins, la présence de chevaliers d'origine juive au Conseil du prince est tout à fait imaginable. De là à prétendre que le Conseil "est rempli de Juifs" il n'y a qu'un pas que la propagande alexandrine franchit allègrement. De quoi faire jubiler quelque dix-huit siècles plus tard deux auteurs nazis qui trouveront dans notre texte le témoignage d'une situation "typique" : la mainmise de l'occulte puissance juive sur la cour impériale de Rome (42).

Mais si c'est le Conseil du prince qui est ainsi mis en cause, pourquoi alors *synedrion*, et non pas *symbolion*, comme sous Claude, au procès

d'Isidôros, qui est, avons-nous admis, une sorte de modèle pour Hermaïscos (43) ? Que celui-ci en veuille au Sénat, ne fait pas l'ombre d'un doute. Ce sont des sénateurs qui se laissent gagner à la cause juive par l'impératrice Plotine (col. II). Des sénateurs siègent certainement au Conseil du prince : au procès d'Isidôros, tous les membres du Conseil qui assistent Claude appartiennent à l'ordre sénatorial (44). L'invective hyperbolique d'Hermaïscos éclabousse celui-ci sous prétexte que quelques-uns de ses membres acceptent de siéger à côté de quelques Juifs au Conseil du prince. Les Alexandrins ont un vieux compte à régler avec le Sénat de Rome; ils sont les victimes d'une "opération antisénatoriale à trois pointes", coup de génie d'Auguste : en interdisant aux sénateurs romains l'accès de l'Egypte, sauf permission spéciale de l'empereur, il a interdit en même temps aux Alexandrins l'accès du Sénat de Rome et les a privés de leur propre Sénat à Alexandrie, mis en sommeil pour ne se réveiller que deux siècles plus tard, à l'occasion des réformes de Septime Sévère (45). Excellente occasion pour manifester la vieille rancune, sans doute ravivée par un récent espoir déçu : pas plus que ses prédécesseurs, Trajan n'a rien fait pour rétablir le sénat alexandrin. Hermaïscos, qui se moque du "plus grand des empereurs" (qualificatif visiblement ironique), joue donc sur les mots. Peut-être a-t-il entendu parler du Sanhédrin, *synedrion* en grec, terme duquel dérive le *sanhedrin* (ou *sanedri*) rabbinique et ses équivalents modernes (46) ? Préférant *synedrion* à *symbolion* a-t-il voulu opérer une assimilation perfide du Conseil impérial à la Haute-Cour juive ? En fin de compte - *synedrion*, *symbolion* : quelle importance ? L'invective est porteuse d'un message parfaitement clair : ce sont les Juifs qui font la loi à Rome ! Trajan est moralement et politiquement coupable de se faire l'avocat (*synégoreîn*) des Juifs, au détriment des Alexandrins, qui sont "ses hommes" (l. 48-50) (47).

Tout cela aurait dû se terminer très mal pour l'audacieux Alexandrin. Par chance Sarapis, divinité secourable, veille sur ses fidèles (col. III, fin) :

«Quand Hermaïscos prononçait ces paroles, une sueur a soudainement perlé sur le buste de Sarapis que portaient les envoyés (alexandrins); Trajan est resté interdit devant ce spectacle. Et peu après des foules commencèrent à affluer dans la ville de Rome, des clamours s'élevèrent de toute la foule et tous s'enfuirent vers les quartiers élevés des collines...»

Ce passage final des "Actes d'Hermaïscos" a été, comme la mention des divinités accompagnant les deux ambassades, taxé d'"invraisemblance" (48). Il est vrai que c'est le seul cas où le surnaturel intervient dans les *Acta Alexandrinorum*. Mais un miracle de Sarapis à Rome, au début du II^e siècle de notre ère, n'est pas plus ou moins vraisemblable qu'un miracle de la Vierge à Lourdes de nos jours. Le dieu poliade d'Alexandrie fait connaître sa puissance. L'empereur est frappé de stupeur en le voyant (l. 52-53). Peu après, panique dans Rome : une statue qui suinte est pour les Romains d'un mauvais augure (49). "Voilà le rôle d'une image divine en voyage" (50).

La fin du texte (col. IV) étant abîmée, nous ignorons l'issue de toute cette histoire. Le fait est qu'on n'entend plus parler d'Hermaïscos. A-t-il connu le même sort que son "archétype" Isidôros, à savoir condamnation capitale et exécution pour crime de lèse-majesté ? L'idée s'impose, bien que nous n'ayons pas de preuve formelle à l'appui (51).

Ce qui reste sûr en revanche, c'est que cette idylle entre les Juifs d'Egypte et le couple impérial va être rompue brutalement par l'éclatement de la révolte de 115. La réaction du pouvoir romain réalisera le vœu d'Hermaïscos de voir l'empereur soutenir "ses hommes" plutôt que de défendre les "Juifs impies". La vision d'un Trajan ami et protecteur des Juifs va s'effacer devant celle d'un Trajan destructeur et persécuteur.

III. IMAGE JUIVE : TRAJAN LE MECHANT

L'image que nous allons à présent confronter avec le récit des "Actes d'Hermaïscos" est celle que la mémoire juive a fixée dans une page du Talmud (nous retiendrons celui de Jérusalem), au traité *Soukka* (52). Elle est, on l'a déjà dit, la contrepartie quasi exacte de l'image alexandrine (53).

Le Talmud évoque d'abord le souvenir d'un magnifique édifice qui à peu près certainement est la grande synagogue d'Alexandrie, "la plus grande et la plus remarquable", comme le dit Philon (54). La description qui en est donnée est placée sous l'autorité de R. Juda b. 'Ilaï, tanna de la 4e génération (IIe siècle de n.è.) (55) :

«On a enseigné que R. Juda a dit : Qui n'a pas vu la double colonnade (56) d'Alexandrie n'a jamais vu la splendeur d'Israël de sa vic. C'était une sorte de grande basilique (57) avec des colonnades disposées l'une devant l'autre. Parfois elle contenait deux fois le nombre [des Hébreux] qui sortirent d'Egypte. Il y avait soixante-dix cathèdres d'or incrustées de pierres précieuses et de perles pour les soixante-dix (58) anciens et chacune d'elles reposait sur vingt-cinq myriades de deniers d'or. Au centre se dressait une tribune de bois sur laquelle se tenait le chantre de la synagogue. Lorsque quelqu'un s'apprêtait à lire la Tora, un préposé agitait une étoffe et [les fidèles] répondaient "Amen" (59).

Pour chaque bénédiction qui se faisait, le préposé agitait une étoffe et l'on répondait après lui "Amen". Malgré cela, on n'était pas assis en désordre mais chaque corporation était assise à part, et s'il venait un étranger (60) il se joignait à ceux de sa corporation et trouvait grâce à elle sa subsistance (61). Et qui l'a détruite ? C'est l'impie Trogionos.»

L'identité du destructeur n'est pas douteuse : il s'agit bien de l'empereur Trajan, et non pas, contrairement à ce que l'on a pu croire, de son général Marcius Turbo, chef du corps expéditionnaire envoyé en Egypte pour mâter la révolte (62). Peut-être la dernière phrase ne vient-elle pas de R. Juda b. 'Ilaï dont les sentiments pro-romains sont connus (63). Ainsi s'expliquerait sans doute une hésitation sur la responsabilité de Trajan

chez les amoraïm qui lui substitueront bizarrement Alexandre le Grand, considéré par ailleurs comme ami des Juifs; l'anachronisme n'échappera pas aux exégètes (64).

Voilà donc, à la place du Trajan "avocat des Juifs", un Trajan impie, plus exactement : "Trajan le Méchant", *Trogionos ha-racha*, qualificatif quasi officiel que nous retrouvons ailleurs et qui sera renforcé par le souhait : "que ses os soient broyés" (65). Trajan le Méchant, comme Jean le Bon, Philippe le Bel ou Charles le Fou. L'épithète place Trajan aux premiers rangs des persécuteurs d'Israël. La destruction de la grande synagogue d'Alexandrie n'est qu'un épisode de la catastrophe dans laquelle a sombré le judaïsme égyptien par suite de la révolte de 115-117 de n.è. Le Talmud nous explique, selon la logique qui lui est propre, les raisons de ce désastre. L'explication est placée sous l'autorité du célèbre tanna Siméon b. Yohai, contemporain de R. Juda b. 'Ilai, mais à la différence de celui-ci, farouchement antiromain (66) :

«On a enseigné

Israël a été averti de ne pas retourner en Egypte, car il est dit : "Les Egyptiens que vous voyez aujourd'hui, vous ne les reverrez jamais plus " (Ex. 14, 13); "Et le Seigneur vous a dit : vous ne recommencerez plus à revenir par cette route " (Deut. 17, 16); "Le Seigneur te fera retourner en Egypte sur des vaisseaux..." (ibid. 28, 68). Or par trois fois ils y retournèrent et par trois fois ils tombèrent. La première fois au temps de Sennacherib roi d'Assur ainsi qu'il est dit : "Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour du secours" (Is. 31, 1) et il est dit aussitôt après : "L'Egyptien est homme, non dieu; ses chevaux sont chair" (ibid. 3); la deuxième fois au temps de Yohanan fils de Qarech (67) : "Il arrivera que le glaive dont vous avez peur vous atteindra là-bas", etc. (Jér. 42, 16); la troisième fois au temps du méchant Trogionos.»

L'explication que les Sages du Talmud proposent des malheurs d'Israël obéit à une causalité métaphysique en vertu de laquelle ceux-ci sont infailliblement la punition du Ciel pour un péché dont la nature peut être précisée. Cette fois-ci, un triple avertissement, non respecté, est sanctionné par trois échecs. Si l'historicité des deux premiers n'est pas évidente, le troisième est identifiable à coup sûr : il s'agit bien de la guerre de 115-117 qui conduisit à l'anéantissement du judaïsme égyptien. Cette catastrophe est la conséquence d'une faute aggravée par sa répétition. Une même faute répétée deux ou trois fois produit un effet catastrophique. Inversement, une même catastrophe peut sanctionner une faute apparemment minime, si elle se situe dans le prolongement d'une même situation : si pour la destruction du Premier Temple il avait fallu que fussent réunis trois graves péchés - l'idolâtrie, la débauche et le meurtre -, la seule "haine gratuite" a suffi pour entraîner la destruction du Second (68).

Une logique parallèle amène les Chrétiens à proposer des malheurs juifs une explication analogue, quoique pour d'autres raisons. Ainsi pour Eusèbe, le siège et la destruction de Jérusalem en 70 sont "le châtement des Juifs à cause de leur iniquité et de leur impiété à l'égard du Christ" (69). La

Providence divine leur a accordé ensuite un délai de quarante ans pour se repentir. En vain ! Ils vont subir donc de nouveaux malheurs sous le règne de Trajan et sous celui de son successeur Hadrien (70). Origène est convaincu que ce châtement est bien mérité, "car ils ont commis le plus abominable des forfaits en tramant le complot contre le Sauveur du genre humain" (71).

Soit. Tout comme le peuple juif dans son ensemble, la communauté d'Egypte devait être punie à cause de son péché. Trajan n'est donc que l'instrument de la Justice divine. Mais pourquoi lui et pas un autre ? Le Talmud poursuit et nous propose une réponse à cette question :

«Il naquit un fils à Trajan le 9 Ab, alors que les Juifs jeûnaient. Sa fille mourut à Hanoukka et ils allumèrent des bougies. Alors sa femme lui envoya dire : "Avant d'aller soumettre les Barbares, viens soumettre les Juifs qui se sont révoltés contre toi".»

On le voit : il y a une mauvaise synchronisation entre la vie familiale de l'empereur Trajan et le calendrier juif. Un heureux événement à la cour de Rome coïncide avec le doublement triste anniversaire de la destruction du Temple; les joies de la fête qui célèbre la victoire des Maccabées troublent le deuil qui frappe la famille impériale. Un détail : d'après l'histoire officielle Trajan et Plotine n'ont jamais eu d'enfant. Faut-il pour cette raison déclarer ce fragment "non historique" ou se demander au contraire s'il ne s'agit pas par hasard d'un fait authentique, négligé par les chroniqueurs à cause de sa banalité dans la perspective de la mortalité infantile aux premiers siècles de notre ère (72) ? Ce serait demander aux Sages du Talmud d'être ce qu'ils n'ont jamais été ni voulu être, à savoir des historiens de l'Antiquité. Chercher à sauver l'historicité du récit en substituant Marcius Turbo à Trajan ne vaut guère mieux (73). L'image rabbinique d'un Trajan antisémite n'est pas plus "invraisemblable" que l'image alexandrine d'un Trajan judéophile. Elle est même, à sa façon, plus rationnelle, puisqu'elle s'efforce de donner une raison objective des dissonances qui brouillent l'empereur avec les Juifs. L'essentiel est parfaitement exprimé : l'incompatibilité foncière qui oppose ceux-ci à Trajan et prédestine ainsi ce dernier au rôle de fléau destructeur que lui a assigné la Justice divine.

On notera à cette occasion le rôle de la fête comme facteur qui déclenche le conflit. Peut-être, comme le remarque à ce propos notre ami A.M. Rabello, le Talmud voulait nous indiquer ainsi "que le motif de la révolte contre Trajan était le désir d'indépendance, symbolisé dans le rappel du Temple détruit (9 Av) et l'exemple des Maccabées (Hanoucca)" (74). Mais le choix de ce ressort nous rappelle également un fait nouveau et important : le statut désormais privilégié des réjouissances et des deuils qui accompagnent des événements familiaux au sein de la dynastie régnante. Ceci est une donnée parfaitement historique (75).

N'oublions pas l'impératrice Plotine. Son rôle dans le récit talmudique est aussi important que dans les "Actes d'Hermaïscos", à ceci près qu'il consiste ici à stimuler la haine et la violence au lieu de susciter l'amitié et la sympathie. D'après le Midrach, des informateurs anonymes auraient dénoncé l'impudence des Juifs devant Plotine; on pense à des éléments anti-sémites d'Alexandrie (76). Ils sont en quelque sorte la réplique des Juifs dont la propagande alexandrine remplit le Conseil impérial.

Autre lien avec la réalité historique : la référence à la guerre contre les barbares dans le message que Plotine fait parvenir à son mari. Cela ne peut être qu'une allusion à la guerre contre les Parthes dans laquelle Trajan est engagé depuis l'automne 113 de notre ère. La campagne va l'accaparer jusqu'à sa mort début août 117 (77). Pour faire face à la révolte juive il aura recours à ses généraux : Marcius Turbo, déjà plusieurs fois mentionné, et Lusius Quiétus, qui devient en quelque sorte le "héros éponyme" de la révolte dans les textes rabbiniques (*polemos chel Qitos*) (78). Mais pour nous dire comment la révolte fut écrasée en Egypte - et avec elle assassiné (le mot n'est pas trop fort) le judaïsme égyptien - le Talmud préfère faire jouer le maître et non pas ses serviteurs (79) :

«Il pensait arriver en dix jours et il ne lui en fallut que cinq. A son arrivée, il trouva [les Juifs] occupés à commenter le verset : "Dieu lèvera contre toi une nation venue de loin, du bout de la terre [comme un aigle qui plane]" (Dt. 28, 49). Il leur demanda : "A quoi êtes-vous occupés ?" Ils lui répondirent ce qu'il en était. Il leur dit : "Il s'agit donc de moi qui pensais arriver en dix jours et n'en ai mis que cinq". Il envoya contre eux ses légions et les massacra. Il dit à leurs femmes : "Si vous cédez à mes légions je ne vous tuerai pas". Elles lui dirent : "Ce que tu as fait aux plus forts, fais-le aux plus faibles". Alors il mêla leur sang à celui de leurs époux et le sang s'avança dans la mer jusqu'à Chypre. A ce moment, la gloire d'Israël fut retranchée et elle ne retrouvera sa place qu'à la venue du fils de David.»

Le trajet précis n'est pas indiqué. Mais le contexte suppose un voyage maritime Ostie-Alexandrie, à l'inverse de celui qu'avaient fait les deux ambassades des "Actes d'Hermaïscos". Une traversée en cinq ou dix jours n'a rien d'insolite, la durée moyenne du voyage Rome (Ostie)-Alexandrie étant de six à huit jours (80). Des cas décrits par Pline l'Ancien montrent qu'un empereur ou un haut fonctionnaire romain, disposant d'un bon navire, pouvait réaliser ce voyage à la vitesse moyenne de 7,5 nœuds (81). Evidemment, il faut éviter la mauvaise période qui commence à la mi-septembre. Les compagnons d'Hermaïscos ont attendu la fin de l'hiver pour se mettre en route (82).

S'il correspond donc, pour sa durée, aux données réelles, ce voyage impérial vers Alexandrie reste purement symbolique : en fait, Trajan ne semble jamais être venu en Egypte, même lorsqu'il pouvait encore le faire plus facilement avant la guerre contre les Parthes; il a cependant manifesté à l'égard de ce pays un intérêt indéniable, se traduisant notamment par la réouverture du vieux canal entre le Nil et la Mer Rouge (83). La discussion de

l'empereur avec les Juifs occupés à étudier la Tora concrétise pour le lecteur le sens de la menace de malheur contenue dans les paroles du Deutéronome (28, 49 sq.). Avec l'entrée en scène des légions romaines, qui servent à "massacrer" (*hargan*) les Juifs, nous rejoignons à nouveau la réalité. Un observateur contemporain, Appien d'Alexandrie, a pu dire qu'il avait vu Trajan en train d'"exterminer la nation juive en Egypte" (84). On notera que pour l'historien grec, comme pour les Sages du Talmud, le véritable exterminateur est bien l'empereur, pourtant physiquement absent, et non pas son plénipotentiaire Marcius Turbo (85).

Une nouvelle fois, les femmes juives partagent le sort de leurs maris. Qu'on songe aux jeunes épouses que dans le Troisième Livre des Maccabées on arrache à leurs chambres nuptiales pour les conduire à l'hippodrome d'Alexandrie où les attend un affreux massacre - image sans doute conventionnelle, mais émouvante (86). Ou encore, qu'on se souvienne des sévices que la cruauté du préfet Avillius Flaccus fit infliger aux femmes juives d'Alexandrie, les obligeant à manger du porc et, en cas de refus, les livrant à des bourreaux pour subir des tortures fatales (87). Et quelle que soit la valeur des spéculations que l'on a pu faire à propos de l'île de Chypre vers laquelle le sang juif coule à travers la mer (88), l'image d'une mer de sang traduit bien la réalité de la violence avec laquelle, d'après les témoignages papyrologiques et littéraires, a été étouffée la révolte juive en Egypte (89).

*
* *
*

Que devons-nous penser de l'empereur Trajan après cette "lecture croisée" des "Actes d'Hermaïscos" et du Talmud palestinien ? Le meilleur des princes ? Avocat des Juifs ? Trajan le Méchant ? Sur ce point, la "propagande alexandrine" s'écarte autant de l'histoire officielle que la "contre-propagande rabbinique". En revanche, les deux images sont solidaires entre elles. Il est très peu probable que R. Siméon b. Yohaï ait jamais lu les "Actes d'Hermaïscos"; il est encore plus difficile à imaginer que le rédacteur de ceux-ci ait pu connaître l'anecdote attribuée au célèbre tanna. Et cependant, les deux discours convergent sur un point essentiel : leur attitude résolument antiromaine.

A cet effet les deux images empruntent au réel l'essentiel de leur substance : le thème d'une puissance malveillante et hostile, incarnée par l'empereur Trajan. Elle le développent chacune à sa façon : la propagande alexandrine est à la fois antiromaine et antijuive; la contre-propagande rabbinique se contente (si l'on peut dire) d'être seulement antiromaine. C'est ici qu'il y a entre les deux discours une différence sensible.

Comme tout discours antisémite, celui des Alexandrins est délirant : insinuer que les Juifs dirigent l'Empire romain relève d'un délire comparable à celui qui fait dire aux avocats de Klaus Barbie que "Sabra et Chatilla fut pire qu'Auschwitz". Au contraire, une discussion entre l'empereur Trajan et les Juifs plongés dans la lecture de la Tora n'est qu'une allégorie. A la différence du texte alexandrin, elle ne prétend pas au statut de vérité objective, alors qu'en fin de compte elle vérifie mieux les données historiques actuellement disponibles que ne le fait le récit des ambassades alexandrines auprès de Trajan. L'historicité de ces ambassades, quoiqu'imaginable, n'est confirmée par aucune autre source; les événements qui sont censés les avoir suscitées n'ont pas pu être identifiés. En revanche, l'extermination des Juifs en Egypte par Trajan est un fait certain et largement attesté. Les Sages du Talmud ne font pas de l'histoire, avons-nous dit, et il ne faut pas leur reprocher de ne pas être des historiens; mais la mémoire juive qu'ils expriment est vérifiable historiquement, mieux que ne l'est la mémoire grecque.

Ainsi, notre essai débouche finalement sur un problème de méthode : celui de l'exploitation historique des sources littéraires d'inspiration religieuse ou idéologique, comme celles que nous avons utilisées ici. On a souvent souligné l'écart qui, dans le judaïsme, existe entre les richesses passionnelles de la mémoire et la fragilité de la conscience historique (90). L'étude du dossier concernant les rapports de l'empereur Trajan avec les Juifs et leur reflet dans l'imaginaire des deux mémoires nous aura montré que passion et conscience peuvent s'articuler de manière cohérente. Ce ne sera peut-être pas le moindre mérite de ce Colloque sur propagande et contre-propagande religieuses que d'avoir ainsi inspiré, dans la large perspective de ses travaux, une réflexion sur le problème des liens qu'entretiennent entre elles l'histoire et la mémoire - point essentiel pour le contentieux judéo-païen comme pour le dialogue judéo-chrétien.

NOTES

- (1) Communication présentée le 14 mai 1987 au Colloque international sur le thème "Propagande et contre-propagande religieuses", organisé par l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles. Je reprends ici, avec quelques retouches et un minimum de précisions bibliographiques, le texte de mon exposé oral dans lequel j'incorpore les principaux éléments du dossier documentaire qui l'accompagnait. Je me réserve la possibilité de revenir ailleurs, sous une forme éventuellement modifiée, sur le sujet abordé ici. Je tiens à remercier l'Institut Martin Buber et son directeur M. Willy Bok de m'avoir associé à ce Colloque, me donnant ainsi l'occasion de faire connaître aux historiens du christianisme la nature des travaux que nous poursuivons ensemble depuis 1979.
- (2) Dieter NÖRR, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, Munich 1966, p. 123, paraphrasant Diogène le Cynique (*Lettre 7*). Je renvoie à cet ouvrage de D. Nörr pour la meilleure discussion des rapports entre le pouvoir impérial et les cités grecques.
- (3) Voir mon étude "*Ioudaïoi aphêiréménoi : la fin de la communauté juive d'Égypte*", *Symposion 1985*. Actes du VI^e Colloque international d'histoire du droit grec et hellénistique (Ringberg en Bavière, juillet 1985), à paraître. On trouvera dans ce travail la bibliographie de la révolte; je rappelle ici seulement l'ouvrage de M. PUCCI, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Pise 1981.
- (4) R. LOEWE, "A Jewish Counterpart of the Acts of the Alexandrians", *Journ. Jew. Stud.* 12/3-4, 1961, p. 105-122.
- (5) J'ai étudié les "Actes des Alexandrins" à mon séminaire de l'École pratique des Hautes Études (IV^e Section) en 1981-1982 : voir *Livret de l'E.P.H.E., IV Section*, 2, Paris 1985, p. 80; j'ai repris ce sujet dans mon enseignement à la Sorbonne en 1986-1987. Une partie de cette recherche a donné lieu à plusieurs conférences et à une publication : J. MELEZE-MODRZEJEWSKI, "Le procès d'Isidôros. Droit pénal et affrontements idéologiques entre Rome et Alexandrie", *Comptes rendus de l'Académie d'Athènes (Praktika Akadêmias Athênôn)* 61, Athènes 1986, p. 245-275 (en grec, avec un résumé en français). Une nouvelle édition critique de cet ensemble serait à faire, celles de H.J. MUSURILLO (*The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford 1954, et *Acta Alexandrinorum. De mortibus Alexandriae nobilium fragmenta papyracea Graeca*, Leipzig 1961) et de V. TCHERIKOVER (V.A. TCHERIKOVER et A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum* [CP Jud.], II, Cambridge Mass. 1960, n^{os} 154-

159, p. 55-107, ne comportant que les éléments du dossier dans lesquels sont impliqués les Juifs) étant devenues insuffisantes en raison de l'accroissement des sources et des progrès des recherches. Une bonne vue d'ensemble, vieillie sur quelques points mais toujours essentielle, est donnée par H.I. BELL, "The Acts of the Alexandrines", *Journ. Jur. Pap.* 4, 1950, p. 19-42. Sur les "Actes d'Hermaïscos" dont il est question ici, voir aussi E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leyde 1976 (rééd. 1981), p. 389-392.

- (6) R. PARIBENI, *Optimus princeps*, 2 vols., Messine 1926-1927, reste encore utile (mais décevant quant au problème abordé ici). Plus récemment, voir surtout Th. FRANKFORT (LIEBMANN), "Le retour de Trajan aux apparences républicaines", *Latomus* 21, 1962, p. 134-144.
- (7) J'emprunte cette formule à Jean BERANGER, "La notion du principat sous Trajan et Hadrien", *Les empereurs romains d'Espagne* (Colloque du C.N.R.S., Madrid et Italica, mars-avril 1964), Paris 1965, p. 27-40 (et discussion p. 41-44), citation textuelle p. 30. Pour une vue d'ensemble de l'"âge d'or" des Antonins, je rappelle M. HAMMOND, *The Antonine Monarchy*, Rome 1959, et P. PETIT, *La paix romaine*, 2e éd., Paris 1970.
- (8) Ed. P.J. PARSONS, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XLII, Londres 1974, p. 76-78. Pour la date de la lettre je renvoie à son commentaire à la 1. 3.
- (9) Pline, *Epist.* X, 7 et 10. Pour les papyrus et inscriptions, voir G. BASTIANINI, "Lista dei prefetti d'Egitto dal 30^a al 299^p", *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.* 17, 1975, p. 279 (et 38, 1980, p. 80). Pour la carrière de Pompeius Planta : H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1960-1961, p. 140-141, n° 58, à compléter à présent par Chr. NAOUR, "Nouvelles inscriptions de Balboura", *Anc. Soc.* 9, 1978, p. 165-186, en particulier p. 166-170.
- (10) *P. Lond.* VI 1912, éd. H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Londres 1924, col. IV-V, l. 72-104. Texte, traduction et bibliographie dans *CP Jud.* II (cité *supra*, note 5), n° 153, p. 36-55. Pour un récent commentaire, voir A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985, p. 310-326 : "Various Problems Connected with Claudius' Letter to the Alexandrians".
- (11) *BGU* IV 1068 = *CP Jud.* II 427. Texte repris dans le recueil de L. CASARICO, *Il controllo della popolazione nell' Egitto romano*, I. *Le denunce di morte* (Corpora papyrorum Graecarum, II), Azate 1985, n° 20, p. 79-80.

- (12) Je viens de résumer ici l'essentiel de mon étude "Entre la cité et le fisc : le statut grec dans l'Égypte romaine", *Symposion 1982* (Santander, septembre 1982), Valencia 1985, p. 241-280. Quant à l'intégration des Juifs dans le milieu grec en Égypte, je me permets de renvoyer à ma "mini-histoire" du judaïsme égyptien antique : "Splendeurs grecques et misères romaines. Les Juifs d'Égypte dans l'Antiquité", dans *Juifs du Nil*, textes réunis et présentés par Jacques HASSOUN, Paris 1981, p. 15-49 (et bibliographie, p. 237-245).
- (13) Voir le commentaire des éditeurs du *CP Jud.*, II, p. 214.
- (14) L'expression *prosphônecin meta cheirographias* (l. 14, instruction du scribe royal au scribe du village) ne signifie pas "let the man declare as is fitting writing his own signature" (*sic* : *CP Jud.* II, p. 214), mais "qu'il fasse une déclaration sous serment" (cf. W. PREISIGKE-E. KIESSLING, *Wörterbuch der Griech. Papyrusurkunden*, III/3, Berlin 1927, col. 732). Sôtélès ne fait donc pas de zèle : le serment lui a été imposé. Sur le caractère exceptionnel du serment dans le Fayoum, voir L. CASARICO, citée à la note 11, p. 48 (comment. du n° 5, ligne 21).
- (15) *P. Oxy.* X 1242 = *CP Jud.* II 157 = MUSURILLO (*supra*, note 5), n° VIII (avec analyse, p. 161-178). Les ambassades antérieures auxquelles je fais allusion sont celles que nous connaissons par la *Legatio ad Gaium* de Philon pour Caligula et par le procès d'Isidôros (cf. *supra*, note 5) pour Claude.
- (16) Il vaut mieux lire "Salvius, Julius Salvius, Timagénès", etc. (douze envoyés au total) que "Salvius Julius, Salvius Timagénès", etc. (onze envoyés). Sur ce point, avec H. MUSURILLO (*op. laud.*, p. 173) et V. TCHERIKOVER (*CP Jud.* II, p. 82 et 85, comment. à la l. 5), nous suivons les premiers éditeurs, B.P. GRENFELL et A.S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. X, Londres 1914, p. 114-115. Le total est bien de douze, en comptant Hermaïscos et Paulus, onze "besides Paulus", comme le disent GRENFELL et HUNT (p. 113), mais non pas de douze "including Hermaïscus, excluding Paulus", comme le dit MUSURILLO (p. 173). Chiffres corrects dans E.M. SMALLWOOD, *The Jews...* (*supra*, note 5), p. 389.
- (17) Voir G.A. SOURIS, "The Size of the Provincial Embassies to the Emperor under the Principate", *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.* 48, 1982, p. 235-244.
- (18) *P. Lond.* VI 1912 (*supra*, note 10), col. II, l. 17 et (si c'est bien le même) col. IV, l. 76. Cf. H.I. BELL, *Jews and Christians* (cité *supra*, note 10), p. 29-30. Ce grand-père présumé de notre Dionysios est sans

doute le démagogue associé par Philon à Isidôros et à Lampon (*In Flacc.* 20), et qui, en compagnie d'Isidôros, rencontre le préfet Flaccus au Sarapéum d'Alexandrie (*P. Oxy.* VIII 1089 = *CP Jud.* II 154 = Musurillo, n° II). Le nom étant très banal, l'identification demeure évidemment hypothétique.

- (19) Cf. MUSURILLO, *op. laud.*, p. 173 sq.
- (20) Hypothèse envisagée par W. WEBER, "Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan", *Hermes* 50, 1915, p. 47-92, particulièrement p. 51 note 5.
- (21) *P. Oxy.* XIII 2177 = Musurillo, n° X. L'intérêt de ce texte réside dans le lien qu'il établit entre la cause alexandrine et la cause athénienne, postulant à cette occasion (frg. 1, col. I, l. 13-18) l'identité des lois d'Alexandrie et d'Athènes. Voir sur cette question (réception de lois ?) mon mémoire "La règle de droit dans l'Egypte ptolémaïque", *Essays in honor of C. Bradford Welles*, New Haven, Conn., 1966, p. 125-173, particulièrement p. 134-135.
- (22) *P. Par* 68 + *P. Lond.* I, 229 sq. et *BGU* I 341 = Musurillo, n° IX = *CP Jud.* II 158. Doutes sur cette identification : MUSURILLO, *op. laud.*, p. 187; avis contraire de Jacques SCHWARTZ, "Quelques réflexions à propos des Acta Alexandrinorum", *Ztschr. f. Papyr. u. Epigr.* 57, 1984, p. 130-132.
- (23) *Souda*, s.v. *Paulos* (Adler IV, 69, 16 sq.). Cf. MUSURILLO, *op. laud.*, p. 173.
- (24) Cf. MUSURILLO, p. 174.
- (25) Cf. TCHERIKOVER, *CP Jud.* II, p. 86, comment. à la ligne 15. MUSURILLO, *l.c.*, opte pour un Sôpatros juif. E.M. SMALLWOOD (*supra*, note 5), p. 389, n. 3, pense à un prosélyte, citoyen grec d'Antioche. La présence d'un avocat grec auprès d'une ambassade juive est parfaitement imaginable; elle ruinerait toutefois les spéculations concernant le symbolisme du nombre sept.
- (26) Voir R. TAUBENSCHLAG, "The Legal Profession in Greco-Roman Egypt", *Festschrift F. Schulz* II, Weimar 1951, p. 188-192 = *Opera minora* II, Varsovie 1959, p. 159-165.
- (27) Notamment par L. WENGER, *Krit. Vierteljahresschr. f. Gesetzgeb. u. Rechtswiss.* 54, 1919, p. 30-33, précisant l'hypothèse de W. WEBER, *Hermes* 50, 1915, p. 47 sq. (*supra*, note 20).

- (28) Conclusion de M. MUSURILLO, chez qui on trouvera, p. 164-168, la discussion des diverses hypothèses avancées en la matière.
- (29) Voir ci-dessus, § I.
- (30) Sur ce rôle du procès d'Isidôros pour d'autres éléments des *Acta Alexandrinorum*, voir mon étude citée *supra*, note 5.
- (31) TCHERIKOVER, *CP Jud.* II, p. 87, comment. à la ligne 43. Je reviens sur l'origine du terme *anosioi loudaioi* dans ma conférence citée *supra*, note 3.
- (32) Il suffit de citer Tacite, *Histoires* 5, 5 : "Leur Dieu est un être suprême et éternel qui ne peut ni s'imiter ni périr. C'est pourquoi ils ne tolèrent aucune statue dans leurs villes et, à plus forte raison, dans leurs temples" (Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895, réimpr. 1983, p. 308).
- (33) Il est fort possible que dans les "Actes d'Isidôros" nous ayons une allusion à ce principe sous forme d'un reproche adressé aux Juifs : *P. Oxy.* XLII 3021, lignes 14-16, d'après la conjecture de P.J. PARSONS, p. 76, comment. *ad loc.*
- (34) Conjecture de K.F.W. SCHMIDT, *Gött. Gel. Anz.* 1916, p. 402 sq., adoptée par la quasi totalité des auteurs; voir MUSURILLO, *op. laud.*, p. 174, et TCHERIKOVER, *CP Jud.* II, p. 86.
- (35) O. WEINREICH, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, Tübingen 1919, p. 18 sq. = *Ausgewählte Schriften* I, p. 425.
- (36) *Sic* J. SCHWARTZ, cité *supra*, note 22, p. 130.
- (37) L. ROBERT, "Le serpent Glycon d'Abônouteichos à Athènes et Artémis d'Ephèse à Rome", *CRAI* 1981, *Juillet-Octobre*, Paris 1982, p. 513-535.
- (38) "Pure guesswork" : TCHERIKOVER, *CP Jud.* II, p. 86, comment. à la l. 35 sq. Cf. à présent M. PUCCI, "CPJ II 158, 435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano", *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.* 51, 1983, p. 95-103.
- (39) Pour le détail, voir MUSURILLO, p. 162 sq. Cf. *supra*, note 7.
- (40) "Faktisch unmöglich" : W. WEBER, *Hermes* 50 (*supra*, note 20), p.65.
- (41) Voir, sur cette terminologie, H.J. MASON, *Greek Terms for Roman Institutions*, Toronto 1974, p. 88-89 et 121-122. Notre texte y est cité comme une référence pour *consilium principis*.

- (42) Eugen FISCHER et Gerhard KITTEL, *Das antike Weltjudentum. Tatsachen, Texte, Bilder*, Hambourg 1943, p. 76 (n° 231) et 69 (n° 241). Sur les "qualités" de cet ouvrage, voir mon article "Sur l'antisémitisme païen", dans *Le racisme. Mythes et sciences. (Pour Léon Poliakov)*, sous la dir. de M. OLENDER, Bruxelles 1981, p. 411-439, particulièrement p. 414. Dire à son propos : "tendancieux, à utiliser avec prudence" (M. SIMON et A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, "Nouvelle Clio", 10, Paris 1968, p. 16) est un dangereux euphémisme. Sur la présence juive à la cour impériale, voir encore MUSURILLO, p. 168 sq., et E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule* (*supra*, note 5), p. 391 et note 8, citant quelques cas d'apostats juifs romanisés, descendants d'Hérode le Grand et de Tiberius Julius Alexander, neveu de Philon d'Alexandrie.
- (43) *BGU* II 511 = Musurillo, n° IV/A = *CP Jud.* II 156a, col. I, l. 15.
- (44) Vingt sénateurs, dont seize consulaires : texte précité (note 43), col. II, l. 5-7.
- (45) Dion Cassius 51, 17.
- (46) Voir à présent Daniel SPERBER, *A Dictionary of Greek & Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Bar Ilan University, 1984, p. 123 sq.
- (47) Pour un commentaire de cette expression, voir MUSURILLO, *op. laud.*, p. 177, et TCHERIKOVER, *CP Jud* II, p. 87.
- (48) J. SCHWARTZ, cité *supra*, notes 22 et 36. Pour E.M. SMALLWOOD (*supra*, note 5), p. 391, le caractère éminemment fictif de tout le récit est évident même sans l'intervention d'un miracle.
- (49) Virgile, *Enéide* II, 173-174; Tite-Live XXII, 1, 6 (je cite d'après TCHERIKOVER, *CP Jud.* II, p. 87, comment. à la l. 52).
- (50) Conclusion de L. ROBERT, cité *supra* (note 37), p. 531.
- (51) Une mention du "règne du divin Claude" dans les bribes qui restent de la fin du récit (col. IV, l. 72) pourrait être une référence à l'exécution d'Isidôros et de Lampon, dont Hemaïscos partage à présent le sort. Sous le règne de Commode, le martyr Appianos invoque ainsi l'exemple de ses prédécesseurs : *CP Jud.* 159 = Musurillo, n° IV, col. IV, l. 5-7.
- (52) *TJ*, *Soukka* V, 1, 55a.

- (53) R. LOEWE, cité *supra*, note 4. Une première suggestion en ce sens a été faite par W. WEBER, le premier commentateur (et non pas le "premier éditeur", comme le dit LOEWE, p. 109) des "Actes d'Hermaïscos" dans son mémoire précité (*supra*, note 20), *Hermes* 50, p. 67, note 2 (ne cite que le Midrach).
- (54) Philon, *Leg. ad Gaium*, 134.
- (55) La traduction qui suit est empruntée, avec l'accord de l'auteur, à la thèse de Mireille HADAS-LEBEL, *L'image de Rome dans la littérature juive d'époque hellénistique et romaine jusqu'au début du IV^e siècle*, Paris 1987 (Université de Paris I), p. 222 sq. Je renvoie à son commentaire de ce texte, ainsi qu'à celui qui est donné par A. KASHER (cité *supra*, note 10), p. 350 sq.
- (56) *Diplê stoa* ("dipli istaw"). Dans le Talmud de Babylone (*Soukka* 51b) et dans la Tossefta (*Soukka* IV, 6) on trouve *diplostôon* ("diplstwn"), mot qui n'est pas attesté en grec.
- (57) Il ne faut pas forcément en déduire, comme le fait P.M. FRASER (*Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, p. 285), que l'édifice en question était une sorte de souk et non pas une synagogue à proprement parler. La préférence donnée par R. Juda à des termes comme *stoa* ou *basilikê*, plutôt que *proseuchê* ou *eucheion* qui désignent normalement les synagogues en grec, s'explique bien par l'admiration qu'il avait pour l'architecture romaine : voir *TB*, *Shabbath* 33b, discussion célèbre de trois tannaïm sur les ouvrages romains.
- (58) Soixante-onze dans la Tossefta et dans le Talmud de Babylone qui mentionne à ce propos de Grand Sanhédrin; d'où l'idée erronée de certains savants qu'il pourrait y avoir à Alexandrie un sanhédrin constitué d'après celui de Jérusalem. Cf. A. KASHER, *op. laud.*, p. 350 n. 24.
- (59) Sur ces officiers, le chantre (*hazzan ha-knesseth*) et le préposé (*hamemuneh*), voir KASHER, p. 354. L'équivalent grec de *hazzan* est *nakoros* (*neôkoros*) : voir *P. Ent.* 30 = *CP Jud.* I 129 (Fayoum, 218 av. n.è.), l. 7, et comment. p. 241; nouvel exemple : *PSI XVII Congr.* 22 (Fayoum, 114 ou 78 av. n.è.), où l'on trouve aussi la mention d'un *nakorikon*, mot qui semble bien désigner les contributions versées par les membres de la communauté pour l'entretien du *nakoros* (cf. *RHD* 62, 1984, p. 442). Il est très probable que le même mode de financement des charges existait aussi dans les synagogues alexandrines.
- (60) *Akhsnai* (= *xenos* : "étranger, hôte"), mieux que *anai*, "humble, pauvre", mot qui figure dans le Talmud de Babylone (et que retient M. PUCCI, *La rivolta*, citée *supra*, note 3, p. 67). Sur les traditions d'hos-

pitalité dans les synagogues, que perpétuera le christianisme, voir G. HUSSON, "L'hospitalité dans les papyrus byzantins", *Akten d. XIII. intern. Papyrologenkongresses*, Munich 1974, p. 169-177.

- (61) Les différents corps de métier, qui ne sont pas énumérés ici, le sont dans le Talmud de Babylone et dans la Tossefta; cette énumération pourrait être purement conventionnelle : KASHER, *op. laud.*, p. 352. Les artisans n'étaient évidemment pas les seuls Juifs d'Alexandrie à fréquenter la grande synagogue; leur rôle au sein de la communauté ne saurait cependant être nié.
- (62) Contamination des deux noms supposée par S. KRAUSS, "La fête de Hanoucca", *REJ* 30, 1895, p. 204 sq., et plus récemment par S. APPLEBAUM, *JJSt.* 2/1, 1950, p. 26 sq. Voir R. LOEWE (*supra*, note 4), p. 111-112 et M. PUCCI (*supra*, note 5), p. 65. Pour les différentes transcriptions du nom de Trajan dans la littérature rabbinique, voir M. JASTROW, *Dictionary...* I, New York 1965, p. 553 (cité par M. PUCCI, *ibid.*, note 199).
- (63) Cf. *supra*, note 57.
- (64) Les mots "Et qui l'a détruite ? C'est l'impie Trogionos" ne figurent pas dans la Tossefta ni dans le Talmud de Babylone, où l'on trouve au contraire (*TB, Soukka* 51b) cette phrase : "Abayé a dit : Alexandre de Macédoine les a tous tués". Cette confusion attribuée à Abayé (amora babylonien de la 4^e génération, vers 320-350 de n.è.) sera corrigée à l'époque moderne par les autorités telles que R. Eliahou le Gaon de Vilna et R. Betzalel de Ratisbone.
- (65) Voir la thèse de M. HADAS-LEBEL (*supra*, note 55), p. 223 (et note 109).
- (66) *TJ, Soukka* V, 1, 55b (version française d'après M. HADAS-LEBEL, comme pour le passage qui précède celui-ci). Sur l'attitude anti-romaine de R. Siméon b. Yohai, voir R. LOEWE, *op. laud.* (*supra*, note 4), p. 113 sq.
- (67) Plutôt que "Qerah" ou "Qareah". Il s'agit du chef militaire du temps de Jérémie "au pays d'Egypte" (*Jér.* 41, 16). Voir M. HADAS-LEBEL, t. II, p. 43 (note 112).
- (68) *TB, Yoma* 9b. Ce raisonnement pourrait être étayé par des considérations d'ordre juridique. Le point de départ serait à chercher dans l'indulgence pour la première faute, problème étudié pour les lois du Proche-Orient ancien, y compris le droit biblique, par G. CARDASCIA dans une conférence faite au Colloque franco-israélien qui s'est tenu à

Jérusalem en octobre 1974 (cf. *RHD* 53, 1975, p. 198-199), mais dont les actes n'ont malheureusement pas paru.

- (69) Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* III, 7, 1.
- (70) *Ibid.* IV, 2 et 6.
- (71) Origène, *Contre Celse* IV, 22 (SC 136, p. 237).
- (72) L'hypothèse d'un enfant mort en bas âge est envisagée par R. LOEWE, *op. laud.* (*supra*, note 4), p. 110-111, qui trouve cependant trop long le délai de quelque quatre mois séparant le *Ticha beAv* de la fête de Hanoukka. Pourquoi ne pas admettre la mort d'un enfant âgé de quatre mois ? Resterait à expliquer comment la naissance d'un garçon (*ben*) a pour suite la mort d'une fille (*bito*). Le Midrach s'en charge en unifiant le sexe de l'enfant : *Esther Rabba, Pethihta*, 3, cité par LOEWE, p. 110.
- (73) Voir *supra*, note 52. Voir aussi Alfredo Mordechai RABELLO, "L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain", *Aufstieg u. Niedergang d. röm. Welt* 21/2, Berlin et New York 1984, p. 1288-1312, en particulier p. 1294 et les références réunies dans la note 15.
- (74) Article précité, p. 1294.
- (75) L'importance de cette donnée a été bien mise en évidence par Augusto FRASCHETTI dans une conférence faite au Centre Gustave-Glotz (Université de Paris I) le 9 mars 1987 : "Fêtes de la cité et fêtes de la famille du prince à l'époque julio-claudienne".
- (76) Midrach *Esther Rabba*, cité *supra*, note 72. Cf. R. LOEWE, p. 116.
- (77) F.A. LEPPER, *Trajan's Parthian War*, Oxford 1948.
- (78) Voir à présent la thèse de M. HADAS-LEBEL (*supra*, note 55), p. 227 sq.
- (79) Le texte qui suit, en araméen, paraît postérieur à ce qui précède; son attribution à R. Siméon b. Yohaï n'est pas certaine, ce qui remet en question une partie des conclusions de Raphael LOEWE (p. 115 sq.). Voir M. HADAS-LEBEL, thèse précitée, t. II, p. 44 (note 115).
- (80) Voir J. ROUGE, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966, p. 101-102.
- (81) Pline l'Ancien, *Hist. nat.*, 19, 3.

- (82) *Supra* § 2 : col. II, l. 22.
- (83) Voir P.J. SLIPESTEIJN, "Trajan and Egypt", *Studia Papyrologica Varia* (Pap. Lugd.-Bat., 14), Leyde 1965, p. 106-113, et, du même auteur, "Der *Potamos Trajanos*", *Aegyptus* 43, 1963, p. 70-83.
- (84) Appien, *Bell. civ.* II, 90, 380.
- (85) Sur les pouvoirs de Marcius Turbo, voir mon étude "*Ioudaioi aphêirêménoi*", citée *supra* (note 3), note 86.
- (86) III *Macc.*, 4, 6-7.
- (87) Philon, *Contre Flaccus*, 95-96.
- (88) Voir à ce propos R. LOEWE, *op. laud.* (*supra*, note 4), p. 119, note 72.
- (89) Pour le détail de cette documentation, voir les travaux cités dans mon mémoire "*Ioudaioi aphêirêménoi*" (*supra*, note 3), notes 13-14.
- (90) Je pense bien entendu, en premier lieu, au beau livre de Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris 1984 (original anglais 1982), et aux réactions qu'il a suscitées.

LA THEORIE DE LA MISSION DANS LE CHRISTIANISME DES PREMIERS SIECLES

par

Hervé SAVON

Est-il besoin de rappeler que l'expansion du christianisme n'a jamais été aussi spectaculaire, aussi lourde de conséquences, et aussi peu liée à l'appareil d'état que dans la période qui s'étend de l'essor des missions pauliniennes au rapprochement de l'Empire romain et de l'Eglise, c'est-à-dire approximativement de l'année 50 à l'année 313 ? Dans un livre célèbre et qui reste encore fondamental, Adolf Harnack a décrit cette mission et cette diffusion du christianisme (1). J'emploie après lui ce mot de "mission", mais il ne doit pas nous donner le change. L'antiquité chrétienne n'a pas de terme unique pour désigner l'ensemble des activités ordonnées à la diffusion de la foi. "Prédication" - *kérygme* - est trop étroit; "évangile" est trop large (2). Un terme unique - notre mot "mission" - n'apparaît qu'au XVI^e siècle, à la suite de la découverte du Nouveau Monde et de la fondation de la Compagnie de Jésus (3).

L'absence d'un mot commode et précis pour la désigner n'empêche évidemment pas une réalité d'exister. Mais peut-être est-ce le signe qu'on n'en a pas encore fait la théorie. On peut alors se demander si le sujet que j'ai annoncé et qui pouvait paraître trop vaste n'est pas tout simplement inexistant. Le christianisme des premiers siècles a-t-il élaboré une théorie de la mission ? Beaucoup le nient. Je lis, par exemple, dans un ouvrage récent :

«L'Eglise ne devait que tardivement réfléchir systématiquement sur ce qu'elle faisait quand elle annonçait Jésus-Christ et engendrait à l'Evangile de nouvelles communautés humaines» (4).

Je pense qu'une telle affirmation est excessive et qu'il faut au moins la nuancer. Sans doute ne trouve-t-on pas d'ouvrage consacré à la mission chez les écrivains chrétiens des premiers siècles, ce que l'on appelle traditionnellement les Pères de l'Eglise, ou tout simplement "les Pères". Ils ont

écrit des traités sur la Trinité, sur l'Incarnation, sur l'unité de l'Eglise, mais non sur la propagation de la foi. C'est sans doute que celle-ci paraissait aller de soi et n'offrait pas de prise à la contestation intérieure.

La mission n'en faisait pas moins l'objet d'une réflexion approfondie, même si celle-ci ne s'est pas traduite par un exposé d'ensemble ordonné et systématique. Le système existait, même s'il n'était jamais entièrement explicite. Les énoncés et les développements, souvent abondants, consacrés par les Pères à tel ou tel aspect de ce que nous appelons "la mission", renvoient les uns aux autres et forment, quand on les rapproche, un ensemble d'idées cohérent, un système. Seulement, ce système, c'est à nous de le reconstituer, et il y faut naturellement quelques précautions.

Il est prudent tout d'abord de délimiter chronologiquement le champ d'investigation de façon à ne pas avoir à traiter un matériel trop hétéroclite. J'ai choisi le moment où la mission a déjà fait suffisamment de progrès pour être l'objet d'une réflexion d'ensemble, mais où elle conserve encore une part de son élan initial. C'est le cas, me semble-t-il, de la période qui s'étend du milieu du règne d'Antonin le Pieux à celui de Dèce, c'est-à-dire approximativement de 150 à 250.

Ce siècle a vu paraître les œuvres de plusieurs penseurs chrétiens de premier plan, comme Irénée de Lyon, Tertullien de Carthage, les Alexandrins Clément et Origène. Ce sont des œuvres de controverse, comme le *Contre Celse* où Origène s'attache à réfuter les objections d'un philosophe, et le *Dialogue avec Tryphon* où Justin, un autre apologiste, répond aux arguments du judaïsme. Ce sont aussi des exposés du christianisme, moins directement polémiques, mais comprenant toujours une part d'argumentation, comme la brève *Démonstration* d'Irénée, ou les abondants *Stromates* de Clément d'Alexandrie. C'est enfin l'ensemble considérable des explications de l'Écriture qui vont du commentaire savant à l'homélie familière. Origène est ici le maître admiré, sinon incontesté.

Mais entreprendre de reconstituer la théorie de la mission latente dans ces différents ouvrages, dont le propos d'ensemble est tout autre, ne va pas sans dangers. Le premier, c'est de travailler sur des fragments infimes, arrachés artificiellement à leur contexte, et qui ont du coup perdu leur signification. Le second, c'est de regrouper arbitrairement les éléments que l'on a isolés. Le troisième, c'est de prendre pour la doctrine commune ce qui est le fruit de l'imagination ou du génie d'un individu. Contre ces trois dangers, nous trouverons un grand secours dans l'habitude qu'ont les auteurs chrétiens de cette époque d'utiliser, comme support de leur pensée ou de leurs discours, des versets empruntés aux livres de la Bible, lue dans la version grecque des Septante. La plus petite unité significative, dans un ouvrage patristique, c'est généralement le commentaire d'un verset d'Écriture. On pourrait dire que chacun des thèmes développés par nos auteurs s'incarne

dans un verset, ou dans un jeu de versets empruntés le plus souvent à des livres différents de la Bible. Le verset d'Écriture prête son autorité à l'idée; les deux ou trois phrases qui le composent permettent d'analyser le thème, de le décomposer; par le moyen des images et des mots, qui sont communs à différents versets, ces références scripturaires esquissent déjà un ordre de pensée, suggèrent un système. Enfin, ces versets sont l'objet d'une médiation collective; leur interprétation et leur association à un thème théologique sont en grande partie traditionnelles.

Ces versets, d'ailleurs, ne sont pas seulement un instrument d'analyse ou un artifice de présentation. Ils sont aussi un outil apologétique. Vis-à-vis des Juifs, ils servent à montrer que tout ce qui a été annoncé par la Loi et par les Prophètes est accompli dans l'Évangile qui a, par conséquent, la garantie des Écritures. Contre les gnostiques, partisans d'une rupture radicale avec les origines bibliques, ils servent à prouver qu'il y a une continuité profonde entre la Loi de Moïse et la Loi de Jésus-Christ.

La mission, la propagation de l'Évangile dans tout le monde connu, est précisément l'un des arguments essentiels de cette preuve par la prophétie. Elle figure à ce titre dans une liste dressée par Origène à côté de la naissance de Jésus à Bethléem, de sa conception virginale, de ses miracles, de sa passion et de sa résurrection (5). Mais, de toutes ces prophéties réalisées, la mission est la seule qui soit, pour ainsi dire, directement constatable par les chrétiens du II^e ou du III^e siècle.

Nous rencontrerons bientôt différents versets bibliques considérés par les Pères de l'Église comme la prophétie de tel ou tel aspect particulier de la diffusion du christianisme. Mais un texte occupe une place éminente parce que l'on croit y découvrir la propagation de l'Évangile envisagée dans son ensemble, et aussi parce qu'il a été cité par saint Paul, c'est ce passage du psaume 18 :

«Leur voix est allée par toute la terre
et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde» (6).

Ce verset résumait ce qu'il y avait de plus sensible dans l'argument de la mission : l'expansion géographique du christianisme à partir d'un point central jusqu'à la périphérie - le verbe employé signifie littéralement "leur voix est sortie". De fait, la diffusion de l'Évangile apparaît déjà spectaculaire peu après 150, lorsque Justin la retrouve dans ce verset. À la mort de Marc-Aurèle, il y a des chrétiens dans toutes les provinces romaines, et même au-delà des frontières de l'Empire (7).

Ce mouvement, qui va du centre jusqu'à la périphérie, pose deux questions autour desquelles s'ordonnent les différents textes patristiques sur la mission :

- I. D'où vient-il ? Quelle est son origine et quel est son principe ?
- II. Quel est son but ? Quels sont les destinataires et quelle est la finalité de la mission ?

- I -

«La Loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem»

Ce verset d'Isaïe (2,3) est presque aussi souvent cité par nos auteurs que le passage du psaume 18 que nous venons de rappeler. Ils y découvrent une autre prophétie de la mission, envisagée cette fois-ci dans son origine. Selon les lois de l'exégèse allégorique, ce verset est interprété à différents niveaux, et les divers commentaires auxquels il a donné lieu répondent à la première question que nous avons posée, celle de l'origine de la mission.

C'est d'abord une indication géographique. La prédication chrétienne est partie de Jérusalem. Les Actes des Apôtres sont le récit canonique de ce départ. En son sens obvie, ce verset est déjà tenu pour prophétique (8).

Mais on y trouve plus qu'une simple référence géographique. C'est en même temps le rappel de la continuité qui existe entre la mission chrétienne et la révélation biblique : ce mouvement qui part du centre du monde, c'est-à-dire de Jérusalem (9), porte jusqu'aux extrémités de la terre le nom et la parole du Dieu d'Israël. Du fait de l'évangélisation, le Germain et le Maure entendent lire la Genèse et l'Exode, et ils apprennent à connaître Abraham et Moïse. Une autre lecture de ce passage, non pas exclusive de la première, mais complémentaire, y voit en outre une rupture. Sortir peut s'entendre d'un rayonnement à partir d'un centre, mais aussi d'un départ et d'un délaissement. En ce second sens, le verset apparaissait également prophétique. La parole avait quitté la Jérusalem terrestre pour passer aux païens (10). Mais, plus encore que la simple continuité et que la rupture, ce que l'on trouvait exprimé dans ces deux lignes, c'était un dépassement : la Loi qui venait de Sion se substituait à la Loi qui avait été donnée sur le Sinai (11).

Cependant, notre texte peut s'entendre encore à un autre niveau. Sans doute la parole de Dieu qui sort de Jérusalem, c'est celle que les apôtres et les prédicateurs chrétiens ont portée jusqu'aux limites du monde après l'avoir reçue de Jésus-Christ, dont ils ne sont que les envoyés, les *missi* (12). Mais c'est aussi, en un sens plus caché, la parole éternelle et personnelle de Dieu, le Verbe, le Logos, le Christ préexistant de la théologie johannique (13). Dans la propagation de l'Évangile, il n'y a donc à la limite qu'une seule parole et qu'un seul prédicateur, les deux ne faisant qu'un. Ce que nos

auteurs disent des causes qui ont assuré la propagation rapide de l'Évangile découle directement de cette théologie de la mission. Un autre verset d'Isaïe (53,1) sert ici de support à l'argumentation :

« Qui a cru à nos enseignements ? et à qui le bras de Dieu a-t-il été révélé ? »

Justin met ces paroles sur les lèvres des apôtres et voit dans ces deux phrases parallèles les deux niveaux de la prédication : la parole humaine frappe les oreilles, mais c'est la puissance de Dieu - le bras de Dieu - qui produit la conviction (14).

C'est ce que Dieu a rendu manifeste en envoyant d'abord des prédicateurs médiocrement doués et sans instruction. Les Pères n'ont cessé de répéter cette idée. On discerne facilement dans une telle insistance une préoccupation apologétique. Les païens, notamment les philosophes comme Celse, ne manquaient pas de railler ces hommes du peuple plus ou moins incultes qu'avaient été, selon le témoignage même des Évangiles, les apôtres de Jésus-Christ. Les apologistes répondaient donc, après Saint Paul, que le Christ avait précisément choisi des artisans, des pêcheurs, des hommes méprisables aux yeux du monde pour montrer que les progrès de l'Évangile devaient tout à la force de l'Esprit divin et rien aux moyens de persuasion des hommes (15).

On conçoit que, dans une telle épure de la mission chrétienne, il n'y ait guère de place pour une réflexion sur les techniques de persuasion et sur l'art du prédicateur. On prescrit à celui-ci de ne rechercher ni la subtilité des raisonnements, ni les ornements de la rhétorique. Il imitera les pêcheurs du lac de Génésareth et se servira pour envelopper ses auditeurs d'un filet tout tressé de versets bibliques (16).

- II -

Tel est le discours, telles sont les paroles qui sont allées jusqu'aux extrémités de la terre. Il faut demander maintenant à nos auteurs :

- a) quels sont les destinataires de la mission,
- b) quel est précisément son but,
- c) enfin ce qui fait sa nécessité et son urgence.

a) Les destinataires de la prédication évangélique sont "tous les hommes sans exception" : vérité banale que tous les écrivains chrétiens ne cessent de répéter. Tous les hommes, cela veut dire d'abord les hommes de tous peuples, de toutes nations et de toutes races, ce qui n'avait rien d'insolite pour la mentalité religieuse ou philosophique de l'antiquité. Pythagore,

Platon ou Plotin étaient allés se mettre à l'école de la "philosophie barbare" ou en avaient du moins formé le projet. On sait, par ailleurs, que les dieux les plus exotiques pouvaient être honorablement accueillis à Rome.

Certes, l'un des traits les plus frappants de la mission chrétienne, c'était ce passage qu'elle avait opéré des Juifs aux païens. Mais il ne s'agissait pas pour autant d'exclusion, et les Pères, qui ne cessent de souligner cette espèce de transfert, n'en oubliaient pas pour autant la thèse paulinienne du salut final d'Israël. Clément d'Alexandrie rappelle que la conversion des païens est ordonnée providentiellement au salut des Juifs, dont elle est destinée à provoquer l'émulation (17).

Un autre aspect de cette universalité semblait plus caractéristique de la prédication évangélique. C'était le refus de distinguer non plus entre les nations et les langues, mais entre les conditions, les niveaux d'instruction et de culture. A la conception aristocratique des sectes philosophiques, les apologistes opposent l'attitude des chrétiens qui instruisent indistinctement pauvres et riches, jeunes et vieux, femmes et hommes, doctes et ignorants (18).

Il est vrai que, sur ce point, nous avons à relever, à côté d'un accord sur le principe, des nuances dans le détail et les applications. Ces variations tiennent à la diversité des circonstances comme aux différences de personnalité. Dans les passages de controverses avec les philosophes, ou dans les invitations à la conversion - les protreptiques -, on souligne et on accentue cette égalité démocratique; mais là où l'on se tient plus près de la pratique de la catéchèse, on la tempère. D'autre part, un Tatien, farouche contempteur de la culture grecque, n'hésite guère à mettre sur le même pied l'homme instruit et l'ignorant; mais un esprit aussi imbu de philosophie qu'Origène entre au contraire dans des distinctions. Et celles-ci ont quelques chances de tenir compte de la réalité catéchétique.

Origène consacre à cette question un assez long développement de son commentaire sur l'*Epître aux Romains* (19). Là encore, un verset d'Ecriture offre son support à la pensée et à l'exposition. Nous l'avons déjà rencontré :

"Leur voix est allée par toute la terre
"et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde".

Origène attire l'attention du lecteur sur la diversité des termes de ces deux propositions parallèles. Pour l'allégoriste, en effet, il n'est pas de détail frivole ou inutile dans la parole de Dieu. Que veut donc signifier cette espèce de proportion dans laquelle la voix ou le son correspond à la terre, et la parole aux extrémités du monde ? La terre, explique Origène, ce sont les hommes lourds, peu instruits et peu doués. Ce qui leur convient, ce ne sont pas les paroles par lesquelles on rend raison de la foi, mais c'est le simple

"son" de la croyance, transmis par une prédication simple. En revanche, ces "extrémités" ou ces "limites" du monde symbolisent l'excellence, l'achèvement. Il s'agit maintenant des auditeurs qui peuvent approfondir les énoncés de la foi et sont capables de scruter les Ecritures. Il y a donc une double fonction de l'apôtre et un double registre de l'apostolat. Origène invoque à l'appui de cette idée un passage de la seconde Épître à Timothée (1, 11) où Paul se présente comme le prédicateur - le héraut -, l'apôtre et le docteur des païens. "Apôtre", explique Origène, c'est le nom général de la fonction. Les deux autres titres, en revanche, indiquent les deux façons d'exercer l'apostolat selon les capacités et les dispositions des auditeurs. Le prédicateur se borne à présenter simplement la foi, ce qui convient à des gens simples. Le docteur, au contraire, en développe les implications et les raisons. Paul s'exprime en prédicateur quand il dit : "Je n'ai voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié" (20); il s'exprime en docteur quand il écrit : "Nous parlons de sagesse entre les parfaits" (21). On ne peut affirmer plus clairement qu'il y a deux modes de transmission du message.

Il n'est pas téméraire de présumer qu'à l'arrière-plan de cette page, il y a une exégèse gnostique qu'Origène tempère et accommode à l'orthodoxie régnante. Dans ces hommes comparables à la terre, on découvre les "hyliques" de Valentin ou de Basilide; quant à l'opposition partielle entre la simple foi et la sagesse des parfaits, elle évoque la distinction faite par ces mêmes gnostiques entre les psychiques et les spirituels. Mais, chez Origène, il n'y a plus trois races d'hommes radicalement hétérogènes et promises à des destins qui n'ont rien de commun. Les deux catégories qu'il distingue ont accès au même salut, bien que selon des modalités diverses, et peut-être à des degrés inégaux.

b) Le missionnaire chrétien s'adresse donc à tous les hommes. A quelle fin ? Quel est le but ultime de la mission : la conversion des individus ou la création d'une communauté ?

Il apparaît d'abord que l'aboutissement normal de la prédication, c'est la conversion et son signe sacramentel, le baptême. Écoutons à nouveau Origène. Sa réflexion part ici d'un verset de Jérémie (16, 16) :

"Voici que je vous envoie des pêcheurs nombreux, dit le Seigneur, et ils vous pêcheront".

Au début du III^e siècle déjà, Tertullien (22), suivant sans doute une exégèse traditionnelle, voyait dans ce verset de Jérémie une prophétie de l'appel adressé par Jésus à quelques pêcheurs du lac de Génésareth : "Suivez-moi ! Je vous ferai pêcheurs d'hommes" (23). Origène, quant à lui, commente assez longuement cette image dans le style de l'homélie. Qu'il se soit pris dans un filet ou qu'il ait mordu à l'hameçon, le poisson meurt dès qu'il est sorti de l'eau. Le nouveau chrétien meurt aussi; il meurt au monde,

mais c'est pour recevoir une vie nouvelle. Origène continue sur le même ton familier : "Tu es sorti de la mer en tombant dans les filets des disciples de Jésus; en sortant, tu changes d'âme; tu n'es plus un poisson vivant dans les flots salés de la mer, mais aussitôt ton âme change, se transforme et devient quelque chose de meilleur et de plus divin que ce qu'elle était auparavant" (24).

Origène combine ici des métaphores classiques de la conversion et du baptême et se réfère à une doctrine qui remonte aux épîtres pauliniennes. Remarquons dans cette page l'emploi de la deuxième personne du singulier. Pour évoquer ce moment décisif, Origène cesse de s'adresser au groupe de ses auditeurs; il interpelle chacun d'eux en particulier. Le filet prend sans doute une multitude de poissons, mais le passage décisif de la vie au monde à une vie différente et supérieure s'opère individuellement en chacun d'eux.

Nos textes nous ont fait parcourir jusqu'ici deux étapes différentes du travail de l'apôtre : il prêche et il baptise. Mais l'œuvre missionnaire ne s'arrête pas là. Un texte remontant vraisemblablement au III^e siècle (25) résume ainsi l'apostolat de Pierre dans une ville où il apporte la parole. C'est d'abord la prédication continue pendant trois mois; ensuite, après un jeûne préparatoire, le baptême est administré aux nouveaux convertis; enfin, Pierre institue un évêque, dix prêtres et des diacres pour cette nouvelle communauté chrétienne, et il y établit aussi un ordre de veuves et d'autres ministères dont on ne nous donne pas le détail. En un mot, l'œuvre missionnaire ne se termine pas avec les conversions individuelles et ne laisse pas aux nouveaux chrétiens le soin de s'associer entre eux à leur guise, mais elle s'étend jusqu'à l'organisation précise de la communauté.

Peut-on voir dans cette succession un progrès dans la hiérarchie des fins ? Peut-on dire, comme on le fait parfois aujourd'hui, que les conversions individuelles sont ordonnées à la construction d'une communauté chrétienne ? Nos auteurs, en tout cas, ne le disent pas.

Reprenons par exemple cette page où Origène utilise la métaphore de la pêche en partant d'un verset de Jérémie (26). Que devient, à ses yeux, le chrétien arraché aux flots du monde par le filet des pêcheurs ? Ici encore, le texte prophétique sert de support au progrès de l'énoncé. Nous n'avons lu, en effet, jusqu'ici que la première partie de ce verset. Le voici dans sa totalité, légèrement remanié par Origène :

"Voici que je vous envoie des pêcheurs nombreux, dit le Seigneur, et ils vous pêcheront.

Et ensuite je vous enverrai des chasseurs nombreux et ils vous chasseront dans toute montagne, et dans toute colline, et dans les cavernes des rochers".

Au sens littéral, ce verset annonce une invasion ennemie, mais au sens allégorique et prophétique qu'y découvre la tradition chrétienne, de même que les pêcheurs sont les apôtres, les chasseurs doivent représenter des serviteurs du plan divin de salut, ceux qui tirent les conséquences dernières de la mission. Origène y voit les anges qui emporteront les âmes au moment de la mort. Encore faut-il que le nouveau chrétien, le poisson tiré de la mer par le filet des pêcheurs, se tienne dans un territoire où les anges font leur battue. On s'attendrait ici qu'Origène parle de l'Eglise, d'une Eglise semblable à celle que nous avons vu s'organiser tout à l'heure par les soins de Pierre. Il n'en est rien. Dans l'interprétation d'Origène, ces lieux où passent les anges et qu'énumère symboliquement Jérémie n'ont rien de social : les montagnes, ce sont les prophètes; les collines, ce sont les justes; la montagne, c'est encore celle où Jésus a été transfiguré, celle où il a prononcé les Béatitudes; la caverne, c'est la grotte d'où Moïse a entrevu le passage du Seigneur. En un mot, c'est dans la contemplation que le chrétien est invité à attendre le passage des anges dans la période intermédiaire qui sépare sa conversion de sa mort.

Dans un autre texte d'Origène (27), l'organisation collective de l'Eglise apparaît elle-même comme un moyen par rapport à la perfection personnelle du chrétien, des "saints" selon le vocabulaire de l'époque : "Dieu a établi dans l'Eglise des apôtres, des prophètes, des docteurs, tout cela en vue du perfectionnement des saints". A dire vrai, ce n'est là que la reprise d'un verset de l'Epître aux Ephésiens (4, 11-12), mais, d'une manière très significative, Origène en a omis la dernière partie, celle qui ajoutait à cette finalité personnelle une finalité collective : la construction du corps du Christ.

Ainsi la formule que j'ai citée au début de cet exposé et que j'ai empruntée à un théologien contemporain - "annoncer l'Evangile et engendrer à l'Eglise de nouvelles communautés humaines" - devrait être modifiée dans sa seconde partie, si l'on veut qu'elle exprime les conceptions de l'Eglise ancienne. Car cette fécondité de l'Eglise dont les Pères parlent souvent ne consiste pas, dans leur langage, à enfanter de nouvelles communautés, mais à enfanter de nouveaux croyants. C'est ainsi que Justin, par exemple, commente ce verset d'Isaïe (54,1) :

"Crie de joie, stérile qui n'enfantais pas... car plus nombreux sont les fils de l'abandonnée que les fils de l'épouse, dit le Seigneur".

Pour Justin, l'épouse, c'est la Synagogue; l'abandonnée, devenue miraculeusement la plus féconde, c'est l'Eglise; et l'apologiste montre que la prophétie s'est accomplie puisque les chrétiens d'origine païenne sont plus nombreux que les chrétiens d'origine juive ou samaritaine (28). Ce qui prouve bien que les fils mis au monde par les deux femmes représentent des indi-

vidus, et non point des collectivités, dans la perspective de Justin, qui est traditionnelle dans le christianisme ancien.

On ne doit pas pour autant oublier que, selon la tradition chrétienne la plus constante, les nouveaux baptisés ne sont pas destinés à l'isolement, mais à une vie de réciprocité et d'échange, et qu'ainsi, avec eux, naît et grandit un peuple qui est l'Eglise (29), je dirais l'Eglise universelle.

Quant aux Eglises particulières, leur rôle est parfois défini à l'aide de ce verset de Jérémie :

"Ecoutez la parole du Seigneur, nations, et faites-le savoir aux îles qui sont au loin : celui qui a dispersé Israël le rassemblera et le gardera comme un berger son troupeau" (30).

Les îles, ce sont les Eglises disséminées de par le monde, ce monde agité de tempêtes comme la mer; elles sont comme un port de salut pour ceux qui sont en péril, un hâvre pour ceux qui veulent fuir l'abîme de l'erreur. C'est ce que nous dit Irénée de Lyon (31). Nous retrouvons la même interprétation chez son contemporain Théophile d'Antioche : "Et, de même qu'au milieu de la mer il y a des îles habitables, pourvues d'eau potable, et fertiles, possédant des mouillages et des ports propres à servir de refuge aux victimes de la tempête, de même Dieu a donné au monde ballotté et rejeté par les flots des lieux de rassemblement, je veux dire des Eglises saintes dans lesquelles se trouvent les doctrines de vérité dans les ports bien abrités des îles; là cherchent refuge ceux qui veulent être sauvés, ceux qui sont devenus amants de la vérité et veulent échapper à la colère et au jugement de Dieu" (32).

Nous voyons maintenant quel est exactement le but de la mission, tel que le comprennent les auteurs chrétiens du II^e et du III^e siècle : ce n'est pas de convertir et de baptiser tous les hommes, mais d'offrir à tous les hommes la possibilité de se convertir. C'est de présenter à chacun, quel qu'il soit et où qu'il soit, le choix décisif. L'idée est exprimée fort clairement par un texte apologétique fort ancien, le *Kerygma Petri*, c'est-à-dire la "Prédication de Pierre". On y voit le Christ envoyer ses disciples en mission par ces paroles : "Allez dans le monde afin que personne ne puisse dire : 'Nous n'avons pas entendu'" (33). C'est à cette fin qu'il faut des communautés chrétiennes visibles et répandues jusqu'aux extrémités de la terre.

c) La réalisation de ce projet n'est pas seulement nécessaire. Elle est urgente. Cela explique la hâte de la mission, telle qu'elle apparaît du moins aux écrivains chrétiens qui la contemplent déjà rétrospectivement. A leurs yeux, cette hâte se traduit par exemple par la non-observation des règles d'organisation ecclésiastique dont ils ont l'habitude et qui leur apparaissent par conséquent naturelles. C'est ainsi qu'un commentateur anonyme des

Epîtres pauliniennes, qui écrivait à Rome vers la fin du IV^e siècle, et que nous appelons l'Ambrosiaster, constatant que, dans les récits des Actes des Apôtres, tout le monde évangélise, baptise et commente l'Écriture sans distinction de fonctions et sans respecter les délais et les procédures canoniques, en tire cette conclusion : "Tout cela était permis au début, afin que le peuple croisse et se multiplie, mais depuis que l'Église est présente en tous lieux, on a établi des communautés avec leurs chefs, et les autres fonctions ont été instituées" (34).

Alors pourquoi tant de hâte ? Nous trouvons une réponse particulièrement circonstanciée dans le sixième livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ce sixième livre a pour objet de prouver que les chrétiens ne sont pas des athées, comme on le dit et comme on pourrait le penser (35). Clément en vient donc à situer le christianisme par rapport à la religion des Juifs et à celle des Grecs. L'histoire de l'humanité, telle que la voit l'apologiste, se résume en ces trois mots : la Loi, la Philosophie, la Prédication, c'est-à-dire la loi juive, la philosophie grecque, la prédication évangélique - le kérygme, pour reprendre le terme employé par Clément. Quelles sont, aux yeux de celui-ci, les relations qui existent entre les trois réalités que recouvrent ces trois noms ?

Il y a d'abord entre elles un ordre de succession : la Loi et la Philosophie précèdent la Prédication; le temps de celle-ci, dit Clément, est arrivé, c'est "maintenant". Cette succession implique une hiérarchie dans l'ordre des fins. Selon le schéma chrétien traditionnel, c'est ce qu'il y a de plus excellent qui arrive en dernier, car il y faut une préparation. La Loi et la Philosophie sont cette préparation : elles accoutument l'oreille, elles la disposent à entendre la Prédication (36). Pour que cette notion de préparation soit ici applicable, il faut qu'il y ait quelque chose de commun entre la Loi, la Philosophie et la Prédication. Cet élément commun, c'est la connaissance de Dieu et la connaissance du même Dieu, souligne Clément (37). Le Dieu qu'annonce le prédicateur évangélique n'est autre que le Dieu dont témoigne le Pentateuque, et celui-ci n'est pas différent du Dieu dont parlent les philosophes : ici et là, c'est le vrai Dieu. Mais alors pourquoi la Prédication, si le Dieu qu'elle annonce est déjà connu et confessé, et par le Juif, et par le Grec ? Ce qui manque à celui-ci et à celui-là, selon Clément, ce n'est pas la connaissance du vrai Dieu, c'est la juste façon de lui rendre un culte. C'est sur ce dernier point que le Grec comme le Juif s'égarent. Clément reprend ici un thème traditionnel dans le christianisme ancien, et il cite, pour l'illustrer, de longs passages de ce *Kerygma Petri* dont nous avons parlé un peu plus haut. Le Grec connaît le vrai Dieu, mais il adore de méprisables idoles (38). Le Juif, de son côté, s'égare dans l'interprétation des Écritures divines. Il les lit en effet comme si c'était un "discours nu", c'est-à-dire qu'il prend pour le corps ce qui n'est que le vêtement, pour la réalité ce qui n'est que le symbole (39). C'est ainsi que sa façon d'observer sabbat et néoménies lui fait rendre un culte aux anges, aux archanges, au

mois et à la lune (40). Clément ne manque pas de retrouver dans un texte prophétique la situation spirituelle de l'humanité au moment où va retentir la Prédication. Il s'agit de ce verset d'Isaïe (49, 8-9) :

"Voici les paroles du Seigneur : Au moment favorable, je t'ai entendu...
disant à ceux qui sont dans les chaînes : sortez ! et à ceux qui sont dans les ténèbres :
soyez illuminés !".

Ceux qui sont dans les chaînes, explique Clément, ce sont les Juifs, assujettis aux observances de la Loi. Mais ils le sont volontairement, puisqu'ils reçoivent l'ordre de sortir. Ceux qui sont dans les ténèbres, ce sont les païens, dont l'âme est immergée dans la nuit de l'idolâtrie. Malgré ses sympathies pour la philosophie, Clément ne considère pas pour autant que l'état spirituel des Juifs et des Grecs soit pratiquement identique avant la venue de la Prédication. Aux uns et aux autres, il manque la foi. Mais les Grecs sont perdus dans un égarement supplémentaire qui les paralyse : le culte des idoles (41).

Ce schéma est traditionnel dans ses grandes lignes, mais il est marqué par le tempérament de Clément dans ses détails. La sympathie de celui-ci pour la philosophie est loin d'être partagée par tous les penseurs chrétiens de cette époque. Lui-même d'ailleurs y apporte des nuances. Il condamne les épicuriens qui nient la providence et qui mettent le plaisir au rang des divinités, comme aussi les stoïciens qui croient en un Dieu matériel. Quant aux recherches subtiles des logiciens, elles font partie de ces traditions humaines dont Paul déjà dénonçait l'inanité (42). Cependant, même un esprit aussi imprégné de philosophie qu'Origène se montre plus sévère sur ce point que l'auteur des *Stromates* : aux deux sectes condamnées par Clément, Origène ajoute les péripatéticiens qui nient que la providence divine descende jusqu'aux hommes, et même les platoniciens - sans les nommer, il est vrai - dans la mesure où ceux-ci enseignent la métensomatose (43). Quant aux apologistes qui sont loin de posséder la culture d'un Clément ou d'un Origène, ils n'ont pour les philosophes que sarcasmes faciles. L'auteur anonyme de *l'Épître à Diognète* écrit, par exemple : "Avant que Dieu lui-même ne vienne, se trouvait-il quelqu'un parmi les hommes qui sût ce qu'il était ? A moins que tu n'accueilles favorablement les paroles creuses et les bavardages des philosophes autorisés, dont les uns disent que Dieu, c'est le feu, d'autres l'eau, d'autres encore un autre des éléments que Dieu a créés" (44).

Si tous les Pères ne s'accordent pas à penser avec Clément que la philosophie grecque a un rôle préparatoire à l'égard de l'Évangile, ils sont unanimes, en revanche, à condamner radicalement les religions païennes que résume pour eux la pratique de l'idolâtrie. Ils répètent, après les prophètes de l'Ancien Testament, que l'idolâtre est un adultère (45). Le culte qu'il rend à ses faux dieux est plutôt un outrage qu'un hommage. Il les ridiculise

en les protégeant contre les voleurs. Il les maltraite en les souillant de sang et de graisse (46). L'idolâtrie, enfin, est une perversion de l'intelligence qui méconnaît que la seule image de Dieu, c'est le Logos, et que la seule imitation du Logos, c'est l'esprit humain (47).

On le voit, même pour le penseur chrétien qui fait la part la plus généreuse à cette double préparation que constituent la loi juive et la philosophie grecque, celles-ci sans la prédication évangélique sont radicalement incapables de sauver l'homme. Le choix qui est offert à celui-ci n'est donc pas entre plusieurs voies de salut, mais entre le salut et la perte. C'est ce que Cyprien résume en ces quelques lignes énergiques : "Celui qui est séparé de l'Eglise est uni à l'adultère... Il ne peut avoir Dieu pour père celui qui n'a pas l'Eglise pour mère. Si l'un de ceux qui étaient hors de l'arche de Noé a pu se sauver, alors celui qui est hors de l'Eglise pourra se sauver" (48). Aussi a-t-on pensé que l'annonce de l'Evangile devait toucher même les justes qui étaient décédés avant la venue du Christ. Il a donc fallu que celui-ci descendît aux enfers pour leur apporter la parole qui était la condition du salut. On est allé plus loin. Puisqu'il semblait entendu que le Christ ne s'était adressé qu'aux Juifs lors de cette descente dans le royaume des morts, on imagina que les apôtres eux-mêmes, après leur décès, avaient dû descendre aux enfers pour porter l'Evangile aux justes du paganisme (49).

*
* *

Il existe donc une théorie de la mission chrétienne dès les environs de l'an 200. Cette théorie est simple, complète, cohérente, abrupte. Qu'il me soit permis d'en rappeler une dernière fois les grandes lignes, dégagées des hésitations de l'analyse et des détours de l'allégorie. Tout repose sur deux postulats simples : le premier, c'est la décision divine d'offrir à tous les hommes la possibilité de choisir le salut; le second, c'est l'impossibilité pour quiconque de faire ce choix sans avoir été atteint par l'annonce de l'Evangile. Il s'ensuit la nécessité de la mission, son urgence et ses formes, notamment l'installation, dans toutes les régions du monde habité, de communautés assurant visiblement cette présence universelle de l'Evangile. Ainsi, le but de la mission n'est pas exactement de sauver tous les hommes, ni même le plus grand nombre. En un sens, la mission ne sauve personne : elle doit seulement offrir à chacun la possibilité de faire le choix décisif entre le salut et la perte. A ce titre, la mission est la réalisation concrète du jugement, tel que l'entendent les écrits johanniques : en portant partout la lumière, elle fait que celui qui choisit les ténèbres n'ait plus d'excuse. Le moyen employé par la mission est adapté à une telle fin. C'est une présentation et non une démonstration, une annonce par la parole et non une tentative de séduction par les procédés de la persuasion humaine. La parole évangélique, simplement répétée, mais munie de la force de Dieu, est supposée se faire elle-même un chemin.

Faut-il souligner les aspects utopiques d'une telle théorie ? Au moment même où ses auteurs l'exposent, la fêlure apparaît. Ne voit-on pas Origène réserver la pure annonce - le kérygme - à une catégorie inférieure d'auditeurs ? Et, de fait, comment pourrait-on montrer, sans un peu démontrer ? Vue sous un certain angle, toute l'histoire de la mission chrétienne est celle de l'occultation progressive du kérygme par la violence de l'apologétique en attendant la violence des armes. Mais ce qui est utopique est-il pour autant inutile ? Il y a peut-être, dans la théorie apparemment inapplicable que je viens de retracer, l'occasion d'une inquiétude salutaire, non seulement pour la propagande chrétienne, mais pour toutes les formes de prosélytisme.

NOTES

- (1) A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902.
- (2) Sur la notion d'évangile, voir E. MOLLAND, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo, 1938.
- (3) Pour la sémantique du mot "mission", voir A. SEUMOIS, *Theologie missionnaire*, t. I, Roma, 1973, p. 8-16.
- (4) H. TEISSIER, *La mission de l'Eglise*, Paris, 1985, p. 20.
- (5) ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 2; cf. *ibid.* 1, 53. - Pour les textes patristiques cités dans ces notes, on se réfère aux éditions indiquées dans *Biblia Patristica*, 3 vol. Paris, éd. du CNRS, 1975-1980. Les sigles des livres bibliques sont ceux qu'utilise la collection *Sources Chrétiennes*, Paris, 1947 et suiv.
- (6) *Ps.* 18 (19), 5, repris par *Rom.* 11, 18 - Pour l'application de ce psaume à la mission des apôtres, voir IRENEE DE LYON, *Demonstratio*, 21; ORIGENE, *Commentarii in Romanos*, PG 14, 848BC; METHODE D'OLYMPE, *De sanguisuga*, 9, 7.
- (7) A. HARNACK, *op. cit.*, p. 411-412.
- (8) JUSTIN MARTYR, *Apologiae*, 1, 40, 3; TERTULLIEN, *Aduersus Marcionem*, 3, 21, 3-4.
- (9) Une opinion minoritaire veut qu'il s'agisse ici de la Jérusalem céleste : PS.-CYPRIEN DE CARTHAGE, *De montibus Sina et Sion*, 1, 9; 10. Cet opuscule a été écrit en Afrique au IIIe siècle par un auteur inconnu. On le trouve dans l'appendice des éditions de saint Cyprien auquel on l'a longtemps attribué.
- (10) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Contra Celsum*, 5, 33.
- (11) C'est le thème du *De montibus Sina et Sion* du Pseudo-Cyprien. On trouvera une autre manière de présenter ce dépassement - en référence à *Is.* 2, 3 - dans MELITON DE SARDES, *Homilia de Pascha*, 7.
- (12) TERTULLIEN, *Apologeticum*, 21, 23; PS.-CLEMENT DE ROME, *Recognitiones*, 2, 33.

- (13) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae ex scripturis propheticis*, 58; Id. *Paedagogus*, 2, 6, 1; 2, 29, 1. Les apôtres ne sont finalement que les prolongements de la personne du Christ; ils sont comparés à ses pieds (CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus*, 2, 62, 1) ou aux clochettes attachées à la robe du grand-prêtre (JUSTIN MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, 42, 1).
- (14) JUSTIN MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, 42, 2.
- (15) Voir par exemple JUSTIN MARTYR, *Apologiae*, 1, 39; ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 62.
- (16) ORIGENE, *Homiliae in Ieremiam*, 16, 1.
- (17) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, 2, 43, 3-4, citant *Rom.* 11, 11; cf. *Rom.* 10, 19 (= *Deut.* 32, 21).
- (18) TATIEN, *Oratio ad Graecos*, 32.
- (19) ORIGENE, *Commentarii in Romanos*, 8, 6, PG 14, 1172AC.
- (20) *I Cor.* 2, 2.
- (21) *I Cor.* 2, 6.
- (22) TERTULLIEN, *Aduersus Marcionem*, 4, 9, 2.
- (23) *Math.* 4, 19.
- (24) ORIGENE, *Homiliae in Ieremiam*, 16, 1.
- (25) PS.-CLEMENT DE ROME, *Recognitiones*, 6, 15.
- (26) ORIGENE, *Homiliae in Ieremiam*, 16, 1 (*Jér.* 16, 16).
- (27) *Homiliae in Lucam*, 12, 2.
- (28) JUSTIN MARTYR, *Apologiae*, 1, 53.
- (29) ORIGENE, *Homiliae in Ieremiam*, 9, 3.
- (30) *Jér.* 31, 10 (38, 10 *Septante*).
- (31) *Aduersus haereses*, 5, 34, 3.
- (32) THEOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum*, 2, 14.

- (33) *Kerygma Petri*, dans CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, 5, 43, 3.
- (34) AMBROSIASTER, *Commentarius in Epistulam ad Ephesios*, 4, 11-12, 3-4.
- (35) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, 6, 1, 1.
- (36) *Ibid.* 6, 44, 1.
- (37) *Ibid.*, 6, 41, 7.
- (38) *Ibid.*, 6, 39-40.
- (39) *Ibid.*, 2, 42, 5.
- (40) *Ibid.*, 6, 41, 2-3. Cf. *Col.* 2, 16-18.
- (41) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, 6, 44, 2-4.
- (42) *Ibid.* 1, 50-51. Cf. *Col.* 2, 4 et 8.
- (43) ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 75.
- (44) *Epistula ad Diognetum*, 8, 1-4.
- (45) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, 6, 147, 1. Cf. *Jér.* 2, 27 et 3, 9.
- (46) *Epistula ad Diognetum*, 2, 8-9.
- (47) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, 98, 4. Cf. *Gen.* 1, 26.
- (48) CYPRIEN DE CARTHAGE, *De unitate Ecclesiae*, 6.
- (49) HERMAS, *Pastor*, *Sim.*, 9, 16. 5-7; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, 2, 43-44. et 6, 45-46.

QUELQUES ASPECTS DE LA PROPAGANDE MONASTIQUE DANS L'ANTIQUITE TARDIVE

par

Jean-Marie SANSTERRE

Les occupants des monastères sont "de grands hommes, des saints. Chaque jour, leur vie se passe à chanter des hymnes, à prier, à louer Dieu, à lire les Saintes Ecritures. Ils subviennent à leur entretien en travaillant de leurs mains. Ils ne recherchent rien avec avidité... Tous s'aiment, tous se soutiennent les uns les autres". Non ! ils sont "envieux, chicaneurs, cupides; ils ne soutiennent personne".

Tels sont les propos qu'en 412 Augustin prête aux laudateurs et aux détracteurs de la vie monastique (1). La propagande et la contre-propagande suscitées par le monachisme en plein essor depuis le IV^e siècle (2), c'est cela, mais aussi - on s'en doute - plus que cela. Le sujet apparaît même tellement vaste qu'il ne peut être question de l'envisager ici sous tous ses aspects. Je me contenterai d'effleurer les critiques formulées contre les moines pour me centrer sur la propagande monastique elle-même, une matière complexe en raison de la diversité et de la fluidité du monachisme ancien. Plus précisément, l'exposé sera axé sur les objectifs des propagandistes. Je serai aussi amené - mais sans pouvoir en faire une étude systématique - à évoquer divers instruments de cette propagande, certains de ses thèmes et quelques-uns de ses succès ou de ses échecs (3).

*
* *

Afin de ne pas fausser les perspectives, deux remarques préalables s'imposent. Tout d'abord, il faut souligner qu'une partie des moines ne se souciaient pas de propagande. En Egypte vers 400, l'anachorète Arsène fuyait les laïcs, les clercs et même ses confrères, car il ne pouvait, disait-il, "être avec Dieu et avec les hommes" (4). Autre exemple, un peu plus complexe : celui d'un Syrien, Jacques de Cyrrestique, dans la première moitié du Ve siècle. Comme un certain nombre de ses compatriotes, Jacques

avait adopté un type d'ascèse à sensation. Il se mortifiait à l'extrême en plein air, au sommet d'une petite montagne. Une telle ascèse attirait les visiteurs poussés par la curiosité, la dévotion et le désir de bénéficier des charismes de l'homme de Dieu. Mais Jacques se refusait à assumer les conséquences de cette situation. Un jour, il se vit reprocher par son évêque d'avoir repoussé certaines personnes venues de loin pour recevoir sa bénédiction. "Il conviendrait, lui dit l'évêque, que des gens qui viennent pour cela, qui ont fait un voyage de plusieurs jours, s'en aillent non pas avec de la peine, mais pleins de joie, afin qu'ils régalent ceux qui ne connaissent pas ta philosophie (c-à-d. ton genre de vie monastique) par la description qu'ils en feront." La réponse de Jacques montre son indifférence à l'égard du rayonnement de son ascèse et du profit spirituel qui pouvait en résulter pour son prochain. Il rétorqua qu'il n'avait gagné la montagne pour personne d'autre que lui-même à cause de ses nombreux péchés, et qu'il lui paraissait insensé de se détourner de sa prière pour converser avec les gens (5).

La seconde remarque est du même ordre, mais elle ne concerne qu'un aspect de la propagande monastique, les appels à la conversion au monachisme, autrement dit le prosélytisme. Ce dernier pouvait fort bien ne pas être considéré comme indispensable même par des moines qui, à l'inverse d'un Arsène ou d'un Jacques, se souciaient vraiment de leur prochain. Les lettres de direction spirituelle que Nil d'Ancyre adressa à des laïcs dans la première moitié du Ve siècle n'invitent jamais à entrer dans la vie monastique, même lorsque leur destinataire est un adolescent bien disposé. Nil se contente d'inciter à fréquenter les moines, à leur être utile et à se rapprocher autant que possible de leur genre de vie (6). D'autre part, la *première Vie grecque de Pachôme* raconte que l'illustre promoteur du cénobitisme en Egypte avait reçu de Dieu la mission "de servir la race des hommes pour les réconcilier complètement avec lui". Dès lors, poursuit la *Vie*, Pachôme "se mit à recevoir ceux qui venaient à lui" (7). Le souci de servir n'impliquait donc pas nécessairement une campagne de recrutement.

*
* * *

Cela dit, le prosélytisme monastique existait bel et bien. Jean Cassien (vers 420) souligne le rôle des conseils et des exhortations des pieux moines dans l'éclosion des vocations (8), et nous verrons plus loin quelques exemples d'écrits qui invitent à embrasser le monachisme. L'ampleur du prosélytisme était fort variable. Souvent les appels visaient des sympathisants ou, du moins, des personnes dont les dispositions de cœur permettaient d'espérer la conversion (9). Paulin de Nole, à la fin du IVe siècle, recommande même très explicitement de ne pas chercher à convaincre ceux qui critiquaient une telle conversion. L'entreprise est vaine et même dangereuse, car un risque de contagion subsiste. Il faut instruire seulement celui qui confesse son ignorance; peut-être alors gagnera-t-on un frère (10). Des moines se

livraient toutefois à un prosélytisme de plus grande envergure, tantôt par conviction (11), tantôt pour des raisons moins édifiantes dénoncées par des confrères plus rigoureux : le désir d'accroître la puissance et la richesse de la communauté, la concurrence entre les monastères ou encore la vanité personnelle des prosélytes (12). Une minorité allait plus loin et souhaitait convertir l'ensemble des chrétiens à un genre de vie qu'elle considérait comme la seule véritable vie chrétienne. J'évoquerai dans la suite de l'exposé le cas de Jean Chrysostome (avant 386) et je me bornerai ici à donner un autre exemple, celui d'ascètes d'Asie Mineure condamnés vers 341 par le concile de Gangres (13). Le concile s'inquiétait notamment des conséquences du prosélytisme de ces ascètes sur l'ordre social : sous prétexte d'anachorèse et de chasteté, déplorent les évêques, on abandonne conjoint, parents, enfants et les esclaves cessent de servir leurs maîtres (14). Le concile peut avoir exagéré l'ampleur du phénomène, mais sa réalité même ne fait pas de doute. Quelques années plus tard, un ascète mena vivre dans les forêts, les rochers et les neiges une foule d'hommes et de femmes de Sébaste ainsi que des villes et campagnes voisines (15). Mais c'était là, je le répète, le fait d'une minorité. Malgré bien des nuances dans leur attitude à l'égard du prosélytisme, bon nombre de moines s'accordaient sur un point essentiel : leur genre de vie répondait à une vocation et dès lors ne s'adressait pas à tous (16).

A la vocation résultant d'un appel direct de Dieu et à celle qui se produisait par l'intermédiaire d'un homme, Jean Cassien (vers 420) ajoutait fort lucidement une troisième, la vocation par nécessité (17). De fait, la vie monastique, malgré son austérité, permettait à beaucoup de vivre mieux que dans le siècle (18). Il importait de convertir réellement ces gens ainsi que ceux qui avaient embrassé le monachisme à la suite de pressions familiales ou entraînés par la conversion d'un maître (19). Il fallait aussi maintenir dans leur vocation ceux qui étaient venus au monachisme avec ferveur. Enfin, il s'agissait de faire progresser les uns et les autres sur la voie de la perfection. Une propagande interne s'imposait. Elle ne se distinguait pas nettement de celle destinée aux laïcs de bonne composition à qui se limitait souvent le prosélytisme monastique (20). Dans de nombreux cas, les moyens mis en oeuvre étaient identiques. Même la règle, destinée avant tout à l'usage interne, pouvait servir à l'occasion pour un prosélytisme limité. La *Règle du Maître* (vers 500-530) autorise la lecture de la règle lorsqu'un laïc est reçu à la table du monastère à condition qu'il soit capable de l'admirer et de s'en faire l'imitateur en se convertissant (21).

Les paroles d'un saint moine et plus encore l'exemple même de sa conduite jouaient un rôle fondamental dans la conversion et le maintien des vocations. Hypathios, un higoumène constantinopolitain de la première moitié du Ve siècle, donnait le conseil suivant à ses propres moines, à leurs confrères ainsi que - notons-le - aux laïcs venus à lui pleins de zèle : "Si

j'étais charpentier ou forgeron, ne m'imiteriez-vous pas pour apprendre le métier ? Eh bien, maintenant devenez vous aussi comme moi, apprenez la crainte du Seigneur et comment on se rend agréable à Dieu" (22).

Ces exhortations et ces exemples étaient diffusés par les confrères et les dévots venus parfois de très loin pour voir un moine illustre, par les pèlerins auxquels on racontait les exploits des anciens, ou encore par des clercs envoyés en exil (23). La diffusion était également assurée par des écrits qui, tout en perpétuant et en propageant l'influence des saints moines, permettaient souvent à leurs auteurs d'exercer eux-mêmes une influence (24). Certains, tels les recueils d'apophtegmes, paroles charismatiques des Pères du désert égyptien, étaient réservés aux moines et aux postulants (25). D'autres pouvaient, au-delà de cette audience privilégiée, s'adresser également à un public plus large.

L'oeuvre la plus célèbre de toute cette littérature n'est autre, bien sûr, que la *Vie d'Antoine*, composée peu après la mort de l'illustre anachorète égyptien en 356 (26). Son auteur - qu'il faut peut-être renoncer à identifier avec Athanase d'Alexandrie contrairement à ce qu'affirme une tradition tenace (27) - recommande aux moines de lire la *Vie* aux païens si le besoin s'en fait sentir. On leur apprendra ainsi que les démons ne sont pas des dieux et qu'ils sont chassés par les chrétiens qui, comme Antoine, croient pieusement au Christ (28). Ce n'est toutefois pas le principal objectif de ce texte. Il s'agit avant tout d'offrir aux moines, et donc aussi aux chrétiens attirés par le monachisme, un modèle à imiter (29). A travers la vie d'un ascète exceptionnel, l'auteur entend propager le portrait du moine idéal, véritable disciple du Christ, ascète en progrès constant vers la perfection, homme de Dieu s'en allant combattre les démons dans le désert qui est leur domaine, père spirituel maître de vie ascétique, et enfin chrétien respectueux du clergé et de l'orthodoxie (30). L'oeuvre obtint un succès prodigieux. Le texte grec ne cessa d'être lu, copié et utilisé dans la littérature monastique ultérieure. Il fut traduit en plusieurs langues orientales. Il le fut aussi en latin : deux traductions latines furent publiées moins de vingt ans après la mort du saint (31).

Le témoignage d'Augustin dans ses *Confessions* montre quel fut l'impact de l'oeuvre en Occident (32). La scène relatée eut lieu à Milan en 386. Augustin était en pleine évolution philosophique et religieuse quand il reçut la visite d'un compatriote africain, un certain Pontitianus, qui exerçait d'importantes fonctions à la cour impériale. Le visiteur constata par hasard que son hôte lisait les Epîtres de S. Paul. Sentant le terrain favorable, il évoqua avec éloge la vie monastique et se mit à raconter l'histoire d'Antoine qu'Augustin ignorait. Lui-même l'avait apprise à Trèves. Un jour qu'il se promenait près des remparts de cette ville avec trois camarades, deux d'entre eux entrèrent dans une cabane d'ermites. Ils y trouvèrent un manuscrit de la *Vie d'Antoine* et le lurent avec un tel enthousiasme qu'ils

décidèrent sur-le-champ d'embrasser la vie érémitique. La révélation de l'ascèse monastique par l'histoire d'Antoine et par l'exemple des deux compagnons de Pontitianus, brisant leur carrière afin de servir eux aussi le Christ, fut décisive pour Augustin. Elle provoqua la crise finale qui aboutit à sa conversion et à sa décision d'abandonner son poste de rhéteur pour rechercher enfin une retraite ascétique et studieuse à laquelle il avait déjà songé sous d'autres influences, philosophiques notamment. C'était une première étape. Augustin se fera bientôt le promoteur d'un monachisme cénobitique qui, il faut le souligner, ne s'inspire pas du type d'ascèse d'Antoine, un anachorète. La *Vie* de ce dernier et la description des effets de sa lecture avaient seulement joué le rôle d'un catalyseur. C'était déjà considérable (33).

L'auteur de la *Vie d'Antoine* eut des émules parmi les Latins. Vers 397, Sulpice Sévère, un membre de l'aristocratie gallo-romaine, donna une sorte de "réplique occidentale" à la *Vie* de l'anachorète égyptien, la *Vie de Martin de Tours*. L'oeuvre, qui connut aussi un grand succès, n'était pas seulement destinée à faire connaître - ou mieux connaître - une personnalité exceptionnelle, à la proposer comme modèle et à répandre son influence, elle visait également à défendre cette figure fort contestée de moine-évêque contre ceux qui doutaient de sa sainteté et critiquaient son ascétisme. Il s'agit, en l'occurrence, d'une biographie certes stylisée, idéalisée, mais d'une biographie malgré tout (34). D'autres textes hagiographiques font une part bien plus large à l'affabulation : les *Vies de Paul*, *Malchus* et *Hilarion* que Jérôme composa à la fin des années 70 et au début des années 90 du IV^e siècle en se plaçant lui aussi dans le sillage de la *Vie d'Antoine*. Les trois saints moines servent ici de prétexte à la description d'un idéal monastique présenté sous la forme attrayante de récits alertes et pleins de merveilleux. On goûta fort ces romans monastiques, oeuvres d'un excellent conteur. Ils édifiaient et ils charmaient; ils justifiaient le mode de vie choisi par les ascètes et, en même temps, ils reposaient ces derniers de lectures plus austères, comme celle de l'Écriture (35).

Jérôme se montra également un remarquable propagandiste dans de nombreux autres écrits. Je m'en tiendrai pour l'instant aux lettres qui, une fois encore, prônaient un idéal monastique. Elles étaient surtout destinées aux milieux ascétiques et à leurs sympathisants même si, comme dans les *Vies* des saints moines, leur auteur espérait toucher aussi un public plus large. Ces lettres n'atteignaient pas toujours leur but immédiat, mais même alors elles contribuaient à la diffusion de l'idéal proposé. C'est ainsi qu'en 376-377, Jérôme écrivit à son ami Héliodore d'Altinum, en Italie septentrionale, pour l'inciter à le rejoindre dans le désert syrien (36). Héliodore ne se laissa pas convaincre par cette lettre, véritable manifeste pour une rupture totale avec le monde, et il préféra continuer à mener une ascèse modérée auprès des siens dans sa ville natale. L'écrit n'en fut pas moins fort admiré dans les milieux ascétiques d'Italie et une noble ascète romaine le connaissait même par coeur (37).

On sait que Jérôme séjourna de 382 à 385 à Rome et qu'il y devint le directeur spirituel de veuves et de vierges appartenant à la plus haute aristocratie de l'Empire (38). Les lettres jouaient un grand rôle dans cette direction spirituelle. Jérôme, par exemple, recommande à son amie Marcella de lire aux toutes jeunes filles de son entourage une lettre décrivant la vie ascétique d'une autre noble, Asella, dont la conduite devra servir de modèle (39). En bon propagandiste, Jérôme savait saisir l'occasion. Léa, qui avait choisi de vivre dans la pauvreté monastique, vient de mourir presque en même temps qu'un consul désigné païen. Notre auteur s'empresse de la montrer jouissant de la béatitude éternelle en compagnie de Lazare tandis que le consul abandonné et nu dans les ténèbres sollicite en vain une goutte d'eau (40). La belle Blésilla - fille de Paula, une autre amie de Jérôme - perd son mari à vingt ans, après sept mois de mariage. Jérôme l'invite à se consacrer à Dieu. La jeune femme hésite. Une forte fièvre vient à point nommé renforcer les exhortations du moine. Guérie ou convalescente, Blésilla se livre à une ascèse effrénée et meurt trois mois plus tard (41). On accusa Jérôme de l'avoir menée à la mort et l'hostilité suscitée entre autres par sa propagande monastique s'accrut au point qu'il se vit bientôt obligé de quitter Rome (42). Il ne regrettait toutefois pas son attitude à l'égard de la jeune femme, bien au contraire. "Blésilla, écrivait-il au lendemain des funérailles, obtient le pardon de mes péchés, parce que je lui ai prodigué avertissements et exhortations, parce que j'ai encouru l'animosité de ses proches, pour qu'elle fit son salut." Et propagandiste jusqu'au bout, il ajoute : "... Il n'y aura point de pages (de mes oeuvres) qui ne parle de Blésilla. Où que parviennent les échos de notre parole, elle aussi voyagera avec mes modestes ouvrages. C'est elle, parce qu'elle a envouté mon coeur, que liront vierges, veuves, moines, prêtres. Brève fut la durée de sa vie, l'éternité du souvenir l'en dédommagera. Elle vit au ciel avec le Christ, elle vivra également sur les lèvres des hommes ... Jamais elle ne mourra grâce à mes livres" (43).

Quelques mois auparavant, Jérôme avait adressé à Eustochium, une autre fille de Paula, une lettre qui était en fait un petit traité sur la virginité et l'ascèse (44). Le programme est pénible, l'auteur ne le cache pas. Mais que ne ferait-on pas pour l'amour du Christ ? Et puis, quelle récompense ! Au milieu de ses souffrances, Eustochium doit se représenter la réception triomphale que le Christ, son époux, lui ménagera au ciel. Et le moine de décrire cette entrée au paradis dans un magnifique tableau inspiré du *Cantique des cantiques* (45). Eustochium avait alors une quinzaine d'années. Selon le désir de sa mère, ascète elle-même et toute dévouée à Jérôme, elle avait décidé de se consacrer à Dieu. La lettre-traité vint affermir son propos. Plus tard, elle s'installa avec sa mère à Bethléem auprès de Jérôme et vécut là dans un monastère jusqu'à sa mort (46).

*
* *

Passons à d'autres objectifs de la propagande monastique. Aux yeux de certains, susciter une conversion, entretenir une vocation, proposer un idéal monastique ne suffisaient pas. Il fallait aussi mettre en garde le moine et le postulant contre les inconvénients, voire les dangers, de telle ou telle forme de monachisme. Basile de Césarée, qui fit beaucoup pour promouvoir le cénobitisme dans les années 356-376, souligne les désavantages de la vie érémitique. Il n'hésite pas à la considérer comme oisive, stérile et susceptible de conduire au contentement de soi (47). Chez Jérôme, les mises en garde tournent à la satire. Se posant à Rome en réformateur de la vie monastique (48), il dénonce avec une verve féroce ce qu'il considère comme des déviations. Dans la lettre à Eustochium, toute une faune monastique, mondaine ou excentrique, hypocrite et parasite, défile sous les yeux du lecteur (49). Ce tableau outré contraste totalement avec celui brossé quatre ou cinq ans plus tard par Augustin. Ce dernier pose un regard admiratif sur le monachisme à Rome et ne formule pas la moindre critique (50). En l'occurrence, l'éloge était obligé puisqu'il s'agissait de montrer la supériorité des moeurs de l'Eglise catholique sur celles des manichéens. Mais plus tard, Augustin lui-même soulignera le danger de peintures aussi séduisantes. Les postulants qu'elles attirent risquent d'être déçus, de se détourner de leur vocation et même de se transformer en détracteurs de la vie monastique. Il ne faut donc pas cacher que le mal se mêle au bien (51).

Les critiques de telle ou telle forme d'ascèse pouvaient entraîner une réplique. Ainsi, en 444, dans son *Histoire des moines de Syrie*, l'évêque Théodoret de Cyr - un ancien moine - fut-il amené à défendre le stylitisme, l'ascèse sur une colonne, une formule nouvelle inaugurée par Syméon l'Ancien vers 423. Syméon jouit rapidement d'une renommée extraordinaire, mais il n'eut pas que des admirateurs. Certains confrères lui reprochaient le caractère ostentatoire de son ascèse et le soupçonnaient de rechercher la vaine gloire. Théodoret s'attacha à montrer la sainteté de Syméon. Il fit aussi l'apologie du stylitisme en le justifiant par l'Écriture Sainte et en soulignant sa valeur symbolique : Syméon sur sa colonne manifeste son aspiration à quitter le séjour terrestre et à s'envoler vers le ciel (52).

Parfois la propagande monastique insistait sur la supériorité ou l'excellence d'une institution, d'une organisation bien déterminée. Comme l'a récemment montré Bernard Flusin, c'est le cas de Cyrille de Scythopolis vers le milieu du VI^e siècle dans ses *Vies* de saints moines de Palestine. Il faut savoir que le monachisme palestinien avait vu se développer des établissements appelés laures qui alliaient de façon organisée la vie érémitique avec des éléments de cénobitisme. Cyrille, un laurite, s'efforce de prouver la supériorité de la laure sur le monastère de cénobites. Il est certes nécessaire de vivre dans un tel monastère, mais ce séjour ne constitue qu'une étape préparatoire à la vie dans la laure, qui elle-même comporte plusieurs degrés et peut préparer à l'anachorèse dans le désert. Les propos des saints moines justifient cette hiérarchisation, leur carrière également.

Tantôt le saint fonde une laure après avoir atteint la perfection qui garantit la sainteté de sa fondation. Tantôt il progresse vers la perfection en passant par les diverses étapes institutionnelles préconisées par Cyrille; sa sainteté tend à se confondre avec le plus haut degré de cursus et prouve l'excellence de l'organisation hiérarchisée (53).

Dans certains cas, la propagande s'adressait directement à un public hostile au monachisme. Ce mouvement en pleine expansion suscitait, en effet, les critiques non seulement des païens, mais aussi de bon nombre de chrétiens. On n'appréciait guère de voir remis en question un confortable compromis entre le christianisme et le siècle. On s'irritait aussi des excès et des actes de violence commis par de nombreux moines. De plus, on voyait dans la vie monastique un lâche abandon des obligations familiales, sociales et civiques (54). Dans la mesure où elles circulaient au-delà des cercles sympathisants, les oeuvres évoquées jusqu'ici pouvaient contribuer à faire mieux connaître le monachisme et à corriger son image négative, du moins quand leurs outrances n'offraient pas de nouveaux aliments à la critique (55). Par ailleurs, la polémique contre le paganisme n'ignorait pas la question. Deux apologies, le dialogue fictif entre le païen Apollonius et le chrétien Zachée (56) et la *Thérapeutique des maladies helléniques* composée par Théodoret de Cyr (57), vantent la vie monastique et soulignent que les fautes de quelques moines ne sauraient faire oublier la sainteté des autres. Mais parfois des réactions plus précises s'imposaient. En voici deux exemples.

A Rome, peu avant 393, un certain Jovinien mena une campagne contre l'idéal ascétique bien qu'il fût lui-même un moine (58). Il contestait l'importance donnée à la virginité consacrée et au jeûne; pour lui, tous les baptisés avaient le même mérite et jouiraient de la même récompense. Sa prédication obtint d'autant plus facilement une audience que la propagande monastique de Jérôme avait, quelques années auparavant, suscité beaucoup d'irritation. On vit même des vierges consacrées rompre leur voeu pour se marier. Le parti monastique se mobilisa. Il décida le pape à intervenir contre le prédicateur et ses disciples. D'autre part, il envoya à Jérôme, alors en Palestine, l'ouvrage dans lequel Jovinien défendait ses vues. Jérôme s'empressa de faire parvenir à Rome une longue réfutation (59). Il y clamait son indignation : "L'étendard de la croix et l'austérité de la prédication avaient détruit les temples des idoles. Les voluptés du sexe, du ventre et de la gueule s'efforcent de renverser la puissance de la croix" (60). Il accablait le "nouvel Epicure" sous le poids de ses sarcasmes et d'une énorme érudition profane et scripturaire. Mais il allait loin, trop loin, dans la défense de la virginité. Le mariage était tellement rabaissé, presque condamné, que le *Contre Jovinien* fit scandale à son tour. Les amis romains de Jérôme durent lui demander une mise au point (61). Ils cherchèrent aussi à limiter les dégâts en retirant de la circulation un ouvrage aussi contestable (62). C'était trop tard. Jérôme observe que pas mal de gens venus de Rome lui débitaient

ce texte. L'ouvrage circulait également en Palestine. "A peine ai-je écrit, note l'auteur, que mes amis ou mes envieux - dans une intention différente, mais avec une égale émulation - répandent mon texte dans le public" (63).

Passons au second exemple. A Antioche, à un moment donné entre 383 et 386, des chrétiens - des pères de famille irrités de voir leurs fils embrasser la vie monastique - se mirent à traquer les moines, à les brutaliser et à leur interdire par de terribles menaces d'enseigner leur genre de vie. Jean Chrysostome, alors diacre de l'Eglise d'Antioche, prit la défense des moines. Lui-même avait pratiqué pendant six ans l'anachorèse dans la montagne voisine avant de regagner la ville, en raison de son état de santé, et d'y vivre de façon ascétique. Il écrivit donc un traité *Contre les détracteurs de la vie monastique* (64). Cette oeuvre de circonstance et de jeunesse défend une thèse extrême. Puisque la cité déborde de crimes et d'iniquités, il est impossible de se sauver sans rejoindre les moines, les seuls à mener une vie chrétienne authentique. Loin de les persécuter, il faut donc les suivre ou, du moins, leur confier les jeunes gens qui échapperont ainsi aux multiples dangers de la cité et notamment à l'homosexualité. Doctrine radicale à laquelle Jean renoncera explicitement plus tard (65).

La perspective n'est déjà plus la même dans les homélies que Jean prononça à Antioche à partir de son élévation au sacerdoce en 386. Il y fait certes à diverses reprises un vibrant éloge de la vie monastique. A l'agitation de la ville, aux préoccupations matérielles et aux vices de ses habitants, le prédicateur oppose la sereine félicité d'une société angélique qui vit déjà comme au ciel et témoigne ainsi de l'avènement du royaume de Dieu. Mais ce tableau paradisiaque vise cette fois moins à convertir au monachisme qu'à inciter les laïcs à s'inspirer de l'exemple des moines pour réformer leur conduite (66). A cet égard, une simple visite aux moines peut déjà s'avérer des plus profitables. Par exemple, ses effets seront fort différents des suites d'un spectacle de théâtre. La vue de l'actrice courtisane enflamme le spectateur qui, revenu chez lui, devient invivable. En revanche, un homme va-t-il rendre visite à un moine, à son retour sa femme le "trouvera doux et apprivoisé, débarrassé de tout désir impur et plus facile à vivre qu'auparavant" (67).

Dans ses lettres de direction spirituelle datant de la première moitié du Ve siècle, l'higoumène Nil d'Ancyre donne aux laïcs des conseils du même genre convaincu, comme Jean Chrysostome, que tout le monde doit modeler autant que possible sa conduite sur celle des moines puisque ces derniers ont choisi la voie la plus sûre vers le salut (68). Il souligne aussi combien il est utile de témoigner de la bienveillance aux moines et de leur apporter une aide matérielle. Il félicite, par exemple, un officier de dépenser pour eux une grande partie de sa fortune, de ne cesser de penser à eux, de se dire leur bête de somme et prêt à les servir en tous leurs besoins. Dieu et Moïse, observe-t-il, ont béni non seulement les lévites, mais aussi leurs

bêtes de somme. Et notre directeur spirituel de conclure : "Tu entreras sans conteste dans le royaume des cieus en compagnie des moines puisque tu es leur bon compagnon de route et leur bon serviteur" (69). Susciter ou entretenir chez les laïcs un sentiment d'humilité et de ferveur propre à accroître l'influence du monachisme et à faciliter son développement matériel, voilà encore un des objectifs de la propagande monastique.

*
* *
*

Cette communication ne se proposait pas de passer systématiquement en revue les arguments avancés par les propagandistes. Je voudrais néanmoins attirer très brièvement l'attention sur un point qui mériterait à lui seul une étude approfondie. L'argumentation en faveur du monachisme ne se limitait pas aux thèmes spécifiquement chrétiens, comme - pour ne citer que le plus important - celui de l'imitation du Christ (70). Certains propagandistes, nourris de culture traditionnelle, reprenaient aussi des motifs philosophiques païens, emprunts d'autant plus aisés qu'il existait un ascétisme philosophique (71). Ainsi, pour justifier contre Jovinien la virginité et le jeûne, Jérôme puise à pleines mains dans des ouvrages païens, notamment le traité de Sénèque *Sur le mariage* et celui de Porphyre *Sur l'abstinence* (72). Jean Chrysostome adresse - ou feint d'adresser - à un père païen un des trois livres de son ouvrage *Contre les détracteurs de la vie monastique*. Il y applique au moine des motifs traditionnels comme la supériorité du sage sur le roi et le riche, son mépris de la volupté et des richesses, la vraie gloire et le véritable bonheur qui résultent de cette attitude (73). Basile de Césarée fait également de tels emprunts dans une lettre du début de sa vie monastique (vers 357) où il présente son nouvel idéal à Grégoire de Nazianze et, au-delà, aux autres lettrés de sa connaissance. De plus, il y décrit en termes néo-platoniciens l'ascension de l'âme, purifiée des passions, jusqu'à la pensée et la beauté de Dieu (74). Un dernier exemple : à la fin du IV^e siècle, le grand propriétaire converti qu'est Paulin de Nole met l'accent sur un style de vie célébré depuis longtemps par les philosophes et les poètes, la retraite à la campagne, dans laquelle il voit, d'après sa propre expérience, un moyen d'atteindre la vie monastique (75).

On voit combien il était légitime d'inclure le monachisme ancien parmi les sujets traités dans ce colloque. Même si une partie des moines ne se souciaient nullement de propagande, le monachisme faisait trop l'objet de scandale ou d'étonnement pour ne pas être défendu et expliqué. Il offrait une telle réponse à la lancinante question du salut qu'il ne pouvait manquer de susciter des appels à la conversion ou d'être proposé aux laïcs comme un modèle à suivre autant que possible. Son foisonnement et son exubérance incitaient à mettre en garde contre certaines déviations ou à défendre et

promouvoir un genre de vie bien déterminé. Il fallait aussi stimuler la ferveur tant des moines eux-mêmes que des laïcs à leur égard. Le sujet a donc son importance.

Cela dit, on ne peut évidemment pas ramener à une simple question de propagande un phénomène aussi complexe que l'essor du monachisme. Quand, en Syrie à la fin du IV^e siècle, des petites filles jouaient au moine et aux démons en feignant d'être des possédées délivrées par les exorcismes d'un moine (76), leur jeu reflétait la profonde croyance de leur milieu aux pouvoirs des hommes de Dieu (77). C'était bien plus qu'illustrer un thème de propagande.

NOTES.

- (1) AUGUSTIN, *Enarratio in psalmum XCIX*, 12, éd. E. DEKKERS et J. FRAIPONT (Corpus christianorum, series latina, XXXIX), Turnhout, 1956, p. 1401. Voir U. MORICCA, *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*, dans *Miscellanea agostiniana*, II, Rome, 1931, pp. 933-975 (pp. 942-944). Cf. aussi *infra*, texte correspondant à la n. 51.
- (2) Pour l'histoire du monachisme ancien, il suffira ici de renvoyer à la bonne synthèse de G.M. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini*, trad. S. DELL'AIRA (Complementi alla Storia della Chiesa diretta da H. JEDIN = Già e non ancora, 106), Milan, 1984. On peut se dispenser de consulter l'ouvrage de vulgarisation édifiante d'I. GOBRY, *Les moines en Occident*, I : *De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales*, II : *De saint Martin à saint Benoît. L'enracinement*, Paris, 1985.
- (3) Il n'existe, à ma connaissance, aucune étude d'ensemble sur le sujet. En revanche, la bibliographie concernant les textes et les personnages que j'aurai à évoquer est souvent abondante. Il va de soi que je ne pourrai retenir que certains titres. - D'autre part, je n'envisagerai pas ici l'activité missionnaire menée par certains moines auprès des païens. On verra à ce propos I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Paradosis, 14), Fribourg, 1959; ID., *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung*, dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle revue de science missionnaire*, 18 (1962), pp. 275-288; ID., *Die Motive der Glaubensverkündigung im frühen Mönchtum*, *ibid.*, 19 (1963), pp. 110-115; O. HENDRIKS, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, dans *Proche-Orient chrétien*, 8 (1958), pp. 3-25 (pp. 18-24); ID., *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, *ibid.*, 10 (1960), pp. 3-25 et 97-113 (pp. 97-113). Notons seulement qu'il ne devait pas être rare de voir des païens convertis par des moines embrasser le monachisme, cf. I. AUF DER MAUR, *Mönchtum ...*, pp. 112-113; ID., *Das alte Mönchtum ...*, pp. 287-288.
- (4) *Apophthegmes des Pères*, collection alphabétique, Arsène, 13, P.G. (= J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series graeca*), 65, col. 91A. Voir aussi *ibid.*, 7-8, col. 89 A-B; 28, coll. 96C-97B; 31, col. 97C-D. Ces apophthegmes sont traduits notamment par J.-Cl. GUY, *Paroles des anciens. Apophthegmes des Pères du désert* (Points. Sagesse, 1), Paris, 1976, pp. 23-29 (n° 7, 8, 26 et 28). La traduction de L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981, ne m'a pas été accessible.

- (5) THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie. "Histoire Philothée"*, XXI, 33, éd. et trad. P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN (Sources chrétiennes, 234 et 257), Paris, 1977-1979, II, pp. 118-123. Jean Chrysostome condamne ces moines qui se cantonnaient dans la recherche égoïste de leur salut personnel, cf. J.-M. LEROUX, *Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome*, dans AA.VV., *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique* (Théologie, 49), Paris, 1961, pp. 143-190 (pp. 168-172); ID., *Saint Jean Chrysostome et le monachisme*, dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, éd. par Ch. KANNENGIESSER (Théologie historique, 35), Paris, 1975, pp. 125-144 (pp. 137-140).
- (6) Voir I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Orientalia christiana analecta, 144), Rome, 1955, pp. 297-306, surtout pp. 302-303. De même J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier, 30), Paris, 1968, p. 395, remarque que les trois prédicateurs, malgré leur affection pour les moines, "ne profèrent pas le moindre appel à rejoindre leurs rangs" même si "l'ascèse proposée aux fidèles s'inspire par un côté des usages monastiques".
- (7) *Première Vie grecque de Pachôme*, 23-24, éd. F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae* (Subsidia hagiographica, 19), Bruxelles, 1932, p. 14; trad. A.-J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient*, IV, 2, Paris, 1965, p. 170. La *Vie* en question omet de préciser ou ignore que la communauté pachômienne ne connut une grande expansion qu'après l'échec de l'expérience tentée avec les premiers postulants. Sur Pachôme, ses *Vies* et le monachisme pachômien, renvoyons - faute d'avoir pu consulter Ph. ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of a Community in IVth-Cent. Egypt* (The Transformation of the Classical Heritage, 6), Berkeley, 1985 - à H. BACHT, art. *Pachôme*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, 12, fasc. LXXVI-LXXVII (1983), coll. 7-16, avec bibliographie, et à H. CHADWICK, *Pachomios and the Idea of Sanctity*, dans *The Byzantine Saint. University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. by S. HACKEL (Studies Supplementary to Sobornost, 5), Londres, 1981, pp. 11-24.
- (8) JEAN CASSIEN, *Conférences*, III, 4, éd. et trad. E. PICHERY (Sources chrétiennes, 42), Paris, 1955, p. 142. Cassien parle également de l'exemple donné par les moines.
- (9) Cela ne signifie pas que la tâche était toujours aisée. Ce fut seulement après une véritable lutte intérieure qu'Hilaire d'Arles se rendit aux

exhortations pressantes de son parent Honorat qui avait fait un long voyage pour l'engager à venir vivre dans son monastère de Lérins : HILAIRE D'ARLES, *Vie de S. Honorat*, 23, éd. et trad. M.-D. VALENTIN (Sources chrétiennes, 235), Paris, 1977, pp. 132-139.

- (10) PAULINDE NOLE, *Epist.*, I, surtout c.3-4, éd. G. von HARTEL (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, XXIX), Vienne, 1894, pp. 3-4. Cf. P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 167), Paris, 1949, pp. 167-168, 283. J.T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Theophania, 28), Cologne-Bonn, 1977, n'envisage pas cette question.
- (11) 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 (Des travaux), Paris, 1985, pp. 59-118 (p. 85).
- (12) BASILE DE CESAREE, *Grandes Règles*, 35, P.G., 31, col. 1004 C; trad. O. ROUSSEAU, *S. Basile. Les règles monastiques*, Maredsous, 1969, p. 117. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, XI, 14, éd. et trad. J.-Cl. GUY (Sources chrétiennes, 109), Paris, 1965, pp. 440-441. Voir aussi les textes relevés par I. HAUSHERR (cité n. 6), pp. 58-61; A. VÖÖBUS, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque*, dans *Recherches de science religieuse*, 47 (1959), pp. 401-407 (pp. 404-405); ID., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, II : *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (Corpus scriptorum christianorum orientalium, 197. Subsidia, 17), Louvain, 1960, surtout p. 150.
- (13) J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, Florence, 1759, coll. 1095-1105; éd. et trad. P.P. JOANNOU, *Les canons des synodes particuliers* (Fonti, IX : Discipline générale antique, I, 2), Grottaferrata, 1962, pp. 85-99; trad. J. GRIBOMONT, dans ID., *Saint Basile, Evangile et Eglise. Mélanges* (Spiritualité orientale, 36-37), Bégrolles-en-Mauges, 1984, I, pp. 21-25. Voir J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme*, *ibid.*, I, pp. 26-41, et *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, *ibid.*, I, pp. 43-64 (surtout pp. 49-56).

- (14) Lettre synodale et canons 3, 14-16.
- (15) EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, 75, 3, 1-2, éd. K. HOLL (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 37), Leipzig, 1931, p. 334. Il s'agit d'Aérios.
- (16) K. HOLL, *Die Geschichte des Worts Beruf*, dans ID., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, Tübingen, 1928, pp. 189-219 (pp. 190-199); A.-J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 194), Paris, 1959, pp. 189-191.
- (17) JEAN CASSIEN, *Conférences*, III, 4, éd. et trad. cit. (n. 8), pp. 141-143.
- (18) On trouvera à ce propos une anecdote fort significative dans *Apophtegmes des Pères*, collection alphabétique, un *abba* de Rome, 1, *P.G.*, 65, coll. 385C-389A; trad. J.-Cl. GUY (cité n. 4), pp. 148-150.
- (19) Pour quelques exemples, voir A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne* (Les chemins de l'Histoire), Paris, 1983, pp. 234-235, 239-242.
- (20) Il existait toutefois une forme particulière de propagande interne, l'éducation des enfants destinés à la vie monastique. Sur cette éducation, voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, nouv. éd. (L'univers historique), Paris, 1965, pp. 472-477. Selon BASILE DE CESAREE, *Grandes Règles*, 15, 4, *P.G.*, 31, coll. 956A-B, trad. O. ROUSSEAU (cité n. 12), p. 82, "c'est lorsque l'âme est encore malléable, tendre et molle comme la cire, capable de recevoir facilement les formes qu'on lui donne, qu'il faut sans tarder l'exercer au bien". D'où l'attention prêtée à la formation des enfants admis dans les monastères (*ibid.*, coll. 952A-957A; trad. pp. 79-83).
- (21) *Règle du Maître*, 24, 23-25, éd. et trad. A. de VOGÜE (Sources chrétiennes, 106), Paris, 1964, pp. 128-129.
- (22) CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*, Prologue, 8-11, éd. et trad. G.J.M. BARTELINK (Sources chrétiennes, 177), Paris, 1971, pp. 70-71; trad. A.-J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient*, II, Paris, 1961, p. 15. Voir aussi, entre autres, les textes mentionnés par Ph. ROUSSEAU, *Ascetics*,

Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian, Oxford, 1978, pp. 19-21, 161-162, et R. KIRSCHNER, *The Vocation of Holiness in Late Antiquity*, dans *Vigiliae christianae*, 38 (1984), pp. 105-124 (pp. 112-114). - Je parle dans le texte des paroles et de l'exemple d'un saint moine (au masculin), car c'est le cas le plus fréquent. Toutefois, on possède quelques *apophtegmes* d'Ammas (Mères) du désert égyptien (collection alphabétique, Sarra, Synclétique, *P.G.*, 65, coll. 420B-428A; trad. J.-Cl. GUY [cité n.4], pp. 160-166, avec la concordance p.182). D'autre part, des femmes appartenant à l'aristocratie jouèrent un rôle important dans la propagation du monachisme. Parmi elles, les deux Mélanie occupent une place exceptionnelle, cf. N. MOINE, art. *Mélanie l'Ancienne*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, 10, fasc. LXVI-LXVII (1978), coll. 955-960; EAD., art. *Mélanie la Jeune*, *ibid.*, coll. 960-965; EAD., *Melaniana*, dans *Recherches augustiniennes*, 15 (1980), pp. 3-79; voir aussi, sur un plan plus général, la bibliographie donnée *ibid.*, p. 3, nn. 1-3.

- (23) Voir notamment Ph. ROUSSEAU (cité n. 22), pp. 79-91; P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* (Cerf - Histoire), Paris, 1985, pp. 81-82 et passim.
- (24) Ph. ROUSSEAU, *The Spiritual Authority of the "Monk-Bishop". Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries*, dans *The Journal of Theological Studies*, N.S., 22 (1971), pp. 380-419; ID., *Ascetics* (cité n. 22), pp. 68-76 et passim, met l'accent sur ce rôle des écrits monastiques.
- (25) Voir notamment J.-Cl. GUY (cité n. 4), pp. 8-10.
- (26) R. DRAGUET, *La vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, discussion et traduction (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 418. *Scriptores syri*, 184), Louvain, 1980, pp. 100*-112*, estime que le texte grec vulgate *P.G.*, 26, coll. 835-976, est un remaniement d'une *Vie* grecque coptisante dont on possède la traduction syriaque (celle-ci est éditée par R. Draguet dans le volume précédent du *Corpus*). Cette thèse ne convainc pas M. TETZ, *Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 73 (1982), pp. 1-30 (pp. 1-2, n. 3), mais l'auteur ne réfute pas l'argumentation du Chanoine Draguet. - Traduction du grec vulgate : B. LAVAUD, *Vie et conduite de notre père saint Antoine* (Spiritualité

- orientale, 28), Bégrolles-en-Mauges, 1979 (réimpression du texte de 1943 avec une introduction et une note des éditeurs). Edition de la plus ancienne version latine du grec vulgate et traduction italienne : *Vita di Antonio*, introduzione di Chr. MOHRMANN, testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK, traduzione di P. CITATI e S. LILLA (Scrittori greci e latini. Vite dei santi, 1), Rome, 1974.
- (27) Si le grec vulgate fut précédé d'une *Vie* grecque coptesante, cette attribution apparaît fort douteuse, cf. R. DRAGUET (cité n. 26), pp. 111*-112* - M. TETZ (cité n. 26), pp. 6-19, pense qu'Athanase se basa sur un écrit de Sérapion de Thmuis. L'attribution de la *Vie* à Athanase est encore acceptée sans discussion par G.J.M. BARTELINK, *Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive*, dans *Vigiliae christianae*, 36 (1982), pp. 38-62; J. ROLDANUS, *Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert*, dans *Theologie und Philosophie*, 58 (1983), pp. 194-216; Br. BRENNAN, *Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation*, dans *Vigiliae christianae*, 39 (1985), pp. 209-227.
- (28) *Vie d'Antoine*, 94, texte primitif (?) conservé en syriaque, trad. cit. (n. 26), p. 89; grec vulgate, *P.G.*, 26, coll. 976A; première version latine, éd. cit. (n. 26), p. 178.
- (29) *Vie d'Antoine*, lettre aux destinataires et chap. 93-94, texte primitif (?), pp. 1-4 et 89; grec vulgate, coll. 837A-840A et 973C-976A; première version latine, pp. 4-6 et 176-178.
- (30) Voir surtout L. BOUYER, *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, 2e éd. (Spiritualité orientale, 22), Bégrolles-en-Mauges, 1977, passim, et - sous un autre angle - G.J.M. BARTELINK, *Die literarische Gattung* (cité n. 27), avec la bibliographie donnée par cet auteur.
- (31) Voir, entre autres, G. GARITTE, *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine*, dans *Antonius Magnus Eremita, 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia*, cura B. STEIDLE (Studia Anselmiana, 38), Rome, 1956, pp. 1-12; Chr. MOHRMANN, dans *Vita di Antonio* (cité n. 26), pp. XXVIII, LXXI-LXXIV; Ph. ROUSSEAU, *Ascetics* (cité n. 22), pp. 92-95 et passim; R. DRAGUET (cité n. 26), pp. 106*-108*; J. ROLDANUS (cité n. 27), pp. 211-216. Cf. aussi nn. suivantes.

- (32) AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, VI, 14 - VIII, VII, 18, éd. M. SKUTELLA, trad. E. TREHOREL et G. BOUISSOU, introd. et notes par A. SOLIGNAC (Bibliothèque augustinienne, 14), Paris-Bruges, 1962, pp. 36-47; éd. L. VERHELJEN (Corpus christianorum. Series Latina, XXVII), Turnhout, 1981, pp. 121-125.
- (33) La bibliographie est immense. Mentionnons seulement P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*, dans *Miscellanea agostiniana* (cité n. 1), pp. 61-89; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1968, surtout pp. 175-210, 254-255. - Pp. 183-186, l'identification des deux compagnons de Pontitianus avec Jérôme et Bonose est rejetée par J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, Londres, 1975, p. 30. - P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, trad. J.H. MARROU, Paris, 1971, surtout pp. 115-148, 153-159; J. MORAN, art. *Agostino Aurelio*, dans *Dizionario degli istituti di perfezione*, 1 (1974), coll. 416-435 (avec une liste des travaux concernant les conceptions et les réalisations monastiques d'Augustin); H. CHADWICK, *Augustin*, trad. A. SPIESS (Cerf - Histoire), Paris, 1987, pp. 43-46, 69-70, 85-94.
- (34) SULPICE SEVERE, *Vie de S. Martin*, introd., éd., trad. et comm. J. FONTAINE, 3 vols (Sources chrétiennes, 133-135), Paris, 1967. Voir en particulier l'étude fondamentale que constitue l'introduction, *ibid.*, I, pp. 7-243 (pp. 77-79, 130-131 : jugement nuancé sur l'influence de la *Vie d'Antoine* "sans doute plus forte sur le dessein d'ensemble, et dans l'ordre des causes immédiates de la rédaction, que sur l'expression du détail et la stylisation précise des épisodes choisis par Sulpice"). Cf. aussi Ph. ROUSSEAU, *Ascetics* (cité n. 22), pp. 141-165; Cl. STANCLIFFE, *St Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford Historical Monographs), Oxford, 1983.
- (35) *P.L.* (= J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, series latina), 23, coll. 17-28 (*Vie de Paul*), 29-54 (*Vie d'Hilarion*), 53-60 (*Vie de Malchus*); trad. P. de LABRIOLLE, *Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion*, Paris, 1907. Voir P. ANTIN, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951, pp. 123-131; J. FONTAINE, dans *Vie de S. Martin* (cité n. 34), I, pp. 78-79 (cf. aussi pp. 76-77, pour "l'office de littérature plus légère" rempli par de telles oeuvres); Chr. MOHRMANN, dans *Vita di Antonio* (cité n. 26), pp. LVII-LVIII; J.N.D. KELLY (cité n. 33), pp. 60-61, 170-174; M. FUHRMANN, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in*

erzählender Literatur, dans *Christianisme et formes littéraires dans l'Antiquité tardive en Occident* (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité classique, 23), Vandoeuvres-Genève, 1977, pp. 41-89, et discussion, pp. 90-99; H. KECH, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 225), Göppingen, 1977; Ph. ROUSSEAU, *Ascetics* (cité n. 22), pp. 133-139. - Sur l'idéal monastique de Jérôme, voir P. ANTIN, *Recueil sur saint Jérôme* (Collection Latomus, 95), Bruxelles, 1968 (surtout pp. 101-133 : *Le monachisme selon saint Jérôme*); ID. (trad.), *Saint Jérôme. Textes sur la vie monastique* (supplément à la *Lettre de Ligugé*, n° 144, novembre 1970).

- (36) JÉRÔME, *Lettre XIV*, éd. et trad. J. LABOURT (Collection Budé), Paris, 1949-1963, I, pp. 33-45. Voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre* (Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 1-2), Louvain-Paris, 1922, I, pp. 33, 35-37, 49-50; J.N.D. KELLY (cité n. 33), pp. 40, 44, 52.
- (37) JÉRÔME, *Lettre LXXVII*, 9, éd. et trad. cit., IV, p. 49.
- (38) Voir F. CAVALLERA (cité n. 36), I, pp. 73-120, et II, pp. 22-26; J.N.D. KELLY (cité n. 33), pp. 80-115.
- (39) JÉRÔME, *Lettre XXIV*, 1, éd. et trad. cit. (n. 36), II, p. 11.
- (40) *Lettre XXIII*, éd. et trad. cit., II, pp. 8-10.
- (41) Voir *Lettres XXXVIII-XXXIX*, éd. et trad. cit., II, pp. 68-85.
- (42) D'autant plus que son protecteur, le pape Damase, décéda peu après Blésilla. Voir F. CAVALLERA (cité n. 36), I, pp. 110-120; J.N.D. KELLY (cité n. 33), pp. 107-115. - Installé en Palestine, Jérôme continua à écrire en faveur du monachisme et à exercer ainsi une influence en Occident, cf. F. CAVALLERA, I, pp. 130-133 et passim; J.N.D. KELLY, pp. 170-194 et passim; Ph. ROUSSEAU, *Ascetics* (cité n. 22), pp. 114-124.
- (43) JÉRÔME, *Lettre XXXIX*, 7-8, éd. et trad. cit. (n. 36), II, pp. 84-85. En fait, note J. LABOURT, *ibid.*, p. 196, le nom de Blésilla ne revient que dans trois lettres et deux autres passages des oeuvres de Jérôme.

- (44) *Lettre XXII*, éd. et trad. cit., I, pp. 110-160.
- (45) *Ibid.*, chap. 41, pp. 158-160.
- (46) Voir F. CAVALLERA (cité n. 36), surtout I, pp. 104-110, 123-129; P. ANTIN, *Recueil* (cité n. 35), pp. 321-325; J.N.D. KELLY (cité n. 33), surtout pp. 99-103, 116-134. Cf. aussi nn. 48-49 et texte correspondant.
- (47) BASILE DE CESAREE, *Grandes Règles*, 7, P.G., 31, coll. 928B-933C (en particulier coll. 929B, 932C-D); trad. cit. (n. 12), pp. 63-68. Sur le monachisme prôné par Basile, voir notamment D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1948; J. GRIBOMONT, *Saint Basile, Evangile et Eglise* (cité n. 13), passim; Ch. A. FRAZEE, *Anatolian Asceticism in the Fourth Century : Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, dans *The Catholic Historical Review*, 66 (1980), pp. 16-33 (pp. 25-31); M. MAZZA, *Monachesimo basiliano : modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'Impero del IV secolo*, dans *Studi storici*, 21 (1980), pp. 31-60, repris dans *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messine, 1983, I, pp. 55-96.
- (48) J. FONTAINE, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^{ème} et V^{ème} siècles*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15 (1979), pp. 28-53 (surtout pp. 44-45). Sur le monachisme à Rome, voir G.D. GORDINI, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, dans *Gregorianum*, 37 (1956), pp. 220-260; R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 77 (1966), pp. 1-61 (pp. 3-8); Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique et son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), Rome, 1976, I, pp. 638-643.
- (49) JÉRÔME, *Lettre XXII*, 13-14, 16, 27-28, 34, éd. et trad. cit. (n. 36), I, pp. 122-125, 140-142, 149-150. Voir D.S. WIESEN, *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters* (Cornell Studies in Classical Philology, 34), Ithaca-New York, 1964, surtout pp. 70-73.

- (50) AUGUSTIN, *Les mœurs de l'Église catholique et les mœurs des manichéens*, I, XXXIII, 70-71, texte de l'éd. bénédictine, trad. B. ROLAND-GOSSELIN (Bibliothèque augustinienne, 1), Paris, 1949, pp. 236-241.
- (51) Voir n. 1 (cf. aussi la p. 1400 du passage mentionné).
- (52) THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, XXVI, 12 et 25, éd. et trad. cit. (n. 5), II, pp. 185-191, 211. Voir P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique, 42), Paris, 1977, pp. 76-77. Sur Syméon, cf. *ibid.*, passim, et A.-J. FESTUGIERE, *Antioche* (cité n. 16), pp. 309-310, 347-401.
- (53) Voir B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis* (Études augustinienes), Paris, 1983, pp. 137-154.
- (54) Voir notamment L. GOUGAUD, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, dans *Revue Mabillon*, 24 (1934), pp. 145-163; P. CANIVET (cité n. 52), pp. 72-75; J. FONTAINE, *L'aristocratie* (cité n. 48), pp. 31-35; G.M. COLOMBAS (cité n. 2), pp. 344-350.
- (55) Un exemple de ces outrances : les passages de la lettre XXII de Jérôme signalés n. 49; cf. J.N.D. KELLY (cité n. 33), pp. 108-109.
- (56) *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, III, 3-6, éd. G. MORIN (Florilegium Patristicum, XXXIX), Bonn, 1935, pp. 100-109. Voir F. CAVALLERA, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IV^e siècle*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 16 (1935), pp. 132-146 (pp. 139-146). L'attribution de l'oeuvre à Firmicus Maternus (G. Morin) est abandonnée depuis longtemps, mais sa date et sa localisation restent discutées. P. COURCELLE, *Date, source et genèse des "Consultationes Zacchaei et Apollonii"*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 146 (1954), pp. 174-193, pense qu'elle a été composée en Afrique après 411. Son argumentation ne convainc pas G.M. COLOMBAS, *Sobre el autor de las Consultationes Zacchaei et Apollonii*, dans *Studia monastica*, 14 (1972), pp. 7-15, qui incline à situer la rédaction du texte à Rome vers 360.
- (57) THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, XII, 32-39 et 80-86, éd. et trad. P. CANIVET (Sources chrétiennes, 57), Paris,

- 1958, II, pp. 428-431, 442-443. Voir P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle* (Bibliothèque de l'Histoire de l'Eglise), Paris, 1958, surtout pp. 109-110. L'oeuvre a été composée vers 420.
- (58) Sur Jovinien, les réactions suscitées par sa propagande, l'intervention de Jérôme et ses suites, voir F. CAVALLERA (cité n. 36), I, pp. 151-164; J.N.D. KELLY (cité n. 33), pp. 180-189; Ch. PIETRI, *Roma christiana* (cité n. 48), surtout I, pp. 433-435, et II, p. 902-905; ID., *IVe-Ve siècles. Le mariage chrétien à Rome*, dans J. DELUMEAU (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, 1979, I, pp. 105-131 (pp. 109-112); Y.-M. DUVAL, *Pélagie est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393 ? ou : du "portrait-robot" de l'hérétique chez S. Jérôme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 75 (1980), pp. 525-557.
- (59) JÉRÔME, *Contre Jovinien*, P.L., 23, coll. 211-338. Voir I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge. 2. Reihe, 44), Heidelberg, 1973, pp. 37-63. On ajoutera à la bibliographie donnée par Opelt l'intéressant article du Dr Ch.-H. NODET, *Position de saint Jérôme en face des problèmes sexuels*, dans *Mystique et continence. Travaux scientifiques du VIIe Congrès international d'Avon* (Etudes Carmélitaines), Paris-Bruges, 1952, pp. 308-356, qui fait une large place au *Contre Jovinien*. Cf. aussi les travaux cités n. 58. - Au moment de la rédaction (en 393), Jérôme ne savait pas encore que Jovinien avait été condamné par un concile romain, cf. Ch. PIETRI, *Roma christiana* (cité n. 48), pp. 434-435; J.N.D. KELLY (cité n. 33), p. 182.
- (60) JÉRÔME, *Contre Jovinien*, II, 37, col. 335B.
- (61) Jérôme rédigea alors une apologie : *Lettre XLIX*, éd. et trad. cit. (n. 36), II, pp. 119-150. Il y maintenait ses positions, mais il s'exprimait avec plus de modération et soulignait qu'il ne voulait pas condamner le mariage.
- (62) JÉRÔME, *Lettre XLVIII*, 2, éd. et trad. cit., II, p. 116.
- (63) *Ibid.*, pp. 116-117 (trad. cit.).
- (64) P.G., 47, coll. 319-386. Voir A.-J. FESTUGIERE, *Antioche* (cité n. 16),

pp. 192-210.

- (65) En 393-394 (?), JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, 19, éd. et trad. A.-M. MALINGREY (Sources chrétiennes, 188), Paris, 1972, pp. 102-105, fait cette recommandation aux parents : "Elève un athlète pour le Christ. Je ne te dis pas : détourne-le du mariage; envoie-le dans la solitude; prépare-le à mener la vie des moines. Non je ne dis pas cela. Je le désire et je souhaiterais que tous embrassent cette vocation, mais puisqu'elle semble un fardeau, je n'exerce pas de contrainte. Elève un athlète pour le Christ et apprendslui à avoir, tout en restant dans le monde, la crainte de Dieu dès son jeune âge."
- (66) Voir les extraits des homélies 55, 68-70, 72 *sur Matthieu* et de l'homélie 14 *sur la Ière Epître à Timothée* traduits et commentés par A.-J. FESTUGIERE, *Antioche* (cité n. 16), pp. 329-346. Cf. aussi J.-M. LEROUX (cité n. 5), *Monachisme*, pp. 174-182, et *Saint Jean Chrysostome*, pp. 135-139. A.-J. FESTUGIERE, *Antioche*, pp. 415-418, montre combien le témoignage de Jérôme sur les moines syriens diffère du tableau idyllique brossé par Jean Chrysostome.
- (67) JEAN CHRYSOSTOME, *Sur Matthieu*, homélie 68, chap. 4, *P.G.*, 58, col. 645; trad. A.-J. FESTUGIERE, *Antioche* (cité n. 16), pp. 332-333.
- (68) Voir I. HAUSHERR (cité n. 6), pp. 297-306.
- (69) NIL D'ANCYRE, *Lettres*, II, 157, *P.G.*, 79, coll. 273C-276A.
- (70) Sur ces thèmes, voir U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen, 1964; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 95), Berlin, 1966, ainsi que - entre autres - H. CROUZEL, *L'imitation et la "suite" de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 21 (1978), pp. 7-41.
- (71) Pour l'ascétisme philosophique et une comparaison avec l'ascétisme chrétien (les avis divergeant sur l'étendue de l'influence du premier sur le

second), voir notamment J. LEIPOLDT, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse, 106, 4), Berlin, 1961; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, 1), Munich-Vienne, 1969; A. MEREDITH, *Asceticism-Christian and Greek*, dans *The Journal of Theological Studies*, N.S., 27 (1976), pp. 313-322; J. FONTAINE, *L'aristocratie* (cité n. 48), pp. 35-38; G.M. COLOMBAS (cité n. 2), pp. 36-42. Cf. aussi - bien qu'il ne concerne pas l'ascèse au sens moderne du terme - l'ouvrage de P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Etudes augustinienne), Paris, 1981 (surtout pp. 59-74 : *Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne"*).

- (72) Voir P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 159), 2e éd., Paris, 1948, pp. 60-63; D.S. WIESEN (cité n. 49), pp. 152-160; I. OPELT (cité n. 59), nn. aux pp. 51-58 (en particulier n. 108, p. 51), avec la bibliographie donnée par ces auteurs.
- (73) JEAN CHRYSOSTOME, *Contre les détracteurs de la vie monastique*, livre II, P.G., 47, coll. 331-348. Voir A.-J. FESTUGIERE, *Antioche* (cité n. 16), p. 194.
- (74) BASILE DE CESAREE, *Lettre II*, 1-2, éd. et trad. Y. COURTONNE (Collection Budé), I, Paris, 1957, pp. 5-8. Voir D. AMAND (cité n. 47), pp. 87-90 (surtout nn. 3 et 6); J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, dans *Irenikon*, 31 (1958), pp. 282-307, 460-475 (pp. 461-463); A. MEREDITH (cité n. 71), pp. 325-326.
- (75) Voir J. FONTAINE, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental*, dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, publié par J. FONTAINE et Ch. KANNENGIESSER, Paris, 1972, pp. 571-595 (surtout p. 581).
- (76) THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, IX, 9, éd. et trad. cit. (n. 5), I, pp. 424-425.

(77) Sur l'homme de Dieu et son influence, voir surtout P. BROWN, *Le saint homme* (cité n. 11), pp. 59-119; ID., *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. A. ROUSSELLE (Bibliothèque des Histoires), Paris, 1983, pp. 113-195. Pour une comparaison avec le philosophe païen et le sage juif dans l'Antiquité tardive, cf. R. KIRSCHNER (cité n. 22), pp. 105-124.

POUR UNE TYPOLOGIE DES MISSIONS CAROLINGIENNES

par

Alain DIERKENS

Derrière le titre ambitieux des quelques pages qui suivent et qui reprennent la substance de l'exposé que j'ai présenté, le jeudi 14 mai 1987, au colloque *Propagande et contre-propagande religieuses*, on ne trouvera que quelques réflexions - qui ne prétendent d'ailleurs ni à l'originalité, ni à l'exhaustivité - sur les missions et le phénomène missionnaire dans l'Europe carolingienne. Mon seul but est de tenter de mieux comprendre la christianisation et l'évangélisation de l'Occident aux VIIIe et IXe siècles (1) : il s'agira plus de poser des questions que de tenter d'y répondre (2).

Dès l'abord, il convient d'insister sur une différence majeure entre les missions (et par mission, j'entends l'ensemble des moyens mis en œuvre pour diffuser et promouvoir une religion ou une idéologie) à l'époque mérovingienne et les missions carolingiennes. L'essentiel des missions mérovingiennes s'effectue, en effet, au sein du royaume mérovingien, état successeur de l'Empire romain et donc déjà chrétien, fût-ce en théorie : il y existe déjà une organisation ecclésiastique moulée sur l'organisation civile du Bas-Empire et le souverain mérovingien, au même titre que l'Empereur, est chrétien, garant de la religion dans son royaume (3). Cette affirmation n'implique évidemment pas que le paganisme (je reviendrai plus loin sur cette notion) a entièrement disparu en Gaule, mais bien que tout habitant de la Gaule mérovingienne appartient à un état chrétien et est donc sensé avoir adopté la religion d'Etat, que la plupart des *potentes* - qu'ils soient d'origine gallo-romaine ou franque (4) - étaient chrétiens et qu'ils contribueront puissamment à la diffusion du christianisme (5). Pour le dire autrement, l'aspect principal des missions à l'époque mérovingienne consiste en l'approfondissement du message du Christ et du contenu de la Foi ou encore en l'insistance sur les implications

diverses de l'adhésion au christianisme. Les missions carolingiennes, par contre, s'appliquent aussi (et surtout) à des régions non-chrétiennes, extérieures à l'Empire romain puis au royaume mérovingien, régions où il n'existe encore aucun cadre administratif religieux : le christianisme y apparaît donc comme un élément exogène, un facteur d'importation, partie intégrante d'un modèle politique et culturel global imposé le plus souvent par la force; la christianisation carolingienne entraîne un type de résistance plus fort, où le refus du christianisme et l'affirmation du "paganisme" prennent une coloration de résistance nationale. Cependant - et j'y insisterai en conclusion - on ne peut dissocier le mouvement missionnaire extérieur de la mission intérieure, prolongement du processus amorcé dès le IV^e ou le V^e siècle (6).

Une autre différence significative entre les missions mérovingiennes et les missions carolingiennes tient à la nature du christianisme prêché par les missionnaires : très normalement, dans une période qui a vu s'affirmer l'Eglise catholique et se préciser le dogme, le modèle chrétien a évolué. Des notions nouvelles sont apparues (que l'on pense, par exemple, à des réalités aussi fondamentales que la dîme ou la paroisse, dont l'apparition et la généralisation en Gaule ne sont pas antérieures aux années 800) (7); la pratique quotidienne a peu à peu été normalisée; des fêtes religieuses et des rites se sont imposés. Pour en prendre un exemple éloquent : les funérailles sont, au VIII^e siècle, progressivement passées du domaine civil et privé aux mains de l'Eglise; les cimetières se regroupent autour des églises; une série d'habitudes, comme le dépôt d'un mobilier funéraire ou de restes alimentaires dans la tombe (pratiques qui étaient tolérées par l'Eglise), sont abandonnées voire condamnées (8). Des habitudes non-chrétiennes, "folkloriques," pour reprendre la terminologie proposée par Jacques Le Goff notamment (9), sont considérées comme païennes et donc punissables, alors qu'elles échappaient auparavant à tout jugement de la part de l'Eglise (10). Bref, le christianisme tel qu'il est véhiculé et imposé à l'époque carolingienne se présente sous une forme beaucoup plus limitative et coercitive que précédemment.

La christianisation, processus qui - pour autant qu'il puisse être jamais achevé - ne se conçoit que sur le long terme, est inséparable de la conquête politique, du moins au Haut Moyen Age; le christianisme étant une religion révélée à prétention universelle, la diffusion du message et du modèle chrétiens est indissociable du développement d'une société structurée, au moins partiellement, par le christianisme. Ce christianisme s'oppose "au" paganisme, c'est-à-dire une notion vague globalisante reprenant tant les religions non-chrétiennes organisées que des manifestations de croyance considérées, à un moment

donné, comme incompatibles avec la religion chrétienne (11). Quoi qu'il en soit, dans la mentalité des missionnaires du Moyen Age, "le" paganisme doit à tout prix être combattu, qu'il soit l'œuvre de Satan (les divinités des autres religions deviennent alors synonymes de diables, de démons, de créatures du Diable dont le but est d'entraîner le monde dans l'Enfer) ou qu'il reflète une erreur de conception de l'homme (les divinités des autres religions sont des idées, des "riens", des créations de la main de l'homme - des idoles - ou de l'esprit humain). Dès lors, la démarche première du missionnaire sera d'éliminer toute trace du paganisme en délivrant (ou en imposant) le baptême, cérémonie essentielle dont on connaît les deux aspects : renonciation au Diable et *credo*.

Dans les exemples que je serai amené à traiter plus loin : la Frise à la fin du VIIe et dans la première moitié du VIIIe siècle, la Saxe et la Hesse du milieu du VIIIe au milieu du IXe siècle, la Scandinavie au IXe et surtout au Xe siècle, il ne semble pas que la religion et les pratiques religieuses auxquelles les missionnaires ont été confrontés aient bénéficié d'une forte infrastructure administrative ou doctrinale. En particulier, le clergé ne semble pas avoir occupé une place sociale comparable, par exemple, à celle des druides dans la Gaule du Ier siècle avant notre ère. Les hauts-lieux de ces religions païennes apparaissent aussi comme des sanctuaires "nationaux"; leur destruction - que l'on pense à Charlemagne faisant abattre l'*Irmisul* saxon, près de Paderborn - prend donc un caractère plus politique que réellement religieux.

*
* * *

Avant même de penser à convertir au christianisme les populations des territoires conquis en Frise ou en Saxe, la priorité des missions carolingiennes est mise dans l'établissement d'un cadre administratif permanent (fondation d'évêchés) et dans la création de foyers de rayonnement de la religion nouvelle (centres épiscopaux, bien sûr, mais aussi et surtout abbayes). Pour assurer la réussite de cette entreprise, il convient de s'assurer préalablement de l'appui du souverain ou, à défaut, d'une partie importante de l'aristocratie locale.

C'est souvent à la suite de dissensions entre *potentes* que le christianisme pénètre dans les couches aisées de la population. Les exemples abondent; ainsi, le grand-père de saint Liudger, adversaire du roi frison Radbod, s'était réfugié en Gaule mérovingienne, auprès du duc Grimoald, fils de Pépin II et avait reçu alors le baptême (12). On sait aussi que l'aristocratie en général était

plutôt favorable au christianisme ou, du moins, qu'elle en tolérait l'exercice (13). Le roi des Frisons Radbod lui-même aurait d'abord, à l'extrême fin du VIIe siècle, accueilli favorablement des missionnaires chrétiens et aurait fait baptiser son fils par saint Vulfram. Plus tard, en 718, dans un nouveau contexte politique (puisqu'en 711, la fille de Radbod avait épousé Grimoald, fils de Pépin II), Radbod aurait accepté de recevoir le baptême. La *Vita Vulframni* rapporte qu'au moment d'entrer dans la piscine baptismale, le souverain a demandé à Vulfram s'il avait plus ou moins de chance de trouver les *reges, principes* et *nobiles* frisons en Paradis ou en Enfer; Vulfram répondit que, comme ceux-ci n'avaient pas reçu le baptême, ils devraient être en Enfer et Radbod refusa alors le baptême, affirmant préférer la damnation éternelle avec tous les siens que la félicité avec quelques *pauperes* (14). Cet épisode, réel ou allégué, est significatif du caractère indispensable du baptême comme premier sacrement et condition *sine qua non* de Salut; il montre aussi l'étroite liaison entre "paganisme" et nationalisme dans la Frise des environs de 700 et il explique comment le revirement politique de Radbod, qui s'opposera violemment à la conquête franque, s'accompagne de l'exaltation de la religion traditionnelle et de la persécution systématique du christianisme dans son royaume (15). Un phénomène tout à fait similaire s'observe en Saxe, où l'opposition de Widukind à l'avancée de Charlemagne se marque tant par des massacres (ainsi à Werden à la fin de l'année 782) que par une hostilité affirmée au christianisme; les clauses du fameux "capitulaire saxon" de c. 785, dont j'aurai à reparler plus loin, mêlent d'ailleurs étroitement refus du christianisme, maintien de coutumes "païennes" et opposition politique : la pratique de l'incinération, l'assassinat d'un religieux ou le manquement à la fidélité au roi carolingien sont mis sur le même pied et sont semblablement sanctionnés par la peine capitale (16).

Le baptême du souverain frison ou saxon est, par conséquent, un acte politique de portée fondamentale, puisqu'il implique l'acceptation d'une religion dont le souverain mérovingien ou, plus encore, carolingien est le garant. C'est Charlemagne en personne qui sera le parrain du saxon Widukind, quand celui-ci sera baptisé en 785 au palais d'Attigny (17). Pour ne citer qu'un autre des très nombreux cas similaires (18), la condition mise à l'application du traité de Saint-Clair-sur-Epte conclu en 911 entre le roi de Francie occidentale Charles le Simple et le Viking Rollon est la conversion au christianisme de ce dernier; ce n'est qu'avec la réception du baptême que Rollon, filleul de Charles le Simple, est devenu duc de Normandie (19).

Indépendamment de la réception du baptême par les *potentes*, dont la conversion est - je l'ai souligné - indispensable pour assurer le soutien logistique des missions, des évêchés sont mis en place. Cette création de diocèses, préalable à la christianisation des populations autochtones, conditionne la réussite d'une véritable christianisation, puisque seul un membre du clergé revêtu de la dignité épiscopale dispose de la plénitude des pouvoirs liturgiques et sacramentels. Un *abbas-episcopus* (abbé consacré évêque ou évêque nommé à la tête d'une abbaye), un *episcopus ad praedicandum* (missionnaire doté des pouvoirs épiscopaux pour permettre un apostolat efficace), un évêque diocésain doté de pouvoirs neufs dans le cadre d'une mission peuvent évidemment convenir, et ces différentes solutions ont été appliquées pendant tout le Haut Moyen Age. Mais le système le plus complet, le plus rationnel est assurément la mise en place de circonscriptions diocésaines nouvelles, disposant d'un centre de gestion et d'un siège permanent auquel est rattaché un clergé séculier chargé des sacrements et de l'instruction des néophytes.

A cet égard, le cas de l'évêché d'Utrecht semble exemplaire (20). Saint Willibrord, arrivé vers 690 en Frise, bénéficie de l'appui du maire du palais Pépin II; il restaure, à Utrecht, la petite église fondée sous le roi Dagobert Ier et dont la tutelle avait alors été confiée à l'évêque de Cologne pour autant que celui-ci s'occupe de la conversion des Frisons. Willibrord reçoit, en 695, la consécration épiscopale : il devient évêque d'un diocèse dont le centre est situé à Utrecht et qui dépend directement du Saint-Siège; il s'agit d'un évêché des Frisons, dont les limites, non précisées, reflèteront les progrès de la mission. Il existe donc, aux environs de 700, un évêché et un centre épiscopal, mais pas encore de véritable circonscription épiscopale fixe. Peu après la mort de Willibrord en 739, se posera la question administrative : de quel centre dépendra cet évêché ? directement de Rome ? de Cologne ? de Mayence ? Ce n'est que dans le dernier quart du VIIIe siècle que la question sera définitivement réglée au profit de Cologne.

On observe un même phénomène dans la Hesse du milieu du VIIIe siècle, puisque, dès c. 742, saint Boniface demande au pape la confirmation de la fondation de trois évêchés qu'il vient d'établir à Wurzburg, Büraberg (Fritzlar) et Erfurt. Ici aussi, la fondation d'évêchés (dépendant de Mayence) est antérieure à la réelle christianisation (21). Dans le nord de l'Allemagne actuelle, des diocèses comme Brême, Osnabrück, Minden, Hildesheim, Halberstadt ne trouveront leur place définitive dans l'organisation religieuse que dans la première moitié du IXe siècle (22). Des évêchés sont fondés en 948 au

Danemark (Ribe, Schleswig, Århus), alors que ce royaume ne deviendra chrétien que vers 965 avec le baptême du roi Harald "à la Dent Bleue" (23). Plus tard encore, au début du XIe siècle, Henri II suscitera la fondation de l'évêché de Bamberg pour combattre le paganisme des Slaves (24).

Parallèlement à la mise en place d'un cadre administratif, on observe la fondation d'abbayes en terres de mission. Leur fonction est multiple : foyers d'instruction (bibliothèque, *scriptorium*, apprentissage de la langue du pays, etc.) (25), lieux de formation des convertis (souvent des esclaves ou des prisonniers de guerre rachetés) parfois appelés plus tard à des fonctions dirigeantes, bases logistiques des missionnaires. Ces monastères sont fréquemment organiquement rattachés ou, du moins, étroitement liés à des abbayes du royaume ou de l'Empire (26). On retrouve d'ailleurs des liens similaires entre abbayes ou évêchés "internes" et les terres de mission : vers 780, l'évêque de Liège semble avoir été chargé de l'évangélisation de la région d'Osnabrück et l'évêque de Châlons-sur-Marne, de celle d'Halberstadt (27). On sait aussi que la petite abbaye de Torhout fut attribuée en 834 à saint Ansgaire dans le cadre de sa mission en Scandinavie; c'est d'ailleurs à Torhout que sera formé le collaborateur puis successeur d'Ansgaire comme évêque de Brême-Hambourg, Rimbart (28). On observe une même dépendance, par exemple, de la *cella* de Leuze vis-à-vis de l'évêché d'Utrecht (29).

*

* * *

Pour comprendre la réussite des missions à l'époque carolingienne, il convient donc de se rendre compte de la priorité absolue des conditions citées plus haut : la mission doit être soutenue par le pouvoir carolingien et doit bénéficier de l'appui de l'aristocratie locale; des cadres séculiers permanents, destinés à conférer les sacrements essentiels et à assurer la surveillance des pratiques et coutumes locales, doivent avoir été établis; des abbayes ou des établissements religieux liés à l'évêché doivent avoir été créés afin d'assurer la formation intellectuelle et chrétienne des missionnaires et des nouveaux convertis. Bien sûr, certains missionnaires se sont immédiatement tournés vers la conversion des populations; leurs efforts seront rarement couronnés de succès et c'est parmi eux que se comptent les martyrs de Frise ou de Saxe. En fait, ce type de mission (*peregrinatio pro Deo*) convenait mieux au royaume mérovingien (précisément parce que les cadres administratifs y existaient déjà) qu'aux terres de conquête (30).

Les historiens des missions distinguent habituellement trois types de mission : *Schwertmission* (mission par la force), *Tatmission* (mission par les actes) et *Wortmission* (prédication), ces catégories s'interpénétrant souvent. Le but premier du missionnaire est, de toute façon, de conférer le baptême, dans son double aspect de renonciation et de *credo* : ce baptême annule les effets nocifs du Diable et permet au missionnaire de commencer le "vrai" travail de conversion. Par ailleurs, par le baptême, le nouveau chrétien est rattaché à une hiérarchie, à un système de pensée dont il ne peut plus s'échapper (le relapse est passible de la peine capitale) (31). Il faut faire ici une place à un texte fort intéressant : l'*Ordo de catezizandis rudibus*, autrefois attribué à Arno de Salzbourg et mis en rapport avec l'imposante législation carolingienne sur le baptême (32), aujourd'hui plutôt attribué à Alcuin et daté des environs de 796 (33). Cet *Ordo*, qui puise abondamment dans la littérature antérieure (Jérôme, Augustin, Athanase, mais aussi Isidore de Séville et Bède le Vénérable par exemple), décompose le processus idéal qui doit conduire au baptême : arguments de conviction et éléments de doctrine, compréhension des mystères du christianisme, *abrenuntiatio*, symbole du *credo*, baptême par triple immersion, donation de vêtements blancs, communion sous les deux espèces. L'auteur de l'*Ordo* insiste beaucoup sur la nécessité, pour que le baptême soit valable, de convaincre le néophyte; ces mêmes arguments se trouvent à plusieurs reprises affirmés avec force dans la correspondance d'Alcuin (34).

Dans la conversion de païens, l'abjuration, la renonciation, l'exorcisme acquièrent une importance toute particulière (35). Il s'agit en effet de rejeter toutes les pratiques païennes vraiment incompatibles avec le christianisme. La *Vita Vulframni* évoque, pour la Frise des environs de 700, des strangulations ou des noyades rituelles; le capitulaire saxon de c.785 cite l'incinération; l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* de c. 744 mentionne notamment des sacrifices, des cultes aux éléments de la Nature, la divination et diverses pratiques de "sorcellerie" (36) et l'on pourrait sans peine compléter cette liste en évoquant divers rites funéraires comme les repas et banquets sur la tombe des défunts et l'enterrement d'animaux avec un défunt ou à côté de lui (37).

La *Schwertmission* isolée est, contrairement à ce que pourraient faire penser certains épisodes de la conquête de la Saxe, relativement rare à l'époque carolingienne. C'est surtout aux XI^e et XII^e siècles que se développera ce type de "guerre sainte" qu'évoquent les Croisades de Terre-Sainte ou les "croisades" contre les Wendes, les Albigeois ou les Slaves (38).

La *Tatmission* est beaucoup plus intéressante pour l'historien, qui en trouve d'innombrables illustrations dans les *Vitae* et *Miracula*. L'aspect le plus spectaculaire en est assurément négatif : la destruction de temples, d'idoles, de statues, qui s'accompagne implicitement de l'affirmation pragmatique de la plus grande puissance du Dieu des chrétiens sur les autres (39). Quant au volet positif, il révèle tant des actes surnaturels (le missionnaire, le saint (40), dispose de pouvoirs d'origine divine et peut donc réaliser des miracles, des guérisons, des résurrections) (41) que des mesures plus concrètes significatives de l'esprit de la religion du Christ (rachat d'esclaves, de prisonniers de guerre ou encore exemples de charité, de sollicitude envers les pauvres et les déshérités, etc.). Le missionnaire se doit d'incarner les valeurs qu'il tente d'inculquer et de mener une vie exemplaire (véritable "pédagogie de l'exemple"), susceptible d'encourager les conversions ou du moins de susciter la sympathie active des communautés à convertir.

Quant à la *Wortmission*, la prédication et l'explication auxquelles l'*Ordo de catezizandis rudibus* donnait la priorité, elle part du principe élémentaire qu'il faut préparer l'âme avant de baptiser le corps et que les formules de l'*abrenuntiatio* et du *credo* ne prennent leur sens qu'une fois comprises les implications de dogmes comme l'immortalité de l'âme, le Jugement Dernier, la Trinité, la Résurrection et l'Ascension, etc. Elle pose de nombreux problèmes, dont le plus évident est celui de la langue utilisée par le missionnaire pour se faire comprendre. Certains textes parlent d'interprètes, souvent des transfuges d'une communauté convertis au christianisme. On sait aussi que certains monastères donnaient à leurs membres une formation linguistique de base (42). Mais la solution la plus efficace est assurément d'utiliser, pour prêcher la Bonne Parole dans une communauté, un missionnaire issu de celle-ci et ayant reçu une formation complémentaire dans un monastère; en plus d'une connaissance approfondie de la langue, un tel religieux bénéficie aussi d'une appréhension fine et vécue des habitudes sociales et de la structure interne de la population qu'il est chargé d'instruire (43). Quant à l'argumentation, souvent concrétisée par un miracle (*Tatmission*), d'un prédicateur bénéficiant de l'appui moral (et/ou militaire) de l'aristocratie locale, elle repose sur des idées-chocs : la force supérieure du Dieu des chrétiens, l'affirmation de l'unicité de Dieu contre le polythéisme païen, le danger de la soumission au Diable (44).

D'autres phénomènes interviennent aussi dans la christianisation des terres de conquête carolingiennes. Ainsi, la récupération et l'adaptation d'éléments traditionnels et/ou païens. Mais cette récupération est moins constante que celle que l'on avait pu observer dans le cas de la christianisation

de l'Angleterre ou, a fortiori, de la Gaule du Bas-Empire. Les fêtes religieuses notamment échappent souvent à toute christianisation possible, à un moment où les fêtes chrétiennes sont bien fixées et relèvent souvent des pratiques obligatoires.

Mais la réelle victoire du christianisme est à mettre au compte de l'acculturation : la société carolingienne, chrétienne, est assurément dominante et, en un temps relativement bref, va imposer ses modes de vie et ses habitudes aux terres conquises. Ce phénomène est perceptible dans le changement de la configuration du paysage (que l'on pense à l'apparition des églises sur les *terpen* frisons) ou dans le changement des relations d'une communauté avec ses morts (abandon des cimetières "de plein champ" au profit des cimetières établis au centre de la communauté, autour de l'église paroissiale). Il est le réel reflet des rapports de force entre un Empire fort et unitaire et des sociétés moins structurées, moins hiérarchisées, moins cohérentes.

*
* * *

L'originalité majeure des missions carolingiennes réside probablement dans le fait qu'elles concernent à la fois des terres de conquête, c'est-à-dire des territoires où le christianisme doit être implanté suffisamment vite et fort pour qu'ils puissent, également en matière de religion, être assimilés au reste de l'Empire, et des terres où le christianisme a, depuis des siècles, joué un rôle structurant. Dans cette optique, les missions "extérieures" sont indissociables des missions "intérieures" : la seule réelle différence entre elles se situe au niveau du *degré* de pénétration du christianisme. En tout cas, la législation religieuse carolingienne concerne indistinctement toutes les composantes de l'Empire et l'on pourrait même pousser le paradoxe en affirmant que l'intensité et l'urgence des missions extérieures ont eu des retombées directes au sein même de l'Empire : la législation baptismale à laquelle Charlemagne tenait tant et sur laquelle on a conservé notamment un intéressant dossier relatif au diocèse de Liège (45) n'a-t-elle pas bénéficié de l'expérience des missionnaires en Saxe, par exemple ? Le développement des mesures épiscopales, révélé par le très grand nombre de *capitula episcoporum* du IX^e siècle (46), ne reflète-t-il pas le rôle-clé joué par l'évêque dans la christianisation des terres fraîchement conquises ?

Au-delà de la stratégie des missions mise en place par le pouvoir carolingien, les évêques et le clergé qui dépend d'eux (47) travaillent à la conversion en profondeur des fidèles (48). Les missions du Bas-Empire tentaient de convaincre et offraient un choix; les missions carolingiennes ne laissent plus aucune place à la liberté religieuse. Une nouvelle morale, une nouvelle éthique apparaît alors (49).

NOTES

- (1) Le présent article, volontairement très général, délibérément simplificateur et allégé des justifications scientifiques indispensables, s'inscrit dans le cadre d'une étude plus vaste que j'ai entreprise sur l'implantation du christianisme dans nos régions. Je me permets donc de renvoyer également à quelques articles antérieurs, notamment A. DIERKENS, *Quelques aspects de la christianisation du pays mosan à l'époque mérovingienne*, dans *La civilisation mérovingienne dans le bassin mosan. Actes du colloque international d'Amay-Liège du 22 au 24 août 1985*, ed. M. OTTE et J. WILLEMS. Liège, 1986, p. 29-63 et ID., *Pour une meilleure compréhension du phénomène de la christianisation (...)*, dans *Christianisation et déchristianisation. Actes de la Neuvième Rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 3, 4 et 5 octobre 1985*. Angers, 1986, p. 47-62.
- (2) Je tiens à remercier chaleureusement tous ceux qui, par leurs remarques et leurs critiques, m'ont permis d'améliorer cet article. Je pense en particulier à MM. Jean-Marie Sansterre, Hervé Savon et André Vauchez; je dois beaucoup également aux exposés présentés au même colloque par MM. Jean Pirotte et Jean-Louis Triaud.
- (3) Pour une nouvelle analyse du (trop) fameux baptême de Clovis, voir Ian WOOD, *Gregory of Tours and Clovis*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LXIII, 1985, p. 249-272.
- (4) Sur cette question, je renvoie globalement aux travaux de Martin HEINZELMANN, surtout *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis 7. Jahrhundert*. Zurich-Munich, 1976.
- (5) Sur cette question fondamentale et amplement discutée depuis dix ans, on peut ici se contenter de renvoyer à l'article fondamental de K.F. WERNER, *Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule*, dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, LXII, 1976, n° 168 (= *La christianisation des pays entre Loire et Rhin, IVe - VIIe siècles*), p. 45-73.
- (6) Sur les missions carolingiennes, on trouvera la bibliographie principale dans l'article *Christentum der Bekehrungszeit*, dans *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, IV, col. 500-598; dans le livre fondamental édité par Knut SCHÄFERDIEK, *Kirchengeschichte als Missions-*

geschichte, II, 1, Munich, 1978 ou dans le fascicule, plus ancien, de G. HÄNDLER et G. STÖRL, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, II, E : *Das Frühmittelalter*. Göttingen, 1961. Pour une réflexion sur la notion même de mission à l'époque carolingienne, on pourra lire et méditer les superbes études de H.-D. KAHL, *Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters*, dans *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. Congrès de Stockholm, août 1961*. Louvain, 1961, p. 50-90 et *Die erste Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis c. 1050*, dans *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II, 1, p. 11-76, ou encore le volume collectif *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 August 1985*, ed. B. SAWYER, P. SAWYER et I. WOOD, Alingsås, 1987. Pour une étude plus spécifique des missions carolingiennes, on lira divers articles de R.E. SULLIVAN, notamment *Carolingian Missionary Theories*, dans *The Catholic Historical Review*, XLII, 1956, p. 273-295, et *The Carolingian Missionary and the Pagan*, dans *Speculum*, XXVIII, 1953, p. 705-740. Tout ceci ne dispense évidemment pas de lire les volumes plus classiques sur la question, des plus anciens (*Histoire universelle des missions catholiques*, t. I, Paris, 1956) aux plus récents (*Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo : espansione e resistenze*. Spolète, 1982).

- (7) Sur la dîme et la paroisse au Haut Moyen Age, plutôt qu'au livre récent (et fort décevant) de M. AUBRUN, *La paroisse en France, des origines au XV^e siècle*. Paris, 1986, on se reportera à J. SEMMLER, *Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit*, dans *Aus Kirche und Reich. Festschrift für Fr. Kempf*. Sigmaringen, 1983, p. 33-44.
- (8) Je me permets de renvoyer à A. DIERKENS, *Cimetières mérovingiens et histoire du Haut Moyen Age. Chronologie-Société-Religion*, dans *Acta Historica Bruxellensia*, IV : *Histoire et méthode*. Bruxelles, 1981, p. 15-70 et au fascicule sur les nécropoles et sépultures que je prépare pour la *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* dirigée par M. Léopold GENICOT.
- (9) J. LE GOFF, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, dans *Annales E.S.C.*, 1967, p. 780-791.

- (10) Exemples dans A. DIERKENS, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l'"Indiculus superstitionum et paganiarum"*, dans *Magie, Sorcellerie, parapsychologie*, éd. H. HASQUIN. Bruxelles, 1984, p. 9-26.
- (11) J'insiste sur *à un moment donné*, parce que ce qui est considéré comme païen a pu être accepté précédemment, et inversement.
- (12) En dernier lieu, voir St. LEBECQ, *Les Frisons entre paganisme et christianisme*, dans *Christianisation et déchristianisation*. Angers, 1986, p. 19-45.
- (13) Pour la Frise, cfr. LEBECQ, *Frisons entre paganisme et christianisme*, p. 33-34.
- (14) LEBECQ, *Frisons entre paganisme et christianisme*, p. 21; St. LEBECQ, *Francs contre Frisons (VIe-VIIIe siècles)*, dans *Actes du 101^{ème} Congrès National des Sociétés Savantes (Lille, 1976)*. Paris, 1978, p. 53-71. Pour une critique de la *Vita Vulframni*, voir en particulier St. LEBECQ, *Marchands et navigateurs frisons du Haut Moyen Age*. Lille, 1983, t. II, p. 67-74.
- (15) LEBECQ, *Frisons entre paganisme et christianisme*, p. 26-27; ID., *Francs contre Frisons*, passim.
- (16) Ed. BORETIUS, *M.G.H., LL, Cap.*, I (Hanovre, 1883), p. 68-70.
- (17) Sur Charlemagne et Widukind, en plus d'études d'H. BEUMANN et de K. HAUCK (dont *Paderborn, das Zentrum von Karls Sachsen-Mission 777*, dans *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach (...) dargebracht*, ed. J. FLECKENSTEIN et K. SCHMID. Fribourg-Bâle-Vienne, 1968, p. 92-140), on verra surtout H.-D. KAHL, *Karl der Grosse und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen "Eskalation"*, dans *Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Giessener Festgabe für Fr. Graus*, ed. H. LUDAT et R. Ch. SCHWINGES. Cologne-Vienne, 1982, p. 49-130.
- (18) Arnold ANGENENDT, *Taufe und Politik im frühen Mittelalter*, dans *Frühmittelalterliche Studien*, VII, 1973, p. 143-168 et ID., *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*. Berlin-New York, 1984.

- (19) Olivier GUILLOT, *La conversion des Normands peu après 911. Des reflets contemporains à l'historiographie ultérieure (Xe-XIe siècles)*, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXIV, 1981, p. 101-116 et 181-219.
- (20) On trouvera sur ce point tous les renseignements souhaitables dans W.H. FRITZE, *Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht. Franken und Friesen (690-734)*, dans *Rheinische Vierteljahrsblätter*, XXXV, 1971, p. 107-151, dont les conclusions sont notamment reprises par St. LEBECQ, *Frisons entre paganisme et christianisme*, p. 26-29.
- (21) En dernier lieu, M. WERNER, *Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland. Zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen*, dans *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, ed. H. LÖWE. Stuttgart, 1982, t. I, p. 239-318 ou K. HEINEMEYER, *Die Missionierung Hessens*, dans *Hessen im Frühmittelalter*, ed. H. ROTH et E. WAMERS. Sigmaringen, 1984, p. 47-54.
- (22) Renseignements sur ces évêchés dans les introductions aux catalogues épiscopaux de la *Series episcoporum Ecclesiae catholicae occidentalis*. Series V : *Germania*, tomus I : *Archiepiscopatus Coloniensis*. Stuttgart, 1982 et tomus II : *Archiepiscopatus Hammaburgensis sive Bremensis*. Stuttgart, 1984.
- (23) En particulier, voir Peter SAWYER, *The process of Scandinavian Christianization in the tenth and eleventh centuries*, dans *The Christianization of Scandinavia*. Alingsås, 1987, p. 68-87.
- (24) Point bien mis en évidence par Niels REFSKOU, *Missionary aims*, dans *The Christianization of Scandinavia*. Alingsås, 1987, p. 22-23.
- (25) Sur le rôle des monastères dans l'évangélisation des campagnes, voir G. CONSTABLE, *Monasteries, rural churches and the cura animarum in the early Middle Ages*, dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica*. Spolète, 1982, t. I, p. 349-395, où l'on trouvera mentionnée la bibliographie complémentaire.
- (26) Un exemple parmi d'autres : les liens qui unissent l'abbaye de Corbie à l'abbatiale de Corvey en Westphalie, sur la Weser, dès la fondation de celle-ci dans le premier quart du IXe siècle.

- (27) Bibliographie dans *Series episcoporum*, V, 1, p. 136-137 (Osnabrück) et 57 (Liège).
- (28) Les études sur Ansgaire ont considérablement progressé depuis une dizaine d'années (en dernier lieu, voir Ian WOOD, *Christians and pagans in ninth century Scandinavia*, dans *The Christianization of Scandinavia*. Alingsås, 1987, p. 36-67) et devraient permettre une nouvelle étude, notamment sur la base des fouilles archéologiques qui y ont été effectuées, de la *cella* de Torhout.
- (29) Les renseignements donnés sur ce point par le P. E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. I : *La formation de la Belgique chrétienne, des origines au milieu du Xe siècle*. 2^{ème} éd. Bruxelles, 1945, p. 212-214 doivent être revus à la lumière de J. NAZET, *Crises et réformes dans les abbayes hainuyères du IX^e au début du XII^e siècle*, dans *Recueil d'études d'histoire hainuyère offertes à Maurice A. Arnould*, ed. J.-M. CAUCHIES et J.-M. DUVOSQUEL. Mons, 1983, t. I, p. 461-496, à la p. 466.
- (30) Sur la *peregrinatio pro Deo*, voir surtout Arnold ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*. Munster, 1972 et ID., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen aus dem Kontinent vor dem Jahre 800*, dans *Die Iren*, *op.cit.*, I, p. 52-79.
- (31) Sur le baptême au Haut Moyen Age, en plus des études d'A. Angenendt citées n. 18, voir ID., *Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande*, dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica*. Spolète, 1982, t. I, p. 169-234, surtout p. 185-192 et 199-209.
- (32) Sur cette législation, plutôt qu'au livre fondamental de Ch. de Clercq, on se reportera à Susan A. KEEFE, *Carolingian Baptismal Expositions : A Handlist of Tracts and Manuscripts*, dans *Carolingian Essays*, ed. U.-R. BLUMENTHAL. Washington, 1983, p. 169-238 et EAD., *An Unknown Response from the Archiepiscopal Province of Sens to Charlemagne's Circulatory Inquiry on Baptism*, dans *Revue Bénédictine*, XCVI, 1986, p. 48-93. A replacer dans le contexte étudié par Rosamond McKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*. Londres, 1977.

- (33) Voir surtout la démonstration d'Heinz LÖWE, *Die karolingische Reichsgründung und der Südosten*. Stuttgart, 1937, p. 170-181 (annexe).
- (34) Extraits cités par LÖWE, *Reichsgründung*, p. 177-178.
- (35) ANGENENDT, *Liturgie*, p. 185-192.
- (36) LEBECQ, *Frisons entre paganisme et christianisme*, p. 21; *supra*, n. 10 et 16.
- (37) *Supra*, n. 8.
- (38) En particulier, E. CHRISTIANSEN, *The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier 1100-1525*. Londres, 1980.
- (39) *Topos* hagiographique bien connu en Occident depuis la *Vita Martini* de Sulpice Sévère.
- (40) Sur le saint au début du Moyen Age, le *holy man*, on renverra globalement aux travaux géniaux de Peter Brown.
- (41) Sur le miracle au Moyen Age, on dispose de deux synthèses récentes : P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècles)*. Paris, 1985 et B. WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*. Londres, 1982.
- (42) Voir différents travaux de Michael RICHTER, dont *Die Sprachenpolitik Karls des Grossen*, dans *Sprachwissenschaft*, VII, 1982, p. 412-437.
- (43) Parexemple, St. LEBECQ, *Frisons entre paganisme et christianisme*, p. 29-31.
- (44) Sur la prédication et la pastorale, voir surtout la synthèse claire de P. RICHE, *La pastorale populaire en Occident, VIe-XIe siècles*, dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, ed. J. DELUMEAU. Toulouse, 1979, t. I, p. 195-221.

- (45) En dernier lieu, voir 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)*, dans *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious*, ed. P. GODMAN et R. COLLINS. Oxford, à paraître.
- (46) Dernière synthèse sur ce point : P. BROMMER, *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts*. Turnhout, 1985.
- (47) Ce qui pose la question de l'encadrement des fidèles, des structures administratives intermédiaires entre paroisses et évêchés, etc. Il existe sur ce point d'excellentes études de J.-Fr. Lemarignier et J. Semmler, notamment.
- (48) Voir, en particulier, les propositions très neuves de Ludo MILIS, *La conversion en profondeur : un processus sans fin*, dans *Revue du Nord*, LXVIII, 1986, p. 487-498.
- (49) Cette nouvelle éthique, manifeste notamment dans les pénitentiels, est au centre des préoccupations de L. Milis dans les chapitres qu'il donnera au prochain *De heidense middeleeuwen*, ed. L. MILIS. Amsterdam, 1988.

**PROSELYTISME ET ACTION ANTIHERETIQUE
EN MILIEU FEMININ AU XIII^e SIECLE :
LA VIE DE MARIE D'OIGNIES (+ 1213)
PAR JACQUES DE VITRY**

par

André VAUCHEZ

La Vie de Marie d'Oignies, que Jacques de Vitry acheva en 1215, est un écrit justement célèbre dans l'histoire de l'hagiographie occidentale (1). Il s'agit en effet de la première biographie spirituelle rédigée au Moyen Age en l'honneur d'une femme et son importance, sur ce plan, est comparable à celle des deux *Vies* de Saint François d'Assise par Thomas de Celano, postérieures de quelques décennies. Mais ce texte fondateur ne retiendra pas ici notre attention en tant que témoin de la "nouvelle hagiographie" du XIII^e siècle. Nous voudrions plutôt chercher à montrer, pour rester dans la perspective de ce colloque, que ce chef-d'œuvre de la littérature latine médiévale fut également novateur dans un autre domaine. Pour la première fois depuis l'Antiquité tardive, la vie d'une sainte allait être utilisée par son auteur non seulement pour faire l'apologie d'un genre de vie religieuse à travers l'éloge d'un serviteur ou d'une servante de Dieu, mais encore pour combattre des hérétiques et essayer de les ramener dans le sein de l'Eglise (2). Comme il apparaît clairement à la lecture du prologue, très long et riche en notations intéressantes, Jacques de Vitry a en effet conçu la *Vie de Marie d'Oignies* comme une œuvre de propagande à l'intention des milieux féminins, destinée à la fois à faire taire les détracteurs des béguines du diocèse de Liège, nombreux parmi le clergé et les laïcs, et à opposer aux séductions des cathares et des vaudois une figure de sainte femme pleinement orthodoxe et profondément attachée à l'Eglise.

I. LES PROTAGONISTES : MARIE D'OIGNIES, JACQUES DE VITRY ET FOULQUE DE TOULOUSE

Une des principales particularités de la Vie de Marie d'Oignies réside dans le fait qu'elle fut composée presque immédiatement après la mort de son héroïne, puisque deux ans à peine s'écoulèrent entre le décès de la sainte béguine, morte le 23 juin 1213, et le départ de son auteur pour l'Italie où il fut consacré évêque de Saint-Jean d'Acre par Honorius III, le 31 juillet 1216, à Pérouse (3). Encore ce dernier nous dit-il, dans son prologue, que le commanditaire de l'œuvre, l'évêque Foulque de Toulouse, aurait voulu qu'il se mette au travail alors que la sainte était encore en vie, ce qu'il s'était refusé à faire, tant cela lui paraissait en contradiction avec tous les usages hagiographiques. Qui était donc cette femme dont les hommes d'Eglise étaient si pressés d'immortaliser le souvenir ?

Marie d'Oignies était née en 1177 à Nivelles, dans le Brabant, au sein d'une famille aisée (4). Dès l'enfance, selon son biographe, elle manifesta des tendances contemplatives mais ses parents qui étaient des gens aisés - sans doute de riches bourgeois - la marièrent contre son gré à l'âge de quatorze ans à un homme du nom de Jean. Cela ne l'empêcha pas de continuer à mener en cachette une vie extrêmement pieuse, puisqu'elle passait une partie de ses nuits en prières avant de regagner discrètement le lit conjugal. Au bout de quelque temps, elle convertit son époux à ses vues et ils vécurent désormais dans la chasteté. Renonçant à leurs biens et distribuant leurs richesses aux pauvres, ils allèrent s'installer tous les deux à Willimbroux, près de Nivelles, et s'y consacrèrent à l'assistance aux lépreux que Marie soignait de ses mains. Sa piété et son comportement ascétique furent bientôt célèbres dans la région. Pour échapper à la curiosité des foules, elle obtint de son mari, en 1207, la permission de se retirer comme converse dans un ermitage dépendant du prieuré canonial d'Oignies-sur-Sambre, près de Charleroi. Cela n'empêcha pas les visiteurs, parmi lesquels on comptait beaucoup de nobles et de clercs, d'affluer auprès d'elle et de la consulter en tant que prophétesse et maître spirituel.

En 1211, un jeune prêtre (né vers 1170) frais émoulu des écoles parisiennes, Jacques de Vitry, lui rendit visite. Vint-il spécialement pour la voir ou appartenait-il déjà à la communauté des chanoines réguliers de Saint-Nicolas d'Oignies ? Les spécialistes ne sont pas d'accord sur ce point, pas plus que sur son lieu de naissance, même s'il paraît raisonnable de penser avec R.B.C. Huygens et le P.M. Coens, qu'il était originaire du diocèse de Reims (5). Quoi qu'il en soit, cette première rencontre fut suivie de beaucoup d'autres, car

Jacques de Vitry fut fasciné par la sainteté de Marie et devint son confesseur, avant de se faire son biographe. Ce clerc que l'on peut qualifier de réformateur et qui demeura toute sa vie attaché à l'idéal de la "*Vita apostolica*", devait faire ensuite une brillante carrière ecclésiastique et littéraire : évêque de Saint-Jean d'Acre en 1216, il gagna la Terre Sainte, après avoir rencontré à Pérouse saint François d'Assise et ses premiers compagnons sur lesquels il nous a laissé un témoignage extrêmement précieux, et il y demeura jusqu'en 1226 (6). De retour en Occident, il composa deux compilations pleines d'informations intéressantes, l'*Historia Orientalis* et l'*Historia Occidentalis*, tout en remplissant diverses missions dans les régions situées entre Liège et Reims (7). En 1229, Grégoire IX, qu'il connaissait depuis longtemps, le nomma cardinal. Il vécut dès lors à la Curie romaine où il fut le défenseur des Béguines. A sa mort, survenue en 1240, il fut enterré sur sa demande à Oignies, près de son ancienne dirigée dont la rencontre avait changé sa vie.

Plus que comme écrivain ou membre de la hiérarchie ecclésiastique, c'est en tant que prédicateur que Jacques de Vitry a laissé un vif souvenir à ses contemporains (8). Il composa en effet plusieurs recueils de sermons destinés à diverses catégories d'auditeurs et illustrés d'un grand nombre d'*exempla*, qui furent ensuite repris et développés par d'autres orateurs sacrés du XIIIe siècle, comme Etienne de Bourbon qui reconnut sa dette envers lui en affirmant que "sa parole avait remué la France comme jamais, de mémoire d'homme, on ne l'avait remuée" (9). Le dominicain Vincent de Beauvais lui décerna aussi de grands éloges en tant que prédicateur de croisade et lui attribue un rôle considérable dans le succès qu'obtinent les appels lancés par la papauté à la noblesse de la France du Nord entre 1212 et 1215 pour l'inviter à partir lutter contre les Albigeois dans le Midi (10). C'est dans le cadre de ses campagnes de prédication que Jacques de Vitry entra en relations avec l'évêque Foulque de Toulouse.

Qui était ce dernier et que venait-il faire dans le diocèse de Liège ? Foulque - ou Folquet - de Toulouse, évêque de cette ville depuis 1206, constitue sans aucun doute un personnage hors série (11) : fils de marchand et lui-même à la fois marchand et troubadour, il était originaire de Marseille où il s'était marié et avait fait souche. En 1195, il se convertit et quitta le monde pour entrer à l'abbaye cistercienne du Thoronet avec ses deux fils, tandis que sa femme prenait le voile. Il en devint l'abbé en 1201 et fut choisi en 1205 par le pape Innocent III pour remplacer l'évêque simoniaque de Toulouse, Raymond de Rabastens, grâce à l'intervention des légats cisterciens. Malgré l'opposition de Raymond VI auquel il se heurta d'emblée, il s'efforça de combattre énergi-

quement le catharisme, appuyant les efforts de Diègue d'Osma et de saint Dominique pour réfuter l'hérésie par le moyen d'une prédication "apostolique", c'est-à-dire itinérante et dépourvue de tout appareil ou moyen de puissance. C'est lui qui appela à Toulouse Dominique et ses premiers frères, en 1210/11, pour faire d'eux le noyau d'une congrégation de prédicateurs diocésains (12). Le succès de l'expérience entraîna son élargissement et fut à l'origine de la fondation de l'ordre des Frères Prêcheurs, approuvé par Innocent III en 1215 et par son successeur Honorius III en 1217. Mais à cette époque, Foulque ne se trouvait plus à Toulouse, qu'il avait dû quitter après la défaite de Simon de Montfort, en 1212. Expulsé de son diocèse, il s'était alors rendu en France pour y prêcher la croisade contre les Albigeois et c'est à cette occasion qu'il vint dans la région de Liège, où il rencontra Marie d'Oignies au début de 1213 (13). A la suite de son entrevue avec cette dernière, il chargea Jacques de Vitry de mettre par écrit sa vie et ses miracles, ce dont ce dernier s'acquitta deux ans plus tard. Quant à l'évêque de Toulouse, il ne put regagner sa cité qu'après la défaite complète de Raymond VI, en 1229, et il y mourut en 1231.

II. LA VIE DE MARIE D'OIGNIES : UN MANIFESTE ANTIHERETIQUE

Dans le prologue de sa *Vita*, Jacques de Vitry dit explicitement que Foulque s'était rendu dans le diocèse de Liège, attiré par la réputation des saintes femmes qui y vénéraient l'Eglise et les sacrements, en particulier l'eucharistie, qui, dans les régions méridionales, étaient rejetés et méprisés par les hérétiques. En arrivant il aurait eu l'impression de pénétrer "dans la terre promise", selon l'expression même du biographe, et aurait mis sur le même plan les croisés qu'il tentait, par sa prédication, de faire partir vers le Midi occitan et les béguines qui avaient placé leur existence sous le signe de la charité et de l'humilité pour l'amour du Christ, alors qu'elles étaient pour la plupart issues de milieux aisés (14). Un des caractères originaux de la *Vie de Marie d'Oignies* consiste dans le fait qu'avant de se consacrer à la biographie de son héroïne, l'hagiographe la situe longuement, dans son prologue, au sein d'une nouvelle catégorie de saintes : celles qu'il qualifie de *mulieres sanctae*, particulièrement nombreuses de son temps dans le Brabant et le diocèse de Liège, qui, rivalisant d'ascétisme avec les antiques Pères du désert, méritaient bien qu'un biographe rédige en leur honneur des *Vitae matrum* (15).

Mais parmi ces dernières il y en avait une qui dépassait toutes les autres en perfection, ou plutôt qui cumulait toutes leurs perfections : c'était Marie d'Oignies qu'il avait personnellement connue de très près et dont l'évêque

Foulque subit à son tour l'irrésistible fascination. Aussi demanda-t-il à Jacques de Vitry de se mettre à l'ouvrage "afin qu'il (Foulque) puisse prêcher dans sa province ce que Dieu opère de nos jours dans les saints modernes" (16). Le but premier du prélat était donc d'opposer un *exemplum* de sainteté catholique aux attaques des Cathares et des Vaudois languedociens qui prétendaient que la perfection évangélique s'était retirée de l'Eglise et était désormais réalisée par les Parfaits et les prédicateurs itinérants. Mais au-delà de cette visée générale, très proche de celle qui guidait alors la politique de la papauté en matière de canonisation, la requête instante de l'évêque de Toulouse visait à offrir aux femmes de ces régions, gagnées ou tentées par l'hérésie, un modèle de sainteté suffisamment attractif et répondant à leurs aspirations les plus profondes (17). Aussi convient-il, pour saisir la portée exacte de ce texte, de le situer dans le cadre de la "Frauenfrage", c'est-à-dire des problèmes que posait l'insertion des femmes dans la vie religieuse. Ceux-ci revêtaient alors une acuité particulière dans le Sud de la France, où elles constituaient un enjeu fondamental dans la lutte que s'y livraient l'Eglise catholique et les mouvements hérétiques (18). C'est ce qu'avait bien compris saint Dominique qui, avant même de créer l'ordre des Frères Prêcheurs, avait fondé à Prouille en 1206 une communauté de femmes cloîtrées, assujetties au silence, à la prière et au travail manuel, qui se recrutaient parmi les veuves et les jeunes filles qu'il avait arrachées au catharisme par sa prédication et qui, de toute façon, n'auraient pu survivre autrement; coupées qu'elles étaient de leur milieu familial demeuré fidèle à l'hérésie (19). De plus, la plupart des ordres religieux masculins qui s'étaient créés au XIIe siècle s'étaient progressivement fermés au recrutement féminin (20). Ainsi les Prémontrés, qui comptaient encore plus de 10.000 sœurs vers 1150, avaient décidé en 1198, avec l'approbation d'Innocent III, de ne plus en admettre aucune à l'avenir et les Cisterciens n'allèrent pas tarder à en faire autant, puisqu'en 1228 le chapitre général interdit tout rattachement de couvent de femmes à l'ordre et refusa même d'accorder la *cura pastoralis* aux communautés existantes. Il en alla très vite de même chez les Mendicants et François d'Assise, lors de son retour de Terre Sainte, en 1220, interdit formellement à ses Frères de s'occuper de sainte Claire et de ses compagnes, ne voulant pas que le souci des moniales les détournât de leur mission d'apostolat universel. Quant aux abbayes bénédictines traditionnelles, elles étaient peu nombreuses dans le Midi et, en tout état de cause, réservées à des femmes ou des jeunes filles dont les familles étaient en mesure de fournir une dot substantielle.

Dans la mesure même où les monastères féminins remplissaient une fonction sociale irremplaçable, il n'est pas étonnant qu'ils aient eu leur équivalent dans le Languedoc cathare. Les familles de la noblesse et de la bour-

geoisie avaient en effet favorisé la création dans ces régions de "maisons d'hérétiques", comme les appellent les documents inquisitoriaux, qui constituaient de véritables couvents où les filles étaient souvent placées dès l'âge de dix ans ou même moins (21). Ainsi nous savons qu'Esclarmonde, sœur du comte de Foix Raymond-Roger, se retira après son veuvage survenu en 1204, dans sa région natale, qu'elle y devint une Parfaite cathare et qu'elle fonda plusieurs communautés religieuses dont celle de Pamiers dont elle fut elle-même la supérieure (22). Là, elle partageait son temps entre la prière et le gouvernement du couvent, soignant les malades, créant des hospices pour les vieillards et les infirmes, réconfortant les malheureux, éclairant les indécis, recueillant et protégeant les ministres cathares fugitifs, accueillant enfin la foule des croyants d'origine humble ou de haut rang et leur exposant la doctrine. Passionnée de prosélytisme, elle présida de nombreuses réunions d'hérétiques et voulut même un jour intervenir dans une controverse publique qui opposait des Parfaits à des clercs défenseurs de l'Eglise romaine. Exaspéré par cette intrusion féminine, l'un de ces derniers, le cistercien Etienne de la miséricorde, lui répondit en substance "Allez, Madame, filer votre quenouille. Il ne vous sied pas de prendre la parole dans cette sorte de colloque !" (23). Comment pourrait-on à son propos, ne pas établir de parallèle avec Marie d'Oignies dont l'extrême ascétisme et le rayonnement spirituel intense attiraient à elle les clercs et les grands de ce monde ? Trois ans avant la croisade des Albigeois, celle-ci en eut d'ailleurs une vision prémonitoire et elle brûlait de se rendre dans ces régions méridionales pour y témoigner de sa foi et - pourquoi pas ? - y subir le martyre (24). Face à une Esclarmonde de Foix et à quelques grandes dames cathares du même acabit, il fallait à l'Eglise des figures féminines hors du commun si elle voulait retrouver son influence sur les femmes de ces régions.

L'enjeu était de taille et dépassait largement les milieux de la haute aristocratie dont était issue une Esclarmonde. D'après des études qui ont été effectuées sur la base des registres d'inquisition de Toulouse pour les années 1244/45, on ne recense parmi les 719 parfaits dont les noms figurent dans les dépositions reçues par Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre pendant cette période, pas moins de 318 femmes, soit 45 % du total (25). De même, chez les Vaudois, également nombreux dans le Sud-Ouest de la France, les femmes jouaient un rôle important dans la vie des communautés. Dès 1190-92, le prémontré Bernard de Fontcaude condamnait en termes sévères dans son traité *Adversus Waldensium sectam* le fait qu'elles exerçaient à égalité avec les hommes le ministère de la prédication et Joachim de Flore renchérit sur le même thème en 1193/94, tout comme Alain de Lille en 1202. Dans certaines

régions, elles célébraient même la consécration eucharistique, mais cette question fit en 1205, l'objet d'un conflit interne entre les deux branches du mouvement : les Pauvres de Lyon qui n'y étaient pas favorables et les Pauvres de Lombardie chez lesquels les femmes avaient, au moins au début du XIII^e siècle, exactement les mêmes prérogatives que les hommes (26). Chez les Cathares, la position des Parfaites était moins favorable : elles jouaient certes un rôle plus actif que les religieuses dans l'Eglise catholique, puisqu'on sait qu'elles pouvaient rompre le pain béni, recevoir les confessions des croyants et se faire "adorer" par eux. Mais elles demeuraient exclues de certaines pratiques culturelles, comme le don du *consolamentum*, et de la prédication publique (27). Même les plus célèbres d'entre elles par la naissance et le mérite restèrent toujours subordonnées à la hiérarchie masculine : on ne connaît pas de diaconesses cathares et la "supérieure" d'une communauté religieuse féminine devait avoir recours à un diacre pour obtenir le pardon de ses péchés et de ceux des sœurs. Le rôle des femmes engagées dans le catharisme consistait plutôt à animer les couvents où étaient élevés les petites filles de l'aristocratie locale, à soigner les malades et parfois à se livrer à des travaux de tissage quand les revenus de la communauté n'étaient pas suffisants. A l'époque des persécutions, elles organisèrent des "réceptacles d'hérétiques" où les Parfaits fugitifs venaient se réfugier et où ils étaient assurés de trouver des vivres. Beaucoup d'entre elles firent preuve d'un grand courage, en particulier les Parfaites de Mirepoix et Fanjaux qui, en 1244, furent capturées à Montségur où elles s'étaient réfugiées, et brûlées vives après avoir refusé d'abjurer leurs croyances.

Mais était-ce bien au désir des femmes de jouer un rôle plus actif dans les communautés religieuses que la Vie de Marie d'Oignies prétendait apporter une réponse orthodoxe ? Il est permis d'en douter car, à ce niveau, le texte de Jacques de Vitry ne brille pas par l'originalité. Certes il n'est pas sans intérêt, au début du XIII^e siècle, de voir un clerc universitaire reconnaître la supériorité d'une simple laïque dans le domaine de la connaissance de Dieu et affirmer que, en dépit des faiblesses propres à son sexe - à propos desquelles Jacques de Vitry partageait initialement les idées communes de son temps -, elle avait su s'élever aux sommets de l'amour et de la contemplation. Mais la Vie de Marie d'Oignies, si elle réhabilite globalement les femmes en montrant qu'elles peuvent égaler et même surpasser les hommes dans le domaine spirituel, ne saurait être considérée comme un manifeste féministe. Son auteur ne réclame pas pour elles un pouvoir accru dans l'Eglise par le biais de la prédication ou de l'administration des sacrements, comme le faisaient alors les Vaudois. Au contraire, il insiste d'entrée de jeu sur le fait que les *mulieres sanctae* du diocèse

de Liège étaient des femmes humbles et obéissantes, particulièrement attachées à la vénération de l'eucharistie (28). Tout se passe comme si, pour Jacques de Vitry, le véritable enjeu du conflit qui opposait l'Eglise aux hérésies à propos des femmes n'était pas leur place au sein des institutions, mais le contenu même d'une authentique sainteté féminine.

III. UN MODELE DE SAINTETE ASCETIQUE ET MYSTIQUE

Il convient en effet d'aborder l'histoire du XIII^e siècle en faisant, autant que possible, abstraction de nos problèmes actuels ou de nos phantasmes. Lorsque Jacques de Vitry écrivit, à la demande de Foulque de Toulouse, la *Vie* d'une sainte susceptible de rallier au catholicisme les femmes hérétiques ou tentées par l'hérésie, il choisit de situer l'effort apologétique sur le point qui était alors au cœur du débat. Or l'attirance exercée par l'alternative cathare reposait avant tout sur un ascétisme extrême, garanti par le rigorisme moral des Parfaits et le sérieux religieux des communautés de croyants. L'objectif principal de l'hagiographe consista donc, non à réfuter les dogmes du dualisme ou à faire l'apologie d'un clergé catholique dont lui-même et son inspirateur connaissaient mieux que quiconque les faiblesses, mais à montrer qu'au sein même de l'orthodoxie, il existait des femmes qui avaient su atteindre les sommets de l'ascétisme et parvenir par là à l'union intime avec Dieu (29). Nous savons en effet que l'ascèse tenait une place primordiale dans le catharisme et dans la vie de ses adeptes. Les femmes qui entraient dans les "couvents" albigeois étaient soumises à un noviciat d'un an au cours duquel on vérifiait leur aptitude à supporter trois jeûnes de quarante jours chacun, qui étaient nécessaires pour être admises à recevoir le *consolamentum* et devenir des Parfaites. Même en temps ordinaire, le régime alimentaire de ces maisons était très rude et l'on y pratiquait une abstinence rigoureuse. Mais Marie d'Oignies allait beaucoup plus loin dans ce domaine (30) : multipliant les jeûnes et les privations, elle laissa son corps se débilitier pour s'abîmer dans l'amour divin. A la fin de sa vie, elle n'absorbait plus aucune nourriture en dehors du pain eucharistique qui lui donnait des forces, et du vin du calice qui l'enivrait et réjouissait son âme (31). En bref, il s'agissait d'abord pour l'hagiographe de battre les hérétiques sur leur propre terrain, en montrant que l'Eglise catholique, loin de se réduire à un clergé jouisseur et immoral, contenait en son sein des héroïnes qui, non contentes de dépasser les Parfaites par leurs privations et par l'austérité de leur existence, avaient su faire de ces dernières un tremplin pour une vie spirituelle intense. Et ce n'est certes pas par hasard si, dans son Prologue, Jacques de Vitry critique en termes sévères les femmes mondaines

et "les hommes impudiques ennemis de toute religion qui affublaient les saintes femmes de nouveaux noms" (on aimerait savoir lesquels !) pour les tourner en dérision (32). De toute évidence le biographe de Marie d'Oignies combattait sur deux fronts : contre les hérétiques bien sûr, mais aussi, à l'intérieur de l'orthodoxie, contre les chrétiens aux mœurs relâchées et les clercs sceptiques vis-à-vis de l'aptitude des béguines à être véritablement, selon sa propre expression, "stables dans la foi et efficaces dans leurs œuvres" (33).

Dans ce contexte Jacques de Vitry s'est donc trouvé conduit à sur-enchériser par rapport à ses adversaires pour les gagner à sa cause. Les cathares passaient pour mépriser la chair et la vie sexuelle. Les saintes femmes du diocèse de Liège placent la chasteté au dessus de tout : lors du sac de cette ville, en 1212, n'avait-on pas vu les béguines locales se jeter dans le fleuve ou dans des lieux répugnants plutôt que de se laisser violenter par la soldatesque ? (34) Quant à celles qui étaient mariées comme Marie d'Oignies, elles n'avaient eu de cesse d'obtenir de leur mari la permission de vivre dans la continence, puis de se séparer de lui (35). En matière de pauvreté leur dépouillement était total : ne conservant rien pour elles-mêmes, elles s'en remettaient pour leur survie à la Providence qui jamais ne les abandonna. Même pendant une famine de trois ans qui s'abattit sur la région, elles n'eurent pas besoin d'aller mendier - ce qui n'aurait pas manqué de provoquer des critiques -, tant leur réputation de perfection bien établie suscitait en leur faveur des élans de générosité (36). Mais pour Jacques de Vitry, toutes ces privations et ces humiliations ne constituaient pas une fin en soi : comme dans le catharisme, elles visaient à permettre à l'esprit de se séparer progressivement d'un corps que Marie d'Oignies haïssait tellement qu'elle cherchait à le faire souffrir, n'hésitant pas à découper dans ses membres des lambeaux de peau et de chair avec un couteau (37). Du reste, les derniers mois de son existence terrestre, au cours desquels elle n'absorba pratiquement plus aucune nourriture, ne peuvent manquer de nous faire penser à *l'endura*, cette espèce de suicide religieux fort en honneur chez les cathares qui visait à accélérer le processus naturel au terme duquel l'esprit se séparait de la matière (38).

Mais notre hagiographe était trop averti des croyances hérétiques pour en rester là : après avoir montré aux femmes que Marie d'Oignies et les béguines du pays de Liège portaient à leur plénitude leurs aspirations ascétiques, il s'efforça de mettre en évidence le fait qu'en contrepartie de ces sacrifices, elles avaient bénéficié dès ici-bas - et non pas seulement après leur mort, comme c'était le cas dans la doctrine dualiste - de privilèges extraordinaires. Les souffrances que s'est infligées de son vivant Marie d'Oignies lui ont permis

d'accroître sa capacité d'aimer Dieu, tout comme la renonciation à ses biens l'avait rendue disponible pour la quête de l'au-delà. Par ses renoncements, la sainte béguine a mérité de s'unir mystiquement à son Epoux divin et de jouir des plus hautes consolations spirituelles. Le Christ en effet ne la quittait même pas pendant son sommeil; il se montrait à elle sous les formes les plus diverses et elle n'était jamais rassasiée de sa présence (39); même lorsqu'elle ne la sentait pas, elle était entourée d'anges et de saints qui lui apparaissaient et la soutenaient dans ses épreuves (40). Enfin Dieu l'avait gratifiée *hic et nunc* de toutes sortes de charismes qui firent d'elle un personnage surnaturel : don des larmes (41), don de prophétie (42) - qui lui permit d'annoncer les choses à venir - et surtout pouvoir de guérir les esprits et les corps (43). Ainsi, par l'accès qu'il offrait à la vie mystique, présentée comme une entreprise de divinisation, l'ascétisme apparaît bien chez Jacques de Vitry comme la voie royale de la sainteté chrétienne, à condition toutefois d'être vécu dans l'Eglise et de prendre appui sur les sacrements. Il convient du reste de noter qu'un des rares passages où il s'en prend aux hérétiques de façon directe et brutale concerne précisément l'eucharistie, "nourriture dont ces infidèles ne perçoivent la suavité ni par la foi ni par le cœur" (44). Au total, plus qu'un texte polémique, la Vie de Marie d'Oignies est l'expression d'une démarche habile suggérant aux femmes cathares que, sans avoir à se renier mais en allant jusqu'au bout de leurs aspirations dans le cadre de l'orthodoxie, elles pourront, à l'instar de la sainte, faire l'expérience concrète de l'amour de Dieu.

Si intéressante que puisse être une analyse du contenu et des intentions de la *Vie de Marie d'Oignies*, on ne peut cependant se désintéresser totalement de l'impact que celle-ci a obtenu : ce texte, que nous jugeons aujourd'hui - à juste titre - extrêmement important dans l'histoire de l'hagiographie et de la littérature spirituelle médiévales, a-t-il connu de son temps un réel succès et a-t-il vraiment contribué à rallier à l'Eglise catholique les femmes hérétiques du Midi toulousain ? On a quelques raisons d'en douter, car sa fortune immédiate semble avoir été médiocre. Certes le compilateur dominicain Vincent de Beauvais en donna de larges extraits, vers le milieu du XIII^e siècle, dans son *Speculum historiale*, ouvrage qui devait connaître une assez large diffusion au Moyen Age (45). Mais on ne connaît aucune version de cette Vie en occitan, peut-être en raison du fait que Foulque ne put retourner dans son diocèse qu'en 1229 et qu'il mourut peu après, et les traductions en langue vulgaire demeurèrent limitées : on en retrouve des extraits en français dans un manuscrit de Douai qui date des années 1470/80 (46), tandis qu'un dominicain de l'Observance en traduisit d'assez longs passages en italien vers 1400 (47). A ce niveau, le bilan peut donc paraître assez maigre. Tout semble s'être passé comme si le

modèle défini par Jacques de Vitry dans la *Vie de Marie d'Oignies* avait eu une tonalité trop mystique pour être compris et reçu dans la chrétienté de son temps. Il me paraît significatif à cet égard que son texte n'ait commencé à toucher le public auquel il était destiné qu'au XVe siècle, c'est-à-dire à une époque où la mystique féminine s'était vulgarisée et avait acquis droit de cité dans l'Eglise.

Mais même si la *Vie de Marie d'Oignies* n'a ramené à l'orthodoxie, au XIIIe siècle, aucune femme cathare, elle illustre cependant de façon extrêmement nette le tournant pris alors par le prosélytisme catholique. Pour bien comprendre la nouvelle articulation de ce dernier, il convient de revenir au passage déjà cité du prologue, où Jacques de Vitry place sur le même plan la mission des croisés, appelés par Dieu à aller écraser l'hérésie dans le comté de Toulouse, et le comportement admirable des saintes béguines du pays de Liège qui n'avaient pas hésité à tout abandonner pour suivre le Christ (48). Il ne s'agit pas tant, comme on pourrait le croire à première vue, d'une simple répartition des tâches entre les sexes - l'homme se consacrant au combat et la femme à la prière - que d'une association étroite entre croisade et prédication, typique de l'époque d'Innocent III. Qu'il s'agisse des Musulmans ou des hérétiques, la lutte armée contre les ennemis de la foi va désormais de pair avec des tentatives d'apostolat, fondées sur un certain effort de compréhension de l'autre. Répression et séduction (par le biais de la "récupération") se présentent comme les deux volets d'un diptyque : par l'épée, l'Eglise brise la puissance militaire de ses adversaires et les contraint à l'écouter; par la parole et par l'exemple, elle cherche à les ramener de l'erreur à la vérité, en leur montrant que le meilleur de leurs aspirations religieuses ne peut s'épanouir pleinement qu'au sein de la foi chrétienne. Démarches parallèles, la croisade et la mission, loin de s'opposer, se complètent mutuellement et poursuivent en tout cas le même objectif ultime.

NOTES

- (1) *Vita Mariae Oigniacensis* (désormais citée *VMO*), dans *AA.SS.Jun.* V, 547-572. Il en existe une bonne traduction française par Arnaud d'Andilly, *Vies de plusieurs saints illustres de divers siècles choisies et traduites*, Paris, 1664, p. 682-726. L'importance de ce texte a été en particulier mise en évidence par H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1961².
- (2) Sur la diffusion des hérésies et en particulier du catharisme en Occident au début du XIII^e siècle, voir R. MANSELLI, *L'eresia del Male*, Naples, 1963.
- (3) La biographie de Jacques de Vitry a été retracée dans ses grandes lignes par Ph. FUNK, *Jacob von Vitry. Leben und Werk*, Leipzig, 1909. Bonne mise au point par M. COENS, s.v. *Jacques de Vitry*, dans *Bibliographie Nationale...de Belgique*, t. XX, 2, c. 466-473, Bruxelles, 1962.
- (4) Bonne mise au point récente sur la biographie et la spiritualité de Marie d'Oignies par A.F. LABIE, s.v. *Marie d'Oignies*, dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. V, sous la dir. de A. VAUCHEZ, Paris, 1986, p. 210-214.
- (5) Cf. R.B.C. HUYGHE'S, *Lettres de Jacques de Vitry, édition critique*, Leyde, 1960, et M. COENS, art. cité.
- (6) *Lettres de Jacques de Vitry*, éd. citée, p. 75-76. Cf. aussi *ibid.* p. 131-133. Ces textes ont été traduits par Th. DESBONNETS et D. VORREUX, *Saint François d'Assise. Documents*, Paris, 1968, p. 1443-1445.
- (7) Jacques de Vitry, *Historia Occidentalis*, éd. J.F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, Fribourg, 1972, et *id.*, *Historia Orientalis*, ed. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca hibiografica della Terra Santa*, t. I, Quaracchi, 1906.
- (8) On trouvera une analyse sommaire des sermons de Jacques de Vitry dans l'ouvrage de J. LONGERE, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 88-89, qui lui attribue près de 440 sermons connus.

- (9) Etienne de Bourbon, *Tractatus de septem donis Spiritus Sancti*, cité par A. LECOYDE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Age*, Paris, 1868, p. 50.
- (10) Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, livre XXX, dans MGH. SS. XXIV, p. 165-166 : "*Cui etiam illa (= Marie d'Oignies) spiritualem, ut fertur, gratiam orationibus suis impetravit, unde eloquii suavitate et dulcedine et ipse crucem contra Albigenses in Francia praedicans, multos atque innumerabiles ad signum crucis accipiendum provocavit*".
- (11) Sur Foulque de Toulouse, voir l'étude de O. PONTAL, "De la défense à la pastorale de la foi", dans *Effacement du catharisme ?*, Toulouse, 1985, p. 175-195 ("Cahiers de Fanjeaux", 22), et B. BOLTON "Fulk of Toulouse : the Escape that failed", dans *Studies in Church History*, 12 (1979), p. 83-93.
- (12) Sur cet aspect de la collaboration entre Foulque et le fondateur des Prêcheurs, cf. M.H. VICAIRE, *Histoire de Saint Dominique*, t. I, Paris, 1982, p. 31-366.
- (13) Sur les circonstances et les résultats de ce séjour, voir l'excellente étude de R. LEJEUNE, "Foulque de Marseille et la principauté de Liège", dans *Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles, 1958, p. 433-438.
- (14) VMO, éd. citée : "*Nosti quod cum venires ad partes nostras, jam tibi visum est esse quasi in terra promissionis*".
- (15) Dans le prologue, Jacques de Vitry se réfère explicitement à S. JEROME, à qui il attribue des "*Vitae patrum aegyptiorum*" et à S. GREGOIRE le GRAND, auteur des "*Vitae patrum Italiae*". Cf VMO, éd. citée, p. 547. Sur les "*mulieres sanctae*" du Brabant et du pays de Liège et leurs biographes, voir S. ROISIN, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*, Louvain - Bruxelles, 1947, ainsi que les articles de B. BOLTON : "Mulieres sanctae" dans *Studies in Church History*, 10 (1977), p. 77-97, et "Vitae Matrum. A. Further Aspect of the Frauenfrage" dans *Medieval Women*, sous la dir. de D. BAKER, Oxford, 1978, p. 253-273.
- (16) VMO, éd. citée, p. 549 "*Diceres valde tibi et aliis multis esse commodum si contra hereticos provinciae tuae ea quae Deus in sanctis modernis in diebus nostris operatur in publicum posses praedicare*".

- (17) *VMO*, éd. citée, p. 549 : "Ut devotos ad imitationem provocarent, rebelles et infideles confutarent".
- (18) Sur la "Frauenfrage", voir G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin, 1972, et, dans une perspective plus satisfaisante sur le plan scientifique, K. ELM, "Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiösentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth" (avec une excellente bibliographie), dans *Sankt Elisabeth Fürstin, Dienerin, Heilige*, Marburg, 1982, p. 7-24.
- (19) Sur les circonstances de la fondation de Prouille, cf. M.H. VICAIRE, *Histoire de Saint Dominique*, éd. citée, t. I, p. 240-280.
- (20) Voir à ce sujet J. LECLERCQ, "Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII", dans *Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel secolo XIII*, Assise, 1980, p. 65-99, et M. PARISSÉ, *Les nonnes au Moyen Age*, Paris, 1983.
- (21) Cf. E. MC LAUGHLIN, "La femme et l'hérésie médiévale", dans *Concilium*, 111, 1976, p. 73-90., et R. NELLI, *La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIIIe siècle*, Paris, 1969.
- (22) Cf. S. NELLI, "Esclarmonde de Foix", dans *Cahiers d'études cathares*, 24, 1955-1956, p. 195-204.
- (23) GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique*, chap. VII, éd. BEYSSIN, Paris, 1904.
- (24) *VMO*, éd. citée, p. 565-566.
- (25) R. ABEL et E. HARRISON, "The Participation of Women in Languedocian Catharism", dans *Medieval Studies*, 41, 1979, p. 215-251.
- (26) G. GONNET, "La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici" dans *Movimento religioso femminile...*, cité, p. 101-120, en particulier p. 118.
- (27) Les affirmations trop générales de G. KOCH, "Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum", dans *Studi Medievali*, 5, 1964, p. 741-774, doivent être nuancées en prenant en considération les

registres d'Inquisition. Ainsi le diacre cathare Raymond de Sainte-Foy, interrogé par Jacques Fournier, répondit nettement que "les femmes ne pouvaient pas prêcher la parole de Dieu". Cf. J. DUVERNOY, *Inquisition à Pamiers. Interrogatoires de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, 1966, p. 28.

- (28) *VMO*, éd. citée, p. 547 : "...maxime sanctarum mulierum qui summo desiderio et reverentia Christi Ecclesiam et sancta Ecclesiae sacramenta venerabantur".
- (29) La Vie de Marie d'Oignies est bâtie selon un plan en deux parties : la première (*exterior vitae conversatio ac plena ad Deum conversio*) traite de son ascétisme; la seconde (*De interiori vita Mariae et sancta fine ejus*) de sa vie mystique jusqu'à son union définitive à Dieu.
- (30) G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum...*, cité, p. 55-56. Précieuses indications à ce sujet dans le fonds Doat de la Bibliothèque Nationale de Paris, 23, f°5, 72v° et 163. Le ms. 609 de la Bibliothèque Municipale de Toulouse (f°184) nous montre deux Parfaites "*orando, jejunando, haereticos adorando, praedicationes eorum audiendo et alia faciendo quae heretici faciunt et praecipiant observare*". Voir aussi J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition*, t. II, Paris, 1938, p. 112.
- (31) *VMO*, éd. citée, p. 548 : "...penitus in languore deficientes nisi suavitate cibi illius animae frequenter vegetarentur".
- (32) *VMO*, éd. citée, p. 548.
- (33) *VMO*, éd. citée, *ibid.*
- (34) *VMO*, éd. citée, *ibid.*
- (35) *VMO*, éd. citée, p. 547-548:
- (36) *VMO*, éd. citée, p. 548.
- (37) *VMO*, éd. citée, p. 552.

- (38) Sur la place et la signification de l'*endura* au sein du catharisme, cf. R. MANSELLI, "Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara", dans *Studi sulle eresie del secolo XII*, Rome, 1975, p. 221-236.
- (39) On trouve des descriptions des états mystiques de Marie d'Oignies dans de nombreux passages de sa *Vie*, en particulier aux chapitres II (éd. citée, p. 552), IV (p. 555) et X (p. 566/7).
- (40) *VMO*, chap. III, éd. citée, p. 552-554.
- (41) *VMO*, éd. citée, p. 550 et 563.
- (42) *VMO*, éd. citée, p. 569.
- (43) *VMO*, éd. citée, p. 559-560.
- (44) *VMO*, éd. citée, p. 558.
- (45) VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, Livre XXX, chap. X à LI, Douai, 1624.
- (46) Bibliothèque municipale de Douai, ms. 869, f°87 à 97 : "D'une glorieuse dame nommée Marie d'Oignies, de Nivelles en Braibant".
- (47) Une traduction italienne (attribuée à Jean Dominici) de la *Vie* de Marie d'Oignies figure dans le ms. T.II.7 de la Bibliothèque communale de Sienne, f°181-208 v°. Son existence a été signalée par F. SORELLI, *La santità imitabile. "Leggenda di Maria da Venezia" di Tommaso da Siena*, Venise, 1984, p. 38/9 et 148/9.
- (48) *VMO*, éd. citée, p. 548.

LES PASTORALES DE PIERRE JURIEU

par

Elisabeth LABROUSSE

Situons d'abord en quelques mots l'homme qui fournit un si bel exemple de contre-propagande - de réfutation hargneuse et d'apologie ardente et habile en faveur du protestantisme - dans le dernier quart du XVII^e siècle, le théologien réformé français Pierre Jurieu (1637-1713). Le personnage n'a pas bonne presse et il est surtout connu par la réputation d'illuminé irascible que lui a faite son adversaire, Pierre Bayle, puissamment répercutée plus tard par Voltaire, qui écrivait en 1734 :

"Par le fougueux Jurieu, Bayle persécuté
Sera des bons esprits à jamais respecté,
Et le nom de Jurieu, son rival fanatique,
N'est aujourd'hui connu que par l'horreur publique".
(Sur l'homme, III, De l'envie)

Louis Du Moulin, en polémique avec son neveu, le surnomma "Jurieu l'injurieux" et d'autres ennemis, jugeant sa latinité douteuse, le qualifièrent méchamment de "théologien palatin". Mais il faut bien voir que l'orgueil arrogant qui valut à Jurieu tant d'adversaires était, pour ainsi dire, de type "Ancien Régime"; c'était beaucoup moins la vanité encombrante d'un individu narcissique et plein de lui-même, que la fierté du représentant d'une *caste*, à la fois celle des théologiens, dont la *rabies* avait déjà passé en proverbe, et celle d'un membre (par sa mère) de la vaste tribu Du Moulin, famille réformée française de premier plan aux connexions internationales, anglo-hollandaises. C'est moins sa personne que son *personnage* qui fonde les prétentions exorbitantes de Jurieu.

Il est d'ailleurs amusant de constater qu'en fait, dans le domaine de la théologie réformée, Jurieu n'est en rien un auteur "sûr" : à plusieurs reprises, il a été plus ou moins respectueusement rappelé à l'ordre par divers Synodes,

effarouchés par ses expressions pour le moins "téméraires". Cet homme d'action écrivait précipitamment trop de pages hâtives pour que ne soient pas tombées sous sa plume des formules malencontreuses. Le polémiste et le propagandiste ont amplement débordé le théologien, chez Jurieu, et c'est d'ailleurs par là qu'il est attachant et qu'il a joué un rôle influent.

En effet, Jurieu apparaît comme un journaliste-né, avec les saillies, les outrances, les à-peu-près, la veine combative, caractéristiques des auteurs militants qui publient sous le coup de l'urgence. Jurieu est plutôt polémiste que controversiste en ce sens que, même lorsqu'il discute avec compétence des points de théologie, il ne se place jamais en réalité *sub specie aeternitatis*, mais, tacitement, dans l'instant et à la lumière d'une conjoncture précise, éventuellement passagère. Ses adversaires lui ont reproché de se contredire d'un livre à l'autre, mais une telle critique - assez justifiée - qui aurait été sanglante à l'égard du théologien dans le personnage duquel Jurieu se drapait si complaisamment, se trouve, en fait, sans portée, s'agissant d'un auteur aux aguets d'une actualité constamment mouvante. Reste qu'en homme du XVIIe siècle, Jurieu présentait volontiers ses idées comme valables en soi, alors qu'en fait, il s'agissait de ripostes opportunes dans les circonstances du moment.

Dans la première partie de sa carrière, pasteur, puis professeur de théologie en France, le polémiste apparaît déjà chez Jurieu, pas trop acerbe encore et concerné par des discussions internes au protestantisme français. Mais son heure allait sonner avec les débuts de la persécution des huguenots par le gouvernement de Louis XIV, qu'allait couronner la Révocation de l'Edit de Nantes en octobre 1685. Depuis quatre ans déjà, Jurieu avait trouvé refuge à Rotterdam. Son énorme activité polémique ultérieure comportera encore un versant interne : il stigmatisera divers protestants - dont Pierre Bayle, naguère son ami -; toutefois, l'essentiel et le meilleur de sa vindicte et de ses talents sera tourné contre le catholicisme persécuteur et constituera une ardente propagande destinée à galvaniser la résistance huguenote; les attaques de Jurieu contre certains de ses coreligionnaires ne sont que des conséquences de son combat majeur, divers réformés ayant contesté, et donc, affaibli, quelques-uns des arguments anti-romains de Jurieu. Ce qui s'explique, car le théologien faisait feu de tout bois et des esprits plus rassis ou plus équitables pouvaient, à bon droit, lui souhaiter plus de discernement dans le choix des armes.

Jusqu'à la Révocation, ce fut par des livres que Jurieu combattit : *Le préservatif contre le changement de religion* (Rouen, 1680); *La politique du clergé de France*, la même année, mais imprimé à Amsterdam et qui connut

une seconde édition augmentée dès l'année suivante; en 1682 également, les deux éditions successives des *Derniers efforts de l'innocence affligée*; en 1683, *Le janséniste convaincu de vaine sophistiquerie*. Cette première attaque contre Antoine Arnauld fut suivie, l'année suivante, par *L'esprit de Monsieur Arnauld*, assez féroce; or ne sont cités ici que les livres polémiques et dans ces années-là, Jurieu en publia d'autres, plus théologiques. On comprend qu'Elie Benoist ait pu soutenir, avec admiration, qu'il avait fallu moins de temps à Jurieu pour composer ses ouvrages qu'aux réformés pour les lire! (*Hist. de l'Edit de Nantes*, III, iii, p. 730). *L'esprit de Monsieur Arnauld* est une sorte de pot-pourri, plein de digressions alertes et d'anecdotes venimeuses, dans lequel éclate le talent pamphlétaire de Jurieu : il calomnie, il déforme, il accueille les historiettes les moins prouvées, mais il amuse et ses flèches empoisonnées atteignent leur cible.

Dans les tout premiers jours de 1686, juste après la Révocation, paraît une *Lettre à nos frères qui gémissent sous la captivité de Babylon* (sic), dont il n'est pas absolument prouvé qu'elle soit de Jurieu, mais qui selon toutes vraisemblances vient de sa plume. Si la conjecture est exacte, on a là une première esquisse de l'ouvrage qui nous arrêtera au premier chef et qui est la base de la réputation du théologien de Rotterdam, les *Lettres pastorales adressées à nos frères qui gémissent sous la captivité de Babylone*. Elles s'échelonnèrent, à un rythme bi-mensuel, du 1er septembre 1686 au 1er juillet 1689. Elles furent suivies plus tard de cinq autres *Lettres* (du 15 novembre 1694 au 1er janvier 1695), malencontreuse tentative pour retrouver une veine perdue, qui ne présente guère d'intérêt.

Avant de parler du contenu des *Pastorales* de Jurieu, il faut s'arrêter à leur forme qui révèle si bien le sens aigu de la propagande et de l'efficacité que possédait leur auteur. Ces *Lettres* étaient destinées avant tout aux "nouveaux catholiques" de France, à ces huguenots qui avaient abjuré à contre-cœur et sous la contrainte des dragonnades et qui restaient toujours secrètement protestants. Bien entendu, les *Pastorales* ne pouvaient pénétrer en France qu'en contrebande, et donc, nécessairement, en petit nombre, pour être fournies, sans doute gratuitement, à quelques personnes sûres chargées de les diffuser précautionneusement. Dans de pareilles conditions, il ne fallait pas songer à écrire de livres, mais s'en tenir à de courtes brochures : 16 pages in-4°, le même format que trente ans plus tôt les *Provinciales* de Pascal, inoubliable exemple d'une littérature de combat dont les promoteurs avaient su déjouer la police. Les *Pastorales* de Jurieu, elles aussi, quand un paquet avait pu passer les frontières, devenaient relativement faciles à répandre à cause de leur encombrement minime.

C'est probablement toujours avec le souvenir des *Provinciales* que Jurieu eut le coup de génie de donner à ses pamphlets une périodicité, qui fut ici très régulièrement bi-mensuelle. De ce fait, s'il a sûrement été bien rare qu'un huguenot de France ait pu tenir en mains la collection complète des trente-quatre *Lettres* parues entre 1686 et 1689, en revanche, le nombre de ceux qu'a pu atteindre au moins une de ces philippiques a vraisemblablement été appréciable, et, surtout, celui des gens qui en avaient entendu parler et souhaitaient voir ces *Lettres* bien plus considérable encore. Or une seule des ces petites brochures, et même la simple connaissance de leur existence, suffisait à renouer le contact entre le Refuge - et donc, les instances dirigeantes des églises réformées - et les protestants de France, ce qui tirait ces derniers d'un isolement moral écrasant, source d'inertie accablée. Les pages de Jurieu leur redonnaient courage et espoir, elles revigoraient l'identité des minoritaires, elles alimentaient leur hostilité viscérale pour le catholicisme, à la fois "idolâtre" et persécuteur, donc religieusement inacceptable et moralement cruel et ignoble. Les autorités françaises ne s'y sont pas trompées, qui ont multiplié les efforts pour arrêter ces brûlots à leur entrée clandestine en France, ni, en sens inverse, Guillaume d'Orange, dont il y a lieu de croire qu'il en a aidé l'impression à milliers d'exemplaires, tactique qui, en dépit des saisies, laissait des chances qu'un lot de *Pastorales* puisse atteindre ses destinataires. Certes les *Lettres* de Jurieu connaissaient assurément une bonne vente au Refuge (leurs réimpressions répétées en sont la preuve), mais il est peu probable qu'à elle seule cette vente ait pu suffire à financer le coût de l'impression des exemplaires envoyés en France en si grand nombre et moins encore, celui de leur transport, même si les maîtres de navire, protestants hollandais, collaboraient volontiers à l'entreprise.

Un autre coup de génie de Jurieu, probablement inspiré par l'exemple des revues littéraires qui prospéraient en Hollande, a été de diversifier en rubriques variées le contenu de chaque *Pastorale* : de ce fait, n'importe laquelle d'entre elles, si elle atteignait un lecteur huguenot, lui fournissait simultanément des arguments de controverse contre tel ou tel point de la théologie romaine (le culte des images, l'infailibilité, l'autorité des Pères) ou tel auteur récent (comme Pellisson ou Bossuet), et des nouvelles concernant les persécutés dans divers coins de France : leur résistance sous forme d'assemblées "illicites", au Désert, l'existence et les noms de "confesseurs" emprisonnés (au mépris du dernier article de l'édit de Révocation), des détails concernant les gens déportés aux Antilles et les galériens "pour la foi". Jurieu centralisait les informations qui avaient pu atteindre le Refuge hollandais par la voie de correspondances privées - en pratique, non censurées - et il les répercutait au

bénéfice des N.C. de France, qui en étaient sevrés, car chacun ne savait guère que ce qui se passait dans son coin, les autorités françaises n'ayant nulle envie de donner trop de publicité à des faits qui controuvaient la propagande officielle, selon laquelle la catholicisation des huguenots avait été facile et réussie. Chaque *Pastorale* contenait en outre des adjurations pieuses destinées à nourrir le particularisme religieux des minoritaires, mais par dessus tout, par leur seule existence, chacune d'entre elles témoignait de la sollicitude fraternelle du Refuge à l'égard des huguenots de cœur demeurés en France et de son désir de les voir arriver un jour, eux aussi, en "pays de liberté". L'appel lançant "Sortez de Babylone" retentit implicitement à toutes les pages des *Pastorales*, bien que Jurieu ait la finesse de chercher à ne pas culpabiliser les N.C.; il adjure les plus militants de résister sur place afin que subsiste en France un noyau huguenot assez consistant pour justifier un jour à venir (en fait, il faudra cent-deux ans pour qu'intervienne l'édit de Tolérance de 1787) le rétablissement, au moins partiel, de l'Edit de Nantes par un roi enfin revenu de ses erreurs et délivré de l'influence néfaste de ses "mauvais conseillers".

Jusqu'aux premiers mois de 1689, la contre-propagande et la propagande véhiculées par les *Pastorales* de Jurieu consistaient à réfuter les arguments mis en avant par les convertisseurs patentés et à leur opposer les thèses essentielles de la doctrine réformée; simultanément, Jurieu stigmatisait les sévices infligés aux huguenots par les autorités. Il se plaçait donc sur un plan religieux et politique à la fois, puisqu'il contestait la légitimité de l'édit de Fontainebleau, acte royal, mais son thème principal demeurait la controverse religieuse : le catholicisme persécuteur et sa théologie erronée constituaient sa cible, et ce n'était encore que par ricochet et par implication qu'était mise en cause la Cour de France.

Les choses changèrent avec la Révolution d'Angleterre et l'accession au trône (avec sa femme, Mary) de Guillaume d'Orange. C'est alors que Jurieu composa ses fameuses *Pastorales* politiques, dans lesquelles il prend parti pour le Droit des peuples. La réfutation - rebattue - de divers dogmes romains et d'auteurs du temps, s'efface au profit de réflexions portant sur le Droit naturel de légitime défense et le droit des peuples, disputant le terrain à celui des rois. Toutefois, si on monte en épingle ces quelques pages en les isolant de l'ensemble des *Pastorales* - ce qui n'a été que trop souvent le cas chez les historiens des idées - on risque fort de commettre un contre-sens en leur accordant une portée générale qu'elles n'avaient sans doute nullement pour leur auteur.

Certes, selon les usages du temps et en fonction de son personnage de théologien, Jurieu s'y exprime en docteur, apodictiquement; mais quiconque a lu de près les *Pastorales* s'est persuadé qu'elles sont à tout moment des textes de circonstance, qui cherchent à épouser l'actualité au plus près. Or, au moment des *Pastorales* politiques, la question du jour est celle de la Révolution anglaise : la naissance du fils de Jacques II au printemps 1688, le "parricide" ultérieur de son gendre et neveu de Guillaume d'Orange, incité à débarquer en Angleterre par des "whigs" influents. A cette date, la propagande française se déchaîne contre le "nouvel Absalon" et le "nouveau Cromwell" et stigmatise l'immoralité criante des événements d'Angleterre. Il s'agit donc avant tout pour Jurieu de protéger ses lecteurs de France contre les effets délétères d'une propagande qui menace d'entraîner un déphasage désastreux entre le Refuge (à peu près unanimement derrière Guillaume) et les huguenots de France, soumis à une information unilatérale et encore attachés à l'absolutisme de droit divin enseigné par leurs pasteurs pendant tout le XVII^e siècle - théoriquement sur la base de Romain, 13 et en pratique, parce que le droit divin des rois représentait le meilleur barrage aux prétentions papales. Jurieu s'évertue à présenter les événements d'Outre-Manche sous une toute autre lumière que ne le faisait la Gazette de France, tâche d'autant plus urgente que les sources d'incompréhension entre les deux segments du protestantisme français - entre les gens de l'intérieur et ceux du Refuge - étaient déjà nombreuses à cause de la diversité de leur expérience vécue; il aurait été funeste, voire, catastrophique, que les malentendus s'aggravassent encore.

Absolutiste dans le passé, comme tous les pasteurs de France, Jurieu change allègrement son fusil d'épaule : en propagandiste avisé, au plus près de l'actualité, il n'a cure d'une cohérence doctrinale entre ses écrits d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, si son souci de servir la cause protestante est toujours identique. Il reprend donc - d'ailleurs sommairement et avec modération, car il exclut avec horreur le tyrannicide, admis par les auteurs jésuites - une théorie contractuelle du pouvoir politique sans originalité, mais suprêmement opportune : en effet, elle justifie simultanément la révolution anglaise et la propension des réfugiés à entrer dans les armées de Guillaume. Parce que Louis XIV, en révoquant l'édit de Nantes, a rompu unilatéralement le contrat tacite qui le liait à ses sujets huguenots, ceux-ci sont libres de porter leur allégeance à tel autre souverain de leur choix et la gratitude les engage à le faire en choisissant Guillaume et l'Angleterre, ce pays et les Provinces-Unies (dont Guillaume était Stathouder) ayant fraternellement accueilli les réfugiés échappés de France. Par ailleurs, cette doctrine rendait légitime que les Anglais - qui vivent

sous une constitution "mixte" - aient renoncé à être fidèles à Jacques II qui oubliait les droits du Parlement et cherchait à gouverner l'Angleterre en "tyran".

Enfin, les besoins de la propagande aidant, Jurieu reprend la thèse whig qui dénonçait dans le fils si tardivement et opportunément né à Jacques II, un enfant "supposé" pour les besoins de la cause.

Le plus significatif dans ces quelques *Pastorales* politiques de Jurieu, c'est moins leur contenu - exposé sommaire et modéré des théories monarchomaques du XVII^e siècle - que le pénétrant à propos de l'analyse qui les a inspirées : la perception aiguë de la nécessité d'éviter un décalage entre l'état d'esprit des protestants de France et celui des Réfugiés. Il est clair, en effet, que s'il s'était produit, un tel décalage aurait achevé de compromettre fatalement l'avenir, déjà si peu prometteur, du protestantisme français dans son ensemble. Ce qui a fait de Jurieu un pamphlétaire de premier plan, capable probablement d'avoir exercé une certaine influence sur les événements, c'est bien entendu la sagacité et les talents avec lesquels il a conduit ses campagnes, mais c'est d'abord le souci obsessionnel qu'il a eu du sort du protestantisme français, dont tout ce qu'il a pu écrire a cherché, directement ou indirectement, à servir les intérêts et à assurer la survie, parce qu'il y voyait la forme la plus pure de christianisme.

En ce sens, Jurieu est beaucoup plus "pasteur" que "théologien"; il est enraciné dans le concret, il se sent responsable - vanité certes, mais aussi, charisme - de tout le "petit troupeau" des églises réformées de France, auxquelles l'intensité de sa sollicitude le porte à accorder une importance cruciale et quasi cosmique dans l'économie du salut et les desseins de la providence divine. Quand Jurieu sonde imprudemment les obscurités ténébreuses de l'Apocalypse, c'est la Révocation de l'édit de Nantes qu'il y voit annoncée, suivie d'un redressement spectaculaire du protestantisme français. Il serait léger de se gausser de cette candeur, comme on l'a fait trop souvent, en emboîtant le pas à Bayle sans pourtant avoir son droit à l'ironie. En effet, c'est son ethnocentrisme proche du délire, qui a fait de Jurieu, théologien de profession, un journaliste politique militant. Alors que la théologie réformée classique ne tient pour miracles authentiques que ceux qui sont rapportés dans la Bible et qu'elle récuse donc tous les "miracles" médiévaux et modernes, Jurieu oublie sa formation pour célébrer le "vent protestant" qui a conduit la flotte de Guillaume à Torbay et, surtout - se distinguant de toute l'intelligentsia réfugiée - il tient pour édifiants et hautement significatifs les épisodes illuministes qui secouent

les huguenots du petit peuple en Dauphiné et en Vivarais : Jurieu célèbre donc avec ferveur les "enfants-prophètes"! Phénomènes bien connus des psychosociologues modernes, comme issue à la dérégulation engendrée par une oppression insoutenable, ces incidents extatiques ne suscitaient que réprobation et dénigrement chez la plupart des pasteurs réfugiés. Mais Jurieu était par le cœur assez proche des gens de France pour avoir réagi comme eux. Soucieux au premier chef que soit préservée la solidarité interne du protestantisme français, Jurieu s'est efforcé à la fois de faire comprendre aux "nouveaux catholiques" du royaume que les Réfugiés avaient raison de prendre parti pour Guillaume d'Orange, le "David protestant", adversaire du roi de France, et aux Réfugiés, qu'il fallait accueillir avec sympathie les récits surprenants des "miracles" survenus en France - des psaumes chantés dans les airs par des anges aux exhortations entrecoupées des enfants prophètes -, en repoussant l'interprétation qu'en donnait la Cour de France, qui ne voulait y voir que simulation ou dérangement d'esprit.

Chez Jurieu sont indiscernables le souci de contredire l'adversaire et le désir de conforter le partisan; il serait vain de chercher à distinguer ce qui dans ses textes relève de la propagande politique de ce qui correspond plutôt à des exhortations religieuses. Il a vécu une époque et dans un contexte culturel où ces domaines, différents pour nous, étaient encore indistincts : les curés étaient officiers d'état-civil, les évêques, de grands serviteurs de la couronne et les options religieuses pouvaient conduire immédiatement à des attitudes politiquement subversives. Une Assemblée du Désert, ponctuée de chants de psaumes et de prières, était "illicite" et châtiée, si elle était surprise, par l'exécution des meneurs et la prison ou les galères à vie pour les assistants.

A sa manière et avec une intuition dont on doit saluer la sagacité, Jurieu anticipe sur ce qui se passera au XVIII^e siècle dans les familles restées huguenotes de cœur : quand ils ne pouvaient esquiver l'envoi de leurs enfants au catéchisme du curé, les parents, le soir, à la maison, contredisaient point par point les affirmations du prêtre ... De la même façon, Jurieu a sans cesse couru au plus pressé. Il ne saurait être question de minimiser les travers - énormes - d'un personnage haut en couleurs, trop vilipendé par les uns, abusivement célébré sans nuances par d'autres, mais simplement de tenter de rendre justice aux talents exceptionnels d'un homme qui fut, par ailleurs, un théologien aventureux, un polémiste outrancier et un manœuvrier capable à l'occasion de faire appel à des procédés proprement odieux pour en arriver à ses fins. C'est en déplaçant le centre de gravité de Jurieu, loin de la théologie et de la controverse interne au protestantisme réfugié, et en reconnaissant qu'il faut le situer

dans son activité de propagandiste, écartelé entre la cause des N.C. et celle des Réfugiés (alors que ses contemporains ne voyaient guère qu'un des côtés du diptyque) qu'on a des chances de juger équitablement une personnalité singulière, dont les talents ont été aussi rares que les travers ont été éclatants.

CATECHISME PHILOSOPHIQUE ET PROPAGANDE ECLAIREE AU XVIII^e SIECLE

par

Jacques MARX

Dans une étude récente sur ce qu'il nomme avec pénétration "Les voies obliques de la propagande philosophique" (1), Roland Mortier a mis en évidence le caractère somme toute ambigu des modes de diffusion de la pensée des Lumières en France au XVIII^e siècle. Car, dans un souci d'efficacité tenant compte à la fois de l'objectif à atteindre, - la critique de l'idéologie dominante -, et des résistances institutionnelles ambiantes, le mouvement philosophique ne s'est pas seulement exprimé dans les genres dits "nobles"; le discours, l'essai, le traité systématique. Au contraire, dans une optique essentiellement stratégique, l'idéologie des Lumières, - qui est d'abord une idéologie de combat -, n'a pas dédaigné des formes d'expression moins sévères, moins rigoureuses, plus "triviales". L'époque qui donne le jour à l'*Encyclopédie* et à l'*Histoire Naturelle* est aussi celle des facéties de Voltaire qui, sous l'apparence du badinage, n'en sont pas moins des armes redoutables, comme le sont aussi, en poésie, ses pièces fugitives (2). Dans la guérilla philosophique et littéraire, *Candide* et la *Thérèse Philosophe* du marquis d'Argens comptent autant, - sinon plus -, que ces grandes machineries intellectuelles que furent le poème *Sur la loi naturelle* (1752) de Voltaire, ou le fameux *Système de la Nature* (1769) du baron d'Holbach. Sans doute, en comparaison, le récit libertin de d'Argens ne saurait prétendre à l'impressionnante austérité méthodologique du baron, mais, comme l'a bien vu Roland Mortier, la *Thérèse* n'en est pas moins une œuvre militante, puisqu'aussi bien, en accédant en même temps (j'ose à peine dire dans le même mouvement...) aux mystères de la volupté et aux lumières de la philosophie, l'héroïne de cette fiction érotico-philosophique découvre toute la puissance du plaisir, donc de la Nature, maître-mot qui recouvre un des éléments clefs de l'arsenal conceptuel des Lumières.

Les voies obliques de la propagande philosophique n'ont donc pas toujours été très avouables, et Roland Mortier suggère ici la prise en considération des *publics*, les écrits théoriques les plus audacieux étant réservés à une élite restreinte, les romans, récits libertins, et autres contes lestes visant plutôt une opinion plus large, quoique sans doute en rupture de ban sur le plan idéologique. Plus généralement, cette distinction concerne toute la problématique de la diffusion, exotérique ou clandestine, des Lumières, que je voudrais aborder ici sous l'angle d'un projet qui semble avoir hanté le siècle bien au-delà de 89; celui de mettre sous une forme courte, condensée et précise, le programme de l'esprit nouveau et, plus particulièrement, la morale dégagée des *a priori* métaphysiques qu'il inspire; bref de composer un *catéchisme philosophique*, au sens que le XVIIIe siècle donnait à cet adjectif. C'est également, à mon avis, une voie *oblique*, dans la mesure où se pose, à propos des catéchismes "éclairés", la question délicate de l'adéquation au modèle (imitation, parodie ou dérision ?), voire même de la subversion morale pure et simple, même si on n'est pas, - tant s'en faut ! -, au "catéchisme" singulier du père Dirrag dans *Thérèse Philosophe* ou aux catéchismes "inversés" du marquis de Sade. En d'autres termes, si la propagande religieuse véhicule des modèles exemplaires, - du genre de ces images exceptionnelles d'ascétisme dont nous a parlé J.-M. Sansterre -, la contre-propagande n'échappe pas toujours à la tentation de proposer des images de dérision, qui répondent aux premières sur le mode subversif : le couvent dans les œuvres de Sade en est un exemple particulièrement célèbre.

J'ajouterai que le genre me paraît être moins un *genre* au sens traditionnel, tributaire, dans ce cas, des raisons circonstancielles (prudence, crainte de la censure, habileté tactique), qu'une véritable *méthodologie*, à situer parmi tous les procédés où se révèle l'extraordinaire dynamisme interne des Lumières : l'ironie voltairienne, les contradictions (les célèbres "paradoxes") de Rousseau, les procédés d'exposition inédits de Diderot. Si l'on songe que tous ces procédés se situent sur des axes de rupture, de tension dialectique, où le désir de ne pas perdre contact avec le réel, avec le monde, entre en conflit avec le plaisir, ou le rêve, de le railler ou de le refaire selon des normes résolument nouvelles, on aura compris la véritable dimension du problème. La propagande philosophique est une contre-propagande, ce qui veut dire qu'elle est, par rapport à la propagande religieuse, dans un rapport complexe, à la fois d'antithèse et de complémentarité. Si, comme on l'a dit, la propagande religieuse regroupe l'ensemble des moyens utilisés en vue de diffuser un message, alors la contre-propagande est un ensemble de moyens utilisés en vue de détruire ce message et de *lui substituer un autre* : elle a donc deux volets; né-

gatif et positif. Le catéchisme philosophique est l'occasion, pour la pensée des Lumières, de se mettre à l'épreuve de la *morale pratique* et je serais donc tenté de la transposer dans le cadre typologique qui distingue la *Wort* et la *Tat Mission*. Au message doctrinal des Lumières contenu dans les œuvres des philosophes (par ex. le *Système de la Nature*) correspond, en quelque sorte, à l'époque révolutionnaire, la mise en pratique : l'ensemble de la politique religieuse de la Révolution. On le voit bien lorsqu'en 1799 un idéologue comme Roederer, qui figure en bonne place parmi les légataires du XVIII^e siècle sommés de traduire dans le concret les idéaux philosophiques, lit devant la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut (2 floréal du VII) un rapport *De la composition d'un catéchisme de morale* (3). Après avoir observé qu'on a toujours composé des catéchismes de religion, mais point de morale, l'auteur se lance dans l'entreprise difficile d'une *théorie du catéchisme* (ce sont ses propres termes), dont il énonce les règles, et qui se termine par un *credo* rationaliste à l'usage des instituteurs de la France déchristianisée :

"Ainsi, la rédaction d'un bon catéchisme ne peut s'obtenir que d'un cœur équitable, impartial, d'un esprit éclairé, d'un talent précis et pourtant uni avec un peu d'imagination poétique, exercé au commerce de la jeunesse, affectionné à son instruction, dévoué à la chose publique, et surtout capable d'un grand désintéressement de la gloire littéraire (4).

L'idée de mettre au point une sorte de catéchisme laïc offrant, sous la forme d'un jeu de questions et de réponses, la synthèse des Lumières a-t-elle été suggérée, comme le croit Paul Hazard, par la simple imitation de la tactique de l'ennemi (5) ? Je ne le crois pas; ou plutôt je ne crois pas qu'à l'origine cette intention ait obéi à des nécessités tactiques aussi serviles. Du moins n'est-ce pas l'impression que donne la première tentative, - à ma connaissance -, en ce sens; l'*Essai d'un catéchisme pour les enfants* (1755) de Frédéric-Melchior Grimm. Ce n'est d'ailleurs pas un texte par questions et réponses, et la dignité du ton contraste avec l'espèce de fièvre parodique qui saisit Grimm à cette époque, comme dans *Le petit prophète de Boemischbroda*. Sans doute Grimm est-il alors, comme bien d'autres, en lutte contre l'Eglise; sans doute emploie-t-il un ton véhément dans les articles de la *Correspondance littéraire*, - mais celle-ci est secrète, et Grimm n'a pas encore donné la mesure du "fanatisme à rebours" dont on lui a fait grief (6), et qui culminera plus tard dans le sermon philosophique au souper du 1^{er} janvier 1770 chez Madame Necker, divisé en versets, et qui s'adresse aux sectataires de la "grande Synagogue", entendez le salon de d'Holbach (7). Ici, on a affaire à un catéchisme civique en 15 articles, qui se conclut par une grave invocation à la Nature (8); et nous savons, par ailleurs, qu'en manifestant formellement son intention de "réformer le premier

livre que nous donnons à nos enfants, qui est le catéchisme" (9), il n'obéissait pas à des motivations polémiques, mais à une préoccupation constamment incluse dans le projet pédagogique des Lumières (10).

Mais, parallèlement, se développe une autre tendance, beaucoup plus marquée par les exigences de la polémique, inséparable du vaste mouvement de critique du christianisme connue, dans le jargon voltarien, sous le nom de *lutte contre l'Infâme* (11). Ici, c'est Voltaire qui retient surtout l'attention, en raison de l'espèce d'activisme qu'il déploie dans la diffusion clandestine, ou semi-clandestine, du mouvement. Par exemple, à la date du 1er mai 1763, nous lisons dans une de ses lettres à Helvetius :

"Puisque vous avez eu la bonté de rester parmi les singes, tachez donc d'en faire des hommes. Dieu vous demandera compte de vos talents, vous pouvez plus que personne écraser l'erreur sans montrer la main qui la frappe. Un bon petit catéchisme imprimé à vos frais par un inconnu dans un pays inconnu, donné à quelques amis qui le donnent à d'autres, avec cette précaution on fait du bien et on ne craint point de se faire du mal" (12).

En d'autres termes, le catéchisme "éclairé" tel que le conçoit Voltaire, n'est pas un texte exotérique; mais un texte court, anonyme, dans un format maniable, dont la diffusion ne doit toucher que le cercle restreint des amis, à la lettre des *fidèles* de l'*église philosophique*, - expression utilisée par un contemporain (13). Les mots *frères, fidèles*, - quand il ne s'agit pas des amies chères, les "saintes Femmes" (Madame de Boufflers ou la marquise du Deffand) ! -, sont sans cesse sous sa plume : lorsqu'il sollicite Helvetius en vue de disposer d'une petite imprimerie où l'on donnerait " ... des ouvrages utiles et courts dont leurs amis seraient les seuls dépositaires" (14); lorsqu'il écrit à Damilaville : "N' a-t-il fait parvenir un catéchisme à frère H, en a-t-il distribué aux fidèles ?" (15); lorsqu'enfin, dans une *Epître aux Fidèles*, précisément, il énonce en ces termes les impératifs auxquels doit obéir la diffusion :

"Deux ou trois cents exemplaires, distribués entre les mains des sages, peuvent faire beaucoup de bien sans bruit et sans danger. Il paraît convenable de n'écrire que des choses simples, courtes, intelligibles aux esprits les plus grossiers, que le vrai seul, et non l'envie de briller, caractérise ces ouvrages..." (16).

En d'autres termes, dans le cadre de la propagande voltairienne, le message des Lumières n'a pas valeur universelle, - il ne va pas, comme le kérygme dont parlait Hervé Savon, "jusqu'aux confins de la terre". Mais ce qui est le plus important, et que soupçonne sans preuve expresse Jean-Claude Dhotel dans son étude classique sur *Les origines du catéchisme moderne* (17), c'est que Voltaire manipulait probablement de vrais catéchismes, comme ceux

de son enfance, lus et relus au collège de Clermont. Parmi ceux-ci, un classique, *Le Pédagogue chrétien* de Philippe d'Outreman (1585-1652), dont la version de 1630 figure dans la bibliothèque de Ferney.

En effet, à Helvetius encore, il écrit :

"On prêche je ne sais quelle vertu, qui ne consistant qu'à faire du bien aux hommes est entièrement mondaine et de nulle valeur. On oppose au pédagogue chrétien et au pensez-y bien [le *Pensés-y bien : courtes réflexions sur les quatre fins et le Purgatoire*, Paris 1721 d'[André Colinot]], livres qui faisaient autrefois tant de conversions, de petits livres philosophiques qu'on a soin de répandre par tout adroitement. On ne les vend point, on les donne à des personnes affidées, qui les distribuent à des jeunes gens et à des femmes. Tantôt c'est le sermon des cinquante, qu'on attribue au roi de Prusse; tantôt c'est un extrait du testament de ce malheureux curé Jean Meslier qui demanda pardon à Dieu en mourant d'avoir enseigné le christianisme; tantôt je ne sais quel catéchisme de l'honnête homme, fait par un certain abbé Durand. Quel titre, monsieur, que le catéchisme de l'honnête homme, comme s'il pouvait y avoir de la vertu hors de la religion catholique" (18).

Nous découvrons ainsi quelques-uns des aspects les plus secrets de la lutte contre l'Infâme, c'est-à-dire de la contre-propagande menée par Voltaire de 1759 à 1768, et qui est en fait un flux incessant circulant à l'intérieur même du parti philosophique, et qui va vers les initiés sans prêter le flanc aux rigueurs de la censure. Le mode de diffusion (la distribution gratuite), le public visé (les jeunes gens, les femmes), le modèle imité (les vrais catéchismes), tout cela suggère la mise en place d'une technique élaborée, qui n'a rien à envier aux méthodes de la propagande religieuse moderne.

Quant aux titres, ils sont tous de Voltaire lui-même, en particulier le *Catéchisme de l'honnête homme*, en réalité le *Dialogue entre un Caloyer et un honnête homme*, de 1763 (19), connu simplement, - au même titre que l'on disait le *Canisius* -, comme *Le Caloyer*, au témoignage de Grimm (20). Pour ce qui est du contenu, il faut bien constater que Voltaire s'en donne à cœur joie, maniant la verve satirique et le style grotesque avec un humour destructeur. C'est surtout le *Pentateuque* qui fait les frais de son alacrité, car il n'a de cesse d'en dénoncer l'anthropomorphisme grossier et simpliste. Il s'étonne donc que les ténèbres aient pu être séparées de la lumière; s'indigne des horreurs contenues dans le livre des *Rois*; ricane à la pensée d'Oola et Oliba, mais éclate de rire à l'idée qu'il n'est pas fait mention, dans le Saint Livre, de l'immortalité de l'âme, mais bien de la manière de faire ses déjections : "Serait-il possible que Moïse, inspiré de Dieu, eût préféré nos derrières à nos esprits..." (21). Cette plaisanterie trop facile est un lieu commun de la critique voltairienne. On la retrouve dans l'*Examen important de milord Bolingbroke* de 1767 ("Est-il pos-

sible que Dieu eût pu prescrire aux Juifs la manière d'aller à la selle dans le désert, et leur cacher le dogme d'une vie future ?") (22) et dans *La Bible enfin expliquée* de 1776 (23); et elle est à mettre en rapport avec son antisémitisme patent (24). Evidemment, tout cela paraît bien peu sérieux, et l'image de marque du patriarche de Ferney en a souffert. Il faut pourtant tenir compte du contexte. Le goût indubitable de Voltaire pour la facétie, ou pour l'anecdote satirique enchâssée dans le récit court restaure en fait une tradition qui s'était perdue depuis le moyen âge, et qui correspond à une idéologie de combat, comme ce fut le cas à l'époque de la Ligue, au XVI^e siècle, et à celle de la Fronde (25). En fait, comme l'a noté J.R. Carré (26), - et la remarque me paraît valable pour *Le Caloyer* -, le conte, le dialogue, le récit court deviennent sous sa plume des armes très dangereuses. C'est précisément dans les années 1760, alors que se précise mieux son objectif (la lutte contre *l'Infâme*), qu'augmente sa production dans le genre court. La sophistication des procédés n'est pas son fait; comme l'a remarqué Montesquieu, il est comme les moines qui n'écrivent pas pour le sujet mais pour la gloire de leur Ordre (27). Au besoin, il n'hésite pas à se répéter; il rabâche, - mais ce rabâchage est celui "du plus bel esprit de l'Europe" (28) -, un esprit qui, avec ses "rogatons", ses "petits pâtés", ses "évangiles" et ses catéchismes, a en fait découvert à la fois cette force nouvelle que constitue l'opinion, et les moyens de la prédication moderne (29). Le relâchement du ton, le grotesque de la mise en scène ne doivent pas faire perdre de vue le but visé : faire une histoire de l'esprit qui engage l'homme, et qui est en réalité une histoire du fanatisme. Certes, il y a dans *Le Caloyer* des irrévérences, et elles sont énormes, lorsqu'il fait dire à son personnage de suivre la loi des chrétiens, qui est : "Déteste ton prochain comme toi-même" (30) ou lorsqu'il recommande aux cyrilliens "d'écraser les enfants des nestoriens contre les murs". Il ne sépare jamais les faits de l'interprétation qu'il donne, installant allègrement son lecteur au cœur de la fiction, qu'elle soit française ou prétendument chinoise ou japonaise. Quoi de plus simple, de plus évident, de plus opposé à la manière théologique que le dialogue de Kou et Cu-Su dans le *Catéchisme chinois* de 1764 :

* Kou

Que faut-il faire pour oser ainsi se regarder soi-même sans répugnance et sans honte devant l'Être Suprême ?

Cu-Su

Être juste.

Kou

Et quoi encore ?

Cu-Su

Être Juste.

Kou

Mais la secte de Laokium dit qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni vice ni vertu.

Cu-Su

Le secte de Laokium dit-elle qu'il n'y a ni santé ni maladie ?

Kou

Non, elle ne dit point une si grande erreur" ? (31).

Quelle profession de foi déiste plus fermement exprimée que dans le *Catéchisme du jardinier, ou entretien du Bacha Tuctan et du jardinier Karpos* (1765) :

"Tuctan

Je serais curieux de savoir tes principes.

Karpos

C'est, par exemple, d'être bon mari, bon père, bon voisin, bon sujet, et bon jardinier; je ne vois pas au-delà, et j'espère que Dieu me fera miséricorde" (32).

C'est là le vrai Voltaire, que domine la passion de la justice (33), et dont le sérieux critique, - *en profondeur*, au-delà des épisodes farceurs complaisamment étalés dans ce qui fait figure d'une sorte de tohu-bohu dialogué de l'histoire religieuse, n'apparaîtra que plus tard, dans les recherches plus sérieuses des successeurs de l'âge suivant (34).

En attendant, - et cela, Voltaire ne l'eût pas approuvé -, la forme piquante inaugurée par le maître de Ferney tend à s'estomper au profit d'une certaine austérité de ton, qui est comme la marque de fabrique de la manufacture holbachique. C'est une question de chronologie et d'évolution idéologique, la pensée philosophique prenant progressivement un tour plus hardi, glissant du déisme à l'athéisme pur et simple, et n'en cherchant pas moins à dégager du chaos naturel des lois universellement valables. *Le Catéchumène* de Bordes (1768), - une brochure de 34 pages divisée en questions et réponses (35) -, imite encore *L'Ingénu* et le procédé de la distanciation cher à Montesquieu : un homme fait naufrage chez les chrétiens et fait mine d'une stupéfaction totale lorsqu'il entend les réponses aux questions qu'il pose sur le christianisme.

Mais, avec le baron d'Holbach, tout change. D'Holbach athée est un d'Holbach moraliste, car, pour l'auteur du *Système de la Nature*, - la bible du matérialisme français au XVIIIe siècle -, la critique des dogmes religieux dépend aussi des progrès que la morale aura accomplis dans une voie rationaliste et utilitariste. La thèse centrale déduit de l'histoire et de l'expérience

l'inutilité morale des religions révélées; leur caractère dangereux sur le plan politique, et le devoir du citoyen de les rejeter. Reste à fonder une morale distincte de toute métaphysique, et tirant sa légitimité de la seule Nature; ce que d'Holbach tentera de faire dans *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (Amsterdam 1776).

Il s'agit ni plus ni moins d'élaborer une science de la morale, décrite comme une régulation des mœurs, et basée sur la seule connaissance empirique de l'homme et de ses besoins; une morale qu'Helvetius, par exemple, propose de traiter comme une physique expérimentale (36). Et c'est en effet dans le milieu du baron d'Holbach que s'est élaborée cette morale utilitariste dont les postulats allaient se trouver confrontés avec la réalité révolutionnaire. A juste titre, le commentateur de d'Holbach, Pierre Naville, indique le baron comme le précurseur des catéchismes moraux de Volney et de Saint-Lambert (37).

Le second, qui, - au témoignage de Madame d'Épinay -, était un athée convaincu, avait publié en secret *Le Christianisme dévoilé* du baron en 1756. Mais sa contribution à la théorie de la morale naturelle date de 1798, - alors qu'il vivait très retiré -, au moment où il publia les *Principes des mœurs chez toutes les nations, ou Catéchisme universel* (Paris, Agave, an VI). Ce lourd traité, en 3 volumes, médiocrement écrit, fut désigné par l'Institut en 1810 comme digne du grand prix de morale, lors des propositions pour les prix décennaux, qui ne furent jamais décernés. L'ouvrage est précédé d'une analyse de l'homme et de la femme, la morale supposant une connaissance préalable des facultés chez celle-ci ou celui-là. Or, ne voilà-t-il pas que Saint-Lambert soutient que, chez la femme, le sentiment de la pudeur est artificiel ? Il n'en fallut pas plus pour scandaliser.

Tel historien de la philosophie voit en lui un homme de plaisir, - il avait été l'amant de la marquise du Châtelet et de Madame d'Houdetot -, et il n'a voulu enseigner "... que la morale du plaisir" (38). Sa définition de l'homme est grossière, parce qu'elle le considère comme une masse organisée et sensible recevant son esprit et de ses besoins et des objets environnants. Il n'est plus un être moral; il n'y a en lui plus rien d'inné, d'instinctif; la pensée se réduit à la sensibilité, et la morale à l'intérêt personnel.

Quant à la partie proprement "catéchétique", si j'ose dire, elle prétend condenser à l'usage des enfants de 12 ou 13 ans un système simple de notions. Je n'en retiens qu'un bref passage, où l'on retrouve l'écho des théories du baron

sur le *pacte social*. La vertu n'y est pas contraire aux penchants de notre nature; elle est, paraît-il, la *nature perfectionnée* :

- "D. L'homme est donc bien faible ?
- R. Il est faible quand il est seul, mais il est fort par la société.
- D. Qu'est-ce que la société?
- R. C'est un corps d'hommes rassemblés pour se défendre, se secourir et s'aimer. L'Angleterre, la France, la Suisse, etc... sont des sociétés.
- D. Comment est-il faible quand il est seul ?
- R. Parce qu'il ne peut se défendre contre les animaux et les saisons, ni se pourvoir des choses nécessaires à sa conservation et au bonheur de sa vie.
- D. Que faut-il faire pour être aimé de la société ?
- R. Avoir de la justice, de la vertu et de l'amour de l'ordre.
- D. Qu'est-ce que la justice ?
- R. C'est une disposition à nous conduire envers les autres, comme nous désirons qu'ils se conduisent envers nous.
- D. Qu'est-ce que la vertu ?
- R. C'est une disposition habituelle à contribuer au bonheur des autres..." (39).

D'Holbach, aussi, parlait de la *vertu* comme d'une "disposition ou volonté habituelle et permanente de contribuer à la félicité constante des êtres avec lesquels nous vivons en société" (40). On voit le caractère très contestable de cette morale *positive* qui réduit les vertus sociales à la justice, de telle sorte qu'il y a balance du donné au rendu, et que la société devient une sorte de banque d'intérêt formée entre tous les citoyens. Apparemment, Saint-Lambert ne voit nullement ce que Sade, pour sa part, voit avec une grande clarté, à savoir que, dans ces conditions, l'intérêt particulier doit nécessairement entrer en conflit avec l'intérêt général (41). Mais la morale utilitariste, un peu terre à terre, de Saint-Lambert, et qui se veut indépendante en principe de toute substructure métaphysique, ne s'en caractérise pas moins par un authentique mysticisme, ici de la Vertu, là de la Raison, qui s'accommode assez bien de la forme du catéchisme. Comme Suard, alors ministre de l'Intérieur, décida en avril 1799 d'extraire du *Catéchisme universel* des préceptes en vue de les faire enseigner dans les écoles primaires de la République, on débouche inévitablement sur la question du degré de dépendance de la morale nouvelle à l'égard de la morale religieuse traditionnelle. Le problème, comme on sait, a été longtemps débattu par Albert Mathiez, qui juge que les hommes de 89 ne réussirent pas à laïciser complètement l'Etat, ce qui donne aux cultes révolutionnaires une racine profonde (42). Hommes d'Ancien Régime, ils n'ont pas pu s'évader du *credo* déiste sorti de la philosophie du XVIIIe siècle. La structure même de leur réflexion politique ne s'est pas dégagée des schémas religieux : par exemple, il leur est très difficile de concevoir l'Etat neutre, l'Etat laïque. Au contraire, ils le divinisent, le sanctifient, voient en lui la matière et l'instrument du bonheur. Mathiez a aussi montré comment les Constituants ont vu l'œuvre des Etats-

Généraux à travers une sorte de filtre conceptuel d'essence religieuse : ils furent l'instrument de la Régénération; les premiers actes des législateurs sont ceux des prêtres du bonheur social, et même, - dans la mentalité collective -, la personne des représentants les plus obscurs fut un objet d'idôlatry (43). Mathiez précise même son propos en présentant la *Déclaration des Droits* comme le credo de la foi nouvelle et signale, parmi les orateurs qui se succédèrent à la tribune pour le faire adopter, Grandin, qui déclara qu'une "Déclaration des Droits est comme un traité de morale", Barnave, qui souhaite qu'elle devienne "un catéchisme national", et Rabaut Saint-Etienne, qui voulait qu'elle devienne "l'alphabet des enfants" (44). Et, en effet, imprimé aux dimensions d'un bréviaire ou d'un livre sacré, le préambule de la Constitution de 1791 fit l'objet de toute une série de commentaires en forme de catéchisme : il y eut un *Catéchisme de la Constitution* par Mirabeau, un *Catéchisme de la liberté* par Levasseur; une foule de *catéchismes* anonymes; un *Catéchisme de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de J.B. Boucheseiche (45); et, - au témoignage d'Adrien Dansette, un projet de Lakanal prévoyait des instituteurs, "sortes de vicaires savoyards issus de presbytères laïques" chargés d'enseigner la *Déclaration* dans les écoles de la République (46). En même temps paraissaient des catéchismes de portée plus générale, et qui sont loin d'avoir la concision réclamée par la loi du genre. Ils se présentent plutôt comme des espèces de fourre-tout, où s'entasse le bric-à-brac de la mythologie républicaine : la Nature rédemptrice, figurée dans un frontispice d'un catéchisme de Blanchard sous les traits d'une femme à quatre seins (47); la recommandation d'assurer l'éducation des filles dans les écoles publiques installées dans les couvents désaffectés, - une suggestion de F. Boissel dans *Le Catéchisme du genre humain* (Paris, 1792, p. 184); l'égalité des droits et de la liberté que chante Saige dans *Le Catéchisme du Citoyen, par demandes et réponses* (Laon 1791), sans compter les anti-catéchismes bouffons de "l'Homme Sans Dieu", Sylvain Maréchal, dont l'œuvre de propagande pourrait servir d'illustration à l'observation de Michelet qui invitait à ne pas sous-estimer l'influence des catéchismes, calendriers et autres almanachs sur le cours de la Révolution (48). Avec lui les Grisettes et la Vertu, les Sans-Culottes et le Trou-Madame, les Ames Sensibles et la Cocarde mitoyenne, le Fléau des Aristocrates et le Fanal des Patriotes, tous et toutes eurent leur almanach. Dans le *Petit catéchisme des grands enfants* que Sylvain Maréchal intègre dans son *Almanach des républicains*, on lit des aménités du genre :

"Qu'est-ce qu'un calotin ?

Il prit un jour fantaisie à un renard et à une laie de s'accoupler :
le produit fut un calotin" (49).

et d'autres préceptes qui sont les figures de rhétorique d'une sorte de pédagogie de la désacralisation :

"D. Qu'est-ce qu'un roi en général ?
R. C'est un nain monté sur des échasses" (50)

La volonté de tourner en dérision est évidente, et même savamment calculée, comme le montre l'édition du *Catéchisme du curé Meslier* que Sylvain Maréchal publia en 1790, mais qui fut republié dans le *Dictionnaire des Saintes* avec la marque d'imprimerie "A Rome, rue des prêcheurs" (51). Il y traite notamment du *Pater* en des termes choisis :

"D. Expliquez-nous : "que votre règne arrive" ?
R. En effet, il *seroit* temps que le Maître arrivât : car on commence à être bien las de ses valets" (52).

Et pourtant, même cet athée notoire est tributaire au moins des *formes* de culte, honni mais présent à l'horizon de la mémoire individuelle ou collective, réflexion qui a été faite, on s'en souvient, par M. Melèze. Dans l'*Almanach des Républicains*, on lit aussi :

"D. Qu'est-ce que le 14 juillet 1789 ?
R. C'est notre fête de Pâques. C'est le jour de la première communion de la liberté française" (53).

que Sylvain Maréchal propose comme fête laïque la plus importante du culte des H.S.D., des "Hommes sans Dieu", qu'il est en train de constituer. Maréchal, certes, se souvient de Voltaire, - qui défendait l'idée qu'une société d'athées pourrait parfaitement se soutenir (54) -, mais il n'en renonce pas pour autant à un culte, et il avait même prévu une première communion, une bénédiction du mariage et une extrême-onction "philosophique". Robespierrieste avant d'accabler d'injures le vaincu de Thermidor, adepte du culte de l'Être Suprême avant de souscrire au programme religieux de la Conjuración des Egaux, - qui s'identifie avec la théophilanthropie, c'est-à-dire, selon Albert Mathiez (55), avec une nouvelle édition du culte de l'Être Suprême -, Sylvain Maréchal évolue entre l'athéisme pur et simple et le déïsme, et son cas illustre toute l'ambiguïté des engagements et des reniements pendant cette période mouvementée. Il importe, dans toute appréciation de l'insertion idéologique des Lumières dans le cadre révolutionnaire, de ne pas dissocier les hommes des événements. Le Comité de Salut Public et celui de Sûreté Générale ont incontestablement détaché de la Montagne un certain nombre d'hommes qui étaient d'abord venus à la Révolution par adhésion intellectuelle, - hommes de cabinet qu'effrayaient les excès dont ils furent quotidiennement les témoins dans ce temps où

soufflait, - pour paraphraser le titre du roman de Robert Margerit -, un *vent d'acier*. Héritiers du XVIII^e siècle, ces hommes se résignaient difficilement à abandonner la chimère de l'*Homme en Soi*, et cherchaient une morale pratique dont l'hostilité aux religions révélées flatterait leur formation voltairienne, et dont, - en dépit de la dureté des temps -, la confiance dans l'espèce humaine chatouillerait leur sentimentalité rousseauiste. Il leur fallait quelque chose, quelque chose de plus rassurant que les rêveries libertaires style Maréchal et Babeuf; une *théorie de la laïcité* exprimée en termes simples, en maximes fortes, et qui serait aisément transmissible dans une éducation *nationale* en profondeur. En d'autres termes, le *Bonhomme Système* de Renan, ce vieux républicain fidèle à la Constitution montagnarde de l'an I, attendait un vrai manuel républicain de morale, qui fût autre chose qu'un chaos de maximes décousues.

Il devait le trouver chez un de ces "philosophes" qui traversèrent le "défilé resserré" de la période révolutionnaire, - jolie expression que j'emprunte à Jean Varloot (56) -, et qui ne le traversèrent que pour échouer dans le piège tendu par Bonaparte. C'est du moins ce qui arriva à l'un de ces *idéologues* groupés autour de Sieyès, et qui se réunissaient tantôt chez la veuve d'Helvetius et tantôt chez Cabanis, - qui avait épousé la belle-sœur de Condorcet. L'histoire anecdotique relate en effet que Volney, - c'est de lui qu'il s'agit -, reçut un coup de pied du premier Consul parce qu'au moment de l'affaire du Concordat il avait osé lui répliquer que la liberté des cultes suffirait comme salaire aux ministres...

Nous connaissons surtout Volney par son célèbre recueil *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires* (1791), dont nous admirons encore l'*Invocation* initiale, toute empreinte d'une poésie mystérieuse et désolée tournant à la rêverie philosophique. Mais nous n'en percevons pas toujours le message idéologique qui est réel, au point d'avoir attiré l'attention de la critique marxiste, - très préoccupée par la littérature athée militante de la fin du XVIII^e siècle (57). En fait, on y trouve une philosophie de l'histoire de caractère rationaliste qui doit beaucoup à Montesquieu : Volney pense, comme Montesquieu, que ce n'est ni dans le hasard ni dans l'aveugle Fatalité, mais dans les vertus ou les vices qu'il faut chercher les causes de la grandeur ou de la décadence des nations (58); ce qui justifie certainement le commentaire de Roland Mortier, pour qui ce livre contient le "testament philosophique du XVIII^e siècle" (59). Et Volney d'observer les effets délétères du despotisme oriental, et d'en déduire une certaine image de la décadence : celle-ci est le fruit de la tyrannie, qui, elle-même, dérive de la mystification religieuse. On dé-

bouche ainsi d'une part sur une philosophie de la religion plutôt contestable : les religions ont pour origine la fraude ou le calcul; et le christianisme lui-même n'est que le résidu informe des superstitions enfantées par le fanatisme oriental. A l'origine de la société, il n'y a ni donnée métaphysique, ni même quelque obscur *pacte social* : les vertus sociales ne sont que l'habitude des actes utiles à la société; et la leçon des tombeaux conduit à un stoïcisme sans illusions, qui admet l'idée de progrès à condition qu'aux tyrans et aux faux prophètes s'oppose la foi dans l'égalité et la liberté (60). D'autre part la morale de Volney est strictement positive; elle ramène la psychologie à la physiologie et élabore même les linéaments d'une sociologie qui servira à Auguste Comte; elle ne connaît pas d'autre obligation que l'obéissance à la Raison ni d'autre sanction que celle, immédiate, des conséquences physiques. Elle repose enfin sur un concept de base, *l'amour de soi, la conservation de soi-même* qui, bien compris, conduit au bonheur, dérégulé, amène aux pires erreurs.

Ces préalables étaient indispensables pour faire comprendre comment un concept aussi étriqué allait former la base de ce qui faillit devenir le catéchisme officiel de la République, *La Loi naturelle ou Catéchisme du Citoyen français*, paru en 1793, où l'on trouve en effet :

- "D. Développez-moi les principes de la loi naturelle par rapport à l'homme ?
 R. Ils sont simples; ils se réduisent à un précepte fondamental et unique.
 D. Quel est ce précepte ?
 R. C'est la conservation de soi-même" (61).

Le Catéchisme du Citoyen français, - que son éditeur moderne a qualifié justement de *contre-catéchisme* (62) -, doit être considéré comme la suite des *Ruines*, dont l'édition originale se terminait par ces mots : "Fin de la première partie". Il est la seconde partie, la partie positive d'un système dont *Les Ruines* étaient la partie négative. Une question fondamentale se pose à propos de ce livre, dont on se demande s'il ne répondait pas à une commande officielle de l'Etat. En effet, l'éditeur des *Œuvres complètes* de Volney en 1821, Adolphe Bossange, a lui-même indiqué que l'ouvrage devait avoir le caractère d'un "livre national", et cet excellent spécialiste de Volney qu'est Jean Gaulmier a détaillé les raisons qui permettraient de considérer le *Catéchisme* comme une œuvre de circonstance. Il a en effet paru au moment où Volney était Commissaire observateur dans l'Ouest, alors qu'à Paris le Comité de Salut public, où dominait Robespierre, se méfiait de l'athéisme. Dans ces conditions, - et ceci a été défendu par le grand historien de la Révolution, Albert Mathiez (63) -, le livre avait pour but de proposer aux Français le déisme comme une sorte de

religion nationale. En fait, ce n'est pas prouvé, et l'on imagine quand même difficilement Volney théorisant tout à l'aise dans le contexte de la disette, de la pénurie de main-d'œuvre, de la hausse des prix, alors même qu'à Paris le peuple commence à opposer à l'autorité de la Convention celle de la Commune; alors que les factions s'entre-déchirent et que lui-même est soupçonné de "fédéralisme", avec Rabaut Saint-Etienne, Le Chapelier, Lanjuinais, etc... Quoi qu'il en soit, et sur ce fond, le *Catéchisme du Citoyen* est l'apogée de tout ce courant où le rationalisme du XVIII^e siècle le dispute à un hédonisme assez proche d'Epicure. Il repose sur la conviction qu'en se connaissant soi-même on sera amené de toute nécessité à être heureux et vertueux. En fait, l'ordonnance logique est une pétition de principe. Volney se fait du bonheur humain une certaine idée, qui est la somme de toutes les aspirations, sentimentales et matérielles, de son temps. Il prend ce tableau pour l'expression même de la réalité positive, et démontre que cet état est le meilleur de tous, parce qu'il correspond à la loi naturelle. Cette dernière, note le *Moniteur* du 6 septembre 1793, "émane immédiatement de Dieu" et, au passage, notons que le journaliste se désole de ne pouvoir faire l'extrait de ce "... vrai catéchisme, par demandes et réponses" (64). Pour le reste, Volney se méfie du cœur, des sentiments, mais s'intéresse beaucoup aux rapports du physique et du moral, à l'hygiène, à l'effet des régimes alimentaires sur le moral (dans les pays chauds, par exemple, c'est l'expérience qui a conduit les législateurs à faire des lois de régimes...). Les vertus sociales ne sont que l'habitude des actions utiles et, très vite, on conçoit qu'on se trouve ici sur le terrain d'une *morale de la conservation* où les vertus domestiques et familiales, l'économie et la propreté sont les valeurs suprêmes. Tout cela est dit avec une certaine raideur, sur un ton vertueux à l'excès, qui met le livre plutôt dans l'ambiance révolutionnaire que dans la tradition des philosophes. Il y a des bourdes monumentales, comme celle-ci :

"D. *Mais la Société n'est-elle pas pour l'homme un état contre Nature ?*

R. Non, elle est au contraire un besoin, une loi que la nature lui impose par le propre fait de son organisation; car, 1° la nature a tellement constitué l'être humain qu'il ne voit pas son semblable d'un autre sexe sans éprouver des émotions et un attrait dont les suites le conduisent à vivre en famille..." (65).

et des contradictions :

"D. *La loi naturelle permet-elle la continence ?*

R. Oui, parce que la modération dans l'usage de la plus vive de nos émotions est non seulement utile, mais indispensable au maintien des forces et de la santé..." (66).

Bref, on a affaire ici à une morale sécularisée, présentée parfois comme le fleuron de l'école sensualiste (dont Cabanis fut le physiologiste; Tracy le métaphysicien; Volney le moraliste); mais une morale réduite à sa plus simple expression. Une morale excellente sans doute lorsqu'elle se réduit à des justes limites, mais qui devient singulièrement étroite et petite lorsqu'elle prétend à l'universalité. L'historien de la philosophie Ph. Damiron a raison de constater que la rigueur systématique de l'ouvrage conduit à des conclusions qui trahissent le vice de l'idée générale; par exemple lorsque Volney considère la propriété comme une vertu, ou défend le meurtre, "... car l'homme qui attaque s'expose à être tué par droit de défense" (67). Il faut admettre que Volney a raté l'occasion de donner à son code de bonne conduite une certaine ampleur. En effet, selon lui, la conservation de l'être implique son perfectionnement; et si la dégradation est une diminution, il eût été possible de placer l'idéal moral dans une sorte de noblesse supérieure, capable de regarder la vie d'en haut (68). Il n'en est rien. La conclusion parle d'elle-même : "Conserve-toi. Instruis-toi. Modère-toi".

Le *Catéchisme* de Volney n'eut, finalement, pas de survie véritable, ce dont témoigne une autre observation de l'éditeur Bossange, qui regrette que "... dans sa brièveté il n'ait pas suffisamment rempli le but d'un livre classique populaire" (69). Curieusement, c'est vers 1820 seulement qu'il connut un regain d'intérêt, lorsqu'il fut réédité sous le titre de *Catéchisme du bon sens et des honnêtes gens, ou principes physiques de la morale*, édition suivie d'une autre, en 1826. A ce moment, toujours au témoignage de Damiron, il régnait presque partout où celui de l'Eglise ne faisait plus la loi, et il était le catéchisme de la plupart des indifférents en religion :

"La science y est fautive, nous le pensons, sans aucun doute, mais elle y est précise, suivie, aisée à comprendre : on dirait le raisonnement mathématique transporté dans la morale... Aussi une classe nombreuse de lecteurs, celle qui s'occupe spécialement des théories mathématiques et physiques, est-elle disposée à faire presque exclusivement du catéchisme de Volney, son code moral et son évangile..." (70).

Je ne discuterai pas l'opinion de l'éditeur moderne du *Catéchisme* de Volney, Gaston-Marin, qui voit dans cette œuvre la conséquence obligée du criticisme idéologique du XVIII^e siècle, incapable de déboucher sur une synthèse pratique. Ni non plus, la très sévère appréciation du même, qui déclare que, dans le contexte de la Révolution avortée, la génération de 1830 n'a pu trouver dans *Les Ruines* et le *Catéchisme* qu'une "leçon d'impuissance" (71).

J'observerai seulement qu'à l'Ecole Normale, où il entra comme professeur d'histoire, Volney resta en fait le seul véritable théoricien de la laïcité de l'enseignement, avant l'action des grands éducateurs de la Troisième République.

Je concluerai surtout par une remarque toute simple, et qui découle, ce me semble, de mon exposé : qu'il est difficile, et qu'il est pourtant nécessaire d'avoir de bons catéchismes !... Roederer, dans son rapport à l'Institut cité au début de ma communication, devait en être plus convaincu que personne, lui qui relate une anecdote relative à une visite épiscopale de Massillon dans un couvent de filles. Il y recueillit la plainte de la Supérieure qui se plaignait d'une jeune pensionnaire, - la marquise du Deffand -, faisant scandale par ses doutes sur la religion. Quel livre lui faire lire ? Massillon répondit avec aplomb : "un catéchisme de cinq sous" (72). Encore fallait-il le faire, et Roederer se torture à ce sujet : pourquoi ne pas utiliser le roman historique ? (mais ce genre privilégie plutôt la vertu dans ce qu'elle a de grand et de beau que dans ce qu'elle a d'utile). Comment être à la fois *court*, - pour ceux qui ont peu de loisirs, ou peu d'application, ou peu de mémoire -, et cependant *complet* ? Comment être précis, en même temps que familier ? Et, surtout, comment éviter les cas particuliers, les débats de conscience inutiles et dangereux ; comment, en toute ingénuité, "... s'introduire dans des esprits innocents, immaculés, d'où il n'y a point d'erreurs à bannir" avec la certitude de plaire ? (73). Ce devrait être pourtant facile puisque la morale dont Roederer se veut le dépositaire ne doit pas, elle, établir une *doctrine frauduleuse*, et peut faire l'économie de quantité de monstruosité logiques. Las ! Roederer a la recette, mais n'a pas cuisiné le plat... De toutes façons, il eût eu de quoi se consoler s'il avait pu suivre la longue histoire du catéchisme français, - je veux dire, le vrai, et non celui des "philosophes".

Car le vœu d'un catéchisme uniforme pour toute la France fut émis lors de l'Assemblée du clergé de 1785 et repris dans les cahiers de doléances de 1789 (74). Ce projet aboutit en 1806 dans le *Catéchisme impérial*, mais tomba en désuétude avec la chute de l'Empire (75) ; et il fallut attendre 1937 pour que paraisse un nouveau catéchisme unifié. Enfin, lorsque l'Assemblée plénière des évêques d'avril 1969 mit en chantier le nouveau catéchisme, elle ne savait pas encore qu'il faudrait attendre huit années la parution des nouveaux manuels.

Mais ceci est une autre histoire, plus compliquée encore, qui a été racontée avec une compétence que je n'ai pas par Gilbert Adler et Gérard Vogeleisen dans leur livre *Un siècle de catéchisme en France 1893-1980* (Paris 1981).

Lorsque je lis, dans la conclusion de cet ouvrage, la phrase suivante :

"Par contre, l'articulation entre théories diverses et pratique unifiante grâce à la réflexion critique permet une mise en œuvre autonome des multiples dimensions inhérentes à cet acte et dégage des itinéraires de création. C'est la formulation de ce processus que nous nommons la catéchétique" (76).

je prends mieux conscience de l'extrême naïveté mise par les penseurs du XVIIIe siècle dans leur volonté simplificatrice, et j'observe de Conrad le silence prudent.

NOTES

- (1) *Voltaire and his World. Studies presented to W.H. Barber*, Oxford 1985, p. 381-392.
- (2) Sur la portée idéologique de cette poésie du *bel esprit*, voir notamment R. NAVARI, "La pensée au XVIIIe siècle", *Histoire littéraire de la France*, Paris, Editions sociales 1976, vol. V, 1 (1715-1794), p. 206.
- (3) *Œuvres du Comte P.L. ROEDERER*, Paris, Didot 1875, vol. VII (*Opuscules*), p. 123 sq.
- (4) *Ibid.*, p. 129.
- (5) *La Pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin 1946, vol. I, p. 227.
- (6) Cette propension au pastiche est soulignée par André CAZES, *Grimm et les Encyclopédistes*, Paris, P.U.F. 1933, p. 18-19. L'auteur a en vue des phrases comme : "Que de l'Europe enfin l'heureux voltairianisme
De tout esprit bien fait sera le catéchisme" (p. 102).
- (7) Dans la *CL*, éd. TOURNEUX, vol. VIII, p. 414-441 : *Sermon philosophique prononcé le jour de l'an 1770 dans la Grande Synagogue de la Rue Royale, butte Saint-Roche, en présence des archiprêtres, marguilliers et autres dignitaires, ainsi que des simples fidèles de la communion philosophique, professant la raison à Paris...* Le texte est présenté comme une des productions caractéristiques de la *coterie holbachique* dans Alan Charles KORS, *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton 1976, p. 16.
- (8) "...
12. Mon loisir sera de contempler l'ordre et la magnificence de tes ouvrages ô Nature, afin d'avoir sans cesse des sujets de me réjouir.
...
15. O toi qui règles ma destinée, donne-moi beaucoup de devoirs à remplir afin que mon cœur ait beaucoup de sujets de satisfaction".
(*Correspondance littéraire*, éd. TOURNEUX, Paris 1877, vol. II, p 498).

- (9) *Cl*, éd. TOURNEUX, vol. II, p. 496.
- (10) CAZES, *op. cit.*, p. 117. Il professe en la matière des opinions on ne peut plus pragmatiques : "Il est évident qu'il sera beaucoup plus utile à un jeune homme qui sort du collège de savoir comment se font les souliers qu'il porte que de connaître tous les arguments in barbara ou in baroco".
- (11) La seule étude critique à réserver, dans ce cadre, une place particulière, - quoique menue -, aux catéchismes "éclairés" est celle d'Albert MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan 1916, p. 387.
- (12) BESTERMAN, n° 10.364, 1er mai [1763].
- (13) BACHAUMONT, *Mémoires secrets*, vol. I, p. 300, 31 août 1763.
- (14) BESTERMAN, n° 10.357, 25 avril [1763]. La lettre s'ouvre par l'exhortation *Orate fratres et vigilate*.
- (15) BESTERMAN, n° 10.505, 29 juillet [1763].
- (16) 26 juillet 1763, dans l'*Appendice* à BESTERMAN, vol. LII, p. 266-267.
- (17) Paris, Aubier 1967, p. 184; DHOTEL se demande même (p. 188) si, à propos du désastre de Lisbonne par exemple, VOLTAIRE ne s'est pas laissé guider par un des lieux communs de la tradition catéchétique, qui précise que les maux dont nous souffrons arrivent en punition de nos péchés. *Le Pédagogue chrétien* est cité à l'article *Enfer* du *Dictionnaire philosophique*, éd. MOLAND, vol. XIII.II, p. 548.
- (18) BESTERMAN, n° 10.560, 25 août 1763. La lettre est tellement importante du point de vue de la diffusion des idées éclairées, qu'elle figure en bonne place dans l'étude de J.P. BELIN, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, Belin 1913, p. 206.
- (19) Le texte figure dans MOLAND, vol. 24 (*Mélanges*, III, 1879), p. 524 *sq*, avec une notice de BEUCHOT proposant la date de 1764. Mais, dans une lettre à d'ALEMBERT du 28 septembre 1763, on lit : "Il m'est revenu qu'on vend dans votre ville de Paris une petite brochure dévote intitulée

le catéchisme de l'honnête homme. Je crois que frère DAMILAVILLE en a un exemplaire. Je vous exhorte à vous en procurer quelques-uns. C'est un ouvrage, dit-on, qui fait beaucoup de bien" (BESTERMAN, n° 10.609).

- (20) CL, éd. TOURNEUX, vol. VI, p. 142 (décembre 1764). GRIMM rit parce qu'en prenant la peine de le réfuter, l'abbé Laurent FRANCOIS, auteur de *l'Examen du catéchisme de l'honnête homme (Mémoires de Trévoux*, nov. 1764, p. 1.311), l'a entièrement retranscrit dans sa pieuse contestation.
- (21) MOLAND, *op. cit.*, p. 528.
- (22) MOLAND, 1879, vol. XXVI, chap. III ("De la divinité attribuée aux livres juifs"), p. 205.
- (23) MOLAND, 1880, vol. XXX, p. 119. Il commente le passage du *Deutéronome* XXIII, 12 : "Il y aura un lieu hors du camp pour faire vos nécessités; vous porterez une petite bêche à votre ceinture; vous ferez un trou rond autour de vous, et quand vous aurez fait, vous couvrirez de terre vos excréments". Sur la critique de VOLTAIRE, voir David LEVY, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque : critique et polémique*, Oxford 1975, (*Studies on Voltaire*, vol. CXXX).
- (24) Sa haine infatigable à l'égard des Juifs découle de sa volonté d'attaquer le christianisme dans son origine première, dans sa racine-même; mais répond également à des données biographiques (une certaine instabilité psychologique et des démêlés avec des hommes d'affaires juifs). Le point sur la question dans Arthur HERZBERG, *The French Enlightenment and the Jews*, 1968.
- (25) Diana GUIRAGOSSIAN, *Voltaire's Facéties*, Genève, Droz 1963, p. 13.
- (26) *Consistance de Voltaire le Philosophe*, Paris, Boivin 1938, p. 32.
- (27) *Cahiers*, Paris, Granet 1942, p. 82.
- (28) GRIMM, cité par J.P. BELIN, *op. cit.*, p. 219.
- (29) René POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet 1956, p. 328.

- (30) MOLAND, *op. cit.*, vol. III, p. 535. Il commente MATTHIEU, X, 21, 22, 35 et 37.
- (31) MOLAND, vol. XVIII, p. 63. Le *Catéchisme chinois* était placé dans la première édition du *Dictionnaire philosophique*, en 1764, à l'article *Chine*. Le *Catéchisme du Japonais* (MOLAND, XVIII, p. 86) est un dialogue à clefs, dont VOLTAIRE a donné le secret dans une lettre du 8 octobre 1764 à la marquise du DEFFAND (BESTERMAN, vol. LVI, n° 11.291).
- (32) MOLAND, XVIII, p. 88.
- (33) Sur laquelle insiste son biographe Théodore BESTERMAN, *Voltaire*, Oxford, B. Blackwell 1976, p. 309.
- (34) Ce que montre Raymond NAVES, *Voltaire. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin 1942, p. 127.
- (35) GRIMM le loue comme "... un des morceaux les plus forts qui aient été faits contre la religion chrétienne" (*CL*, vol. VIII, janvier 1768, p. 12-13).
- (36) *De l'Esprit*, Paris, Ed. Sociales 1959 (texte présenté par Guy BESSE), p. 67-68.
- (37) *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard 1967, p. 136.
- (38) M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie pendant la Révolution. 1789-1804*, Paris, Perrin 1889, p. 257.
- (39) Ed. 1789, vol. II, p. 20-21.
- (40) *Morale Universelle*, I, p. 123 (NAVILLE, *cit.*, p. 371).
- (41) "Je vois qu'on honore du nom de vertu toutes les différentes manières d'être d'une créature par lesquelles cette créature, abstractivement de ses plaisirs et de ses instincts, se porte au bonheur de la société : d'où il résulte que pour être vertueux, je dois oublier tout ce qui m'appartient, ne plus m'occuper que de ce qui intéresse les autres... D'ailleurs, si l'on appelle

vertu ce qui est utile à la société, en isolant la définition, on donnera la même pour ce qui sera utile à mes propres intérêts, d'où il résultera que la vertu du particulier sera souvent tout le contraire de la vertu de société..." (*Juliette*, I, p. 249, dans NAVILLE, *cit.*, p. 368).

- (42) *Les origines des cultes révolutionnaires 1789-1792*. Paris 1904.
- (43) *Ibid.*, p. 21.
- (44) *Ibid.*, p. 22-23.
- (45) Une liste figure dans André MONGOLD, *La France révolutionnaire et impériale*, Grenoble 1970, vol. II (1791), cols 1588-89, 524.
- (46) *Histoire religieuse de la France contemporaine (De la Révolution à la IIIe République)*, Paris 1948, p. 135.
- (47) *Catéchisme de la nature, ou religion et morale naturelles, par Platon Blanchard, citoyen de la section de la Réunion*, Paris, an II. L'auteur, en dépit de sa propension à l'imagerie religieuse, n'en demeure pas moins perplexe devant les cérémonies organisées en l'honneur de la Raison : "... le peuple ne voyait dans la Raison personnifiée que madame une telle et rien de plus..." (p. 12).
- (48) Cité par C.A. FUSIL, *Sylvain Maréchal ou l'Homme sans Dieu. H.S.D.*, Paris, Plon 1936, p. 49.
- (49) *Ibid.*, p. 61.
- (50) Cité par François AUBERT, *Sylvain Maréchal. Passion et faillite d'un Egalitaire*, Paris-Pise 1975, p. 138.
- (51) Maurice DOMMANGET, *Sylvain Maréchal l'Egalitaire*, Paris, Spartacus 1950, p. 165.
- (52) *Ibid.*, p. 164.
- (53) F. AUBERT, *op. cit.*, p. 139.

- (54) "Non seulement je pense qu'une société d'athées philosophes se soutiendrait très bien, mais je crois qu'elle se soutiendrait plus facilement qu'une société de dévôts, toujours prêts à sonner l'alarme sur le mérite et la vertu des hommes souvent les plus doux et les plus sages..." (*Œuvres philosophiques*, 4e éd., Berlin 1775, p. 29.
- (55) *La Théophilanthropie et le culte décadaire*, p. 45.
- (56) "Des lumières à la Révolution. Condorcet et l'idée de progrès", *Manuel d'histoire littéraire de la France*, Paris, Editions sociales 1969, p. 545.
- (57) Voir, dans K.H. MOMDJIAN, *La philosophie d'Helvétius*, Moscou, éd. étrangères 1959, la discussion sur l'interprétation marxiste des *Ruines*, p. 363 et sq.
- (58) Sur la dette de VOLNEY à l'égard de *L'Esprit des lois*, voir Sergio MORAVIA, *Il Pensiero degli Ideologi. Scienza e filosofia in Francia 1780-1815*, Firenze, La Nuova Italia 1974, p. 608-613.
- (59) *La Poétique des ruines en France*, Genève, Droz 1974, p. 141.
- (60) Pour une bonne analyse des idées de VOLNEY, voir les travaux de Jean GAULMIER, *L'Ideologue Volney*, Beyrouth 1951; et *Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire : Volney*, Paris, Hachette 1959.
- (61) Ed. GASTON-MARTIN, Paris, Colin 1934. Cette édition contient une excellente histoire du texte et un commentaire critique de qualité.
- (62) *Ibid.*, p. 44.
- (63) "Volney commissaire observateur en 1793", *Annales révolutionnaires*, 1911, IV, p. 531.
- (64) J. GAULMIER, *Un grand témoin*, *op. cit.*, p. 150.
- (65) Ed. G. MARTIN, p. 111.
- (66) *Ibid.*, p. 127.

- (67) *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, 3e éd. Bruxelles, 1829, p. 101.
- (68) Constatation bienvenue de Fr. PICA VET, *Les Idéologues*, Paris, Alcan 1891, p. 136.
- (69) *Œuvres complètes de Volney*, Paris 1821, vol. I, p. 250.
- (70) *Op. cit.*, p. 104.
- (71) *Op. cit.*, p. 86.
- (72) *Op. cit.*, p. 123.
- (73) *Ibid.*, p. 128.
- (74) E. GERMAIN, *Langages de la foi à travers l'histoire*, Paris 1972, p. 200.
- (75) A. LATREILLE, *Le catéchisme impérial de 1806*, Paris 1935.
- (76) *Ibid.*, p. 136.

L'ACCUEIL OU LE REFUS DU CHRISTIANISME DANS LES MISSIONS CATHOLIQUES, DU XIX^e AU XX^e SIECLE

par

Jean PIROTTE

Esquisser une vision panoramique de l'accueil ou du refus du christianisme dans les innombrables champs de mission, du XIX^e au milieu du XX^e siècle, apparaît paradoxalement comme une entreprise à la fois aisée et hasardeuse. Entreprise aisée, parce que, bien que l'époque ne soit pas trop éloignée, les transformations rapides des mentalités au cours des trois dernières décennies nous ont fait percevoir les réalités missionnaires antérieures comme un autre monde pour lequel l'historien devrait pouvoir démêler sereinement les événements, les enjeux sous-jacents et les implications idéologiques. En effet, après l'âge de la participation enthousiaste à l'œuvre missionnaire d'un monde catholique s'engouffrant dans la brèche ouverte par le colonialisme, après le flux de littérature propagandiste et apologétique qui accompagna cette vague, tomba brusquement le voile d'un silence gêné, dans les années 1960, à l'époque des décolonisations puis des mises en question post-conciliaires. Ainsi, au moment où s'affirmait un intérêt pour le dialogue œcuménique, la préoccupation missionnaire perdait pied. D'une part, on dénonçait comme un péché honteux de la mission les liens acceptés avec les structures coloniales; d'autre part, la mission elle-même, considérée sous l'angle du prosélytisme, apparaissait comme un système archaïque de pression. La terminologie elle-même, devenue soudain surannée, tendait à s'effacer discrètement devant un vocabulaire plus "tiers-mondiste". Le renouveau, qui s'amorce depuis quelques années, de l'intérêt pour l'histoire des missions devrait profiter de la décantation bénéfique qui fut imposée par vingt années de désaffection (1).

Mais si ce recul est favorable à une juste pesée des comportements des missionnaires et de ceux qui accueillirent ou refusèrent leur annonce, l'entre-

prise reste néanmoins hasardeuse et délicate, compte tenu de la richesse anthropologique et de la variété de ce champ d'investigation que constitue la rencontre des religions et des cultures. L'historien de ce dernier quart du XXe siècle mettra certes à profit les apports récents de l'évolution des sciences humaines, mais il sera toujours malaisé pour lui d'apprécier à leur juste valeur les pressions et pulsions collectives et, peut-être plus encore, de sonder en profondeur les motivations individuelles des missionnaires et des convertis.

Le survol que je vais tenter ne prétend pas résoudre un grand nombre de questions; il cherche simplement, en prenant un peu de hauteur, à organiser la multiplicité des faits, à les classer, en espérant que les similitudes et oppositions constatées suggéreront des hypothèses ou des pistes de recherche. Après un rappel très bref du climat dans lequel s'affirma au milieu du XIXe siècle le renouveau missionnaire, j'organiserai en trois modèles la variété des formes de l'expansion du christianisme et de sa rencontre avec les civilisations. Je proposerai enfin un classement des facteurs individuels ou collectifs qui, dans ce contexte, agissent sur les conversions (2).

I. LE RENOUVEAU MISSIONNAIRE DE L'EPOQUE ROMANTIQUE ET COLONIALE

S'il fallait, d'une seule expression, synthétiser la reprise missionnaire qui s'opéra du XIXe au milieu du XXe siècle, je proposerais cette formule : renouveau de l'époque romantique et coloniale. Chacun des éléments de ce trinôme appelle quelques commentaires.

1. *Réveil missionnaire* - C'est à un véritable renouveau du dynamisme missionnaire que l'on assiste entre 1830 et 1860, si l'on compare cette époque à la précédente, caractérisée par un marasme, voire une décrépitude. Au XVIIIe siècle, en Chine et en Inde, l'action missionnaire s'était empêtrée dans le borbier de la querelle des rites; le Japon, qui avait expulsé les missionnaires au cours de la première moitié du XVIIe siècle, demeurait hermétiquement fermé à toute influence extérieure; en Amérique du Sud, l'expérience unique des Réductions du Paraguay prenait fin, à partir de 1750 par la volonté conjointe des couronnes espagnole et portugaise; ailleurs, avec la suppression de la Compagnie de Jésus, plusieurs milliers de missionnaires étaient soustraits à la mission; enfin, les événements de la Révolution et de l'Empire allaient entraîner la suppression du séminaire des Missions étrangères de Paris et, plus généralement, perturber le recrutement missionnaire dans toute l'Europe.

Par opposition à ce marasme, le réveil du XIXe siècle ne sera que plus perceptible. Il se caractérise par une extension du travail missionnaire dans les directions les plus variées. Extension géographique, d'abord, puisqu'à la fin du XIXe siècle la découverte du globe sera terminée et, la poussée coloniale aidant, la plupart des pays se seront ouverts, de gré ou de force, aux influences extérieures. Extension des secteurs de l'activité missionnaire, qui s'engagera de plus en plus dans des tâches telles que les hôpitaux, l'enseignement primaire et technique et, plus tard, l'enseignement supérieur et la presse. Extension des œuvres de soutien, travaillant à l'arrière, grâce notamment aux innombrables périodiques, à encourager le recrutement missionnaire et la collecte de fonds (3). Extension, enfin, du personnel missionnaire, tant masculin que féminin. Les instituts missionnaires vont subitement se multiplier (4); plus tard, les anciens ordres monastiques et contemplatifs se joindront au mouvement (5). Il faudrait ajouter à ce tableau l'éveil de l'esprit missionnaire chez les protestants; leurs premières sociétés missionnaires, qui avaient vu le jour à la fin du siècle précédent en Angleterre, aux Pays-Bas et en Allemagne, connurent un essor étonnant au milieu du XIXe siècle (6).

2. *L'imprégnation romantique* - Le deuxième terme du trinôme se réfère à l'atmosphère romantique qui imprégna ce réveil missionnaire. Tout ce mouvement, de même que cette formidable prolifération d'œuvres de propagande et de soutien à l'arrière, découle sans doute partiellement d'un élan de sentimentalisme généreux attisé par le courant romantique. A la compassion éprouvée pour des populations présentées comme dénuées, voire dégradées, se mêlèrent longtemps, comme moteurs de ce courant, l'attrait exotique des continents lointains et l'enthousiasme de la création dans des territoires neufs. Le P. Charles, dans l'entre-deux-guerres, a écrit des lignes suggestives sur l'influence exercée par les écrits de Chateaubriand à l'origine de cet engouement pour les missions dans le monde catholique (7). *Le Génie du christianisme* (1802), avec ses tourmures incantatoires et parfois épiques, fait briller le missionnaire, héros généreux et intrépide, travaillant au salut des populations ignorantes et sauvages (8). Mais quelle que soit cette influence, elle ne suffit certes pas pour expliquer ce mouvement de générosité qui, notamment par l'accumulation d'innombrables petits dons consentis par les fidèles aux œuvres de soutien, aboutit à un véritable financement populaire du travail missionnaire; la mission repose essentiellement alors sur un peuple qui, non seulement soutient l'effort, mais fournit les ouvriers. Contrastant avec le financement des gouvernements à l'époque du *Patronato*, les missions du XIXe et du XXe siècle s'appuient sur le peuple chrétien. Plus tard, au cours de l'entre-deux-guerres, le courant de réflexion missiologique, sans pour autant dépré-

cier la générosité nécessaire, tentera de dégager l'action missionnaire de la naïveté romantique et de lui substituer une véritable science de la mission basée sur une réflexion théologique et méthodologique et sur une connaissance approfondie des cultures locales.

3. *Le sillage du colonialisme* - Le dernier terme du trinôme situe le réveil missionnaire dans le sillage du mouvement colonial. Cette affirmation peut paraître un truisme, mais elle appelle des nuances. La seconde grande expansion coloniale qui commença au XIXe siècle avait créé un contexte favorable sur les plans à la fois psychologique et matériel. Sur le plan psychologique, le colonialisme alimenta un attrait des continents lointains et diffusa une mystique de la vocation européenne à porter sa civilisation aux autres peuples. Sur le plan matériel, si l'on excepte certaines régions islamiques où, pour des raisons d'ordre public, le prosélytisme chrétien ne fut pas encouragé, les pouvoirs coloniaux mirent en place des conditions objectivement favorables, bien que parfois ambiguës : protection du missionnaire, aménagement des voies de communication, subventions éventuelles aux hôpitaux et aux écoles, etc. Dans un tel climat, il appert que la grande majorité des missionnaires respiraient l'air du temps et participaient naturellement, de façon plus ou moins consciente, à la mentalité coloniale, ce qui n'empêchait pas certains, le cas échéant, de prendre leurs distances en dénonçant des situations d'abus. En outre, les missionnaires, surtout ceux qui étaient originaires des grandes puissances coloniales, étaient tentés de favoriser les intérêts de leur patrie (9). Se répercutant au niveau des structures ecclésiales, cette participation à la mentalité coloniale entraîna longtemps un maintien sous tutelle des nouvelles communautés chrétiennes.

Toutefois, une nuance importante devrait être introduite, en comparant la situation de cette époque et celle de la première expansion coloniale à partir du XVIe siècle. Le régime du *Patronato* espagnol et du *Padroado* portugais établissait des liens structurels entre la mission et les pouvoirs temporels; les couronnes d'Espagne et du Portugal allaient s'affirmer comme les véritables pouvoirs organisateurs de l'Eglise dans les terres nouvelles (10). Par rapport à ce régime, comment caractériser les liens, plus pragmatiques et conjoncturels, qui se nouèrent aux XIXe et XXe siècles entre les missions et les nouvelles puissances coloniales ? Dans ce dernier cas, la mission se situerait dans la ligne d'une indépendance, plus ou moins assistée suivant les pays.

II. CHRISTIANISME ET CULTURES : TROIS MODELES DE RENCONTRE

La présentation de ces trois modèles se veut avant tout une façon opérationnelle d'organiser la multiplicité des faits. Les situations concrètes, complexes et fluctuantes, nous rappelleront le danger d'"hypostasier" des modèles qui, comme tels, ne se rencontrent pas dans les faits. Le premier modèle, que j'appelle *diffusion*, connote une spontanéité dans la propagation de modes de penser et de vivre. Le deuxième modèle, l'*importation*, se réfère à l'imposition, plus ou moins massive, de contenus culturels. Quant au troisième modèle, l'*inculturation*, plus subtil et plus élaboré, il tente de se rapprocher des conditions optimales du dialogue avec les cultures.

1. *Diffusion* - Ce mot évoque une propagation plutôt spontanée et suggère les images d'un liquide qui se répand ou d'une épidémie qui progresse. Dans un passé plus lointain, on pourrait peut-être rapprocher de ce modèle la progression du christianisme au cours des premiers siècles, de même que la christianisation de l'Ethiopie au milieu du IV^e siècle. Dans un passé plus proche, on trouverait un autre exemple dans l'introduction et l'organisation improvisée du christianisme en Corée, à l'extrême fin du XVIII^e siècle, par des laïcs coréens agissant de leur propre initiative (11). A l'époque qui nous occupe, concurremment avec d'autres processus, nous voyons fonctionner ce modèle de diffusion, dans lequel joue une spontanéité, tantôt de la part du milieu dont émane l'offre, tantôt de la part des milieux qui reçoivent ou appellent cette offre. En analysant le romantisme qui imprégnait le mouvement de réveil missionnaire, on a mis l'accent sur le soutien populaire, sur l'engouement pour les missions lointaines qui travailla le monde catholique et poussa les couches modestes de la population à donner un soutien financier et à orienter leurs enfants vers l'œuvre missionnaire. Si l'on passe de l'offre missionnaire à la demande, on est frappé par la convergence de certains cheminements d'individus ou de petits groupes, comme ce fut le cas en Inde dans des cercles cultivant un mysticisme syncrétique ou en Chine. Sans entrer dans le détail de ces cas, qui ont été décrits dans un ouvrage d'E. Jarret-Kerr (12), contentons-nous d'évoquer une figure mieux connue chez nous, celle de Lou Tseng-Tsiang, qui fut ministre et ambassadeur de la République chinoise et dont l'évolution intérieure le conduisit au monachisme chez les bénédictins de l'abbaye de Saint-André à Bruges (13). Mais il s'agit là de cheminements lents et individuels, qui apparaissent sans doute comme réservés à une petite élite culturelle.

Autre est la portée des tentatives d'autochtones d'évangélisation en Afrique centrale avant même l'arrivée du missionnaire. Sans grossir le nombre et l'importance de tels cas, on constate, en lisant les récits et les revues, qu'il arrivait de temps à autre que l'évangélisation précédât la venue du missionnaire. Dans une première approche du phénomène, Edouard Brion a relevé pour le Zaïre entre 1893 et 1914 différents exemples de ces initiatives africaines (14). Il distingue deux types d'initiatives : d'une part, les démarches d'autochtones ou de chefs pour faire venir les missionnaires; d'autre part, plus significatifs peut-être parce que moins suspects d'opportunisme, les cas d'évangélisation spontanée par des Africains qui, convertis loin de leurs milieux d'origine, rentraient chez eux et propageaient leur foi. Le scheutiste Auguste De Clercq, qui deviendra vicaire apostolique du Haut-Kasaï en 1918, écrivait en 1915 :

"D'anciens militaires, ou serviteurs de Blancs qui, pendant leurs années de service, avaient appris à connaître la Religion catholique et s'y étaient convertis, rentrèrent dans leurs villages d'origine et introduisirent la Foi dans des régions où jamais missionnaire n'avait pénétré" (15).

La collecte de tels faits n'a pas encore permis d'évaluer leur importance. Mais, plus fondamentalement, pour faire écho à l'hypothèse de Robin Horton dans la revue *Africa*, on peut se demander si, à un moment de leur histoire, des peuples vivant dans un système de représentations cosmologiques correspondant à une société cloisonnée et une économie fermée ne ressentent pas le besoin, lorsque l'amplification des échanges ébranle les structures traditionnelles, de se tourner vers des systèmes de représentation du monde plus universalistes et vers des grandes religions (16). L'adoption d'une religion nouvelle ne s'inscrit-elle pas, comme un élément parmi d'autres, dans un syndrome plus complexe manifestant une poussée de populations entières vers la recherche de nouveaux genres de vie ? Ne pourrait-on analyser le passage de plusieurs ethnies d'Afrique à l'islam ou au christianisme comme un processus d'ajustement intellectuel vers des religions de salut plus universalistes, au moment même où s'opérait un décroisement économique et social ? Dans cette vaste mutation, la présence active de religions jugées plus adaptées au nouveau mode de vie aurait agi comme un catalyseur.

2. *Importation* - Limpide en apparence, le mot importation recèle bien des ambiguïtés. Massivement, il évoque la superposition, sur un fond autochtone perçu négativement, de formes et de contenus socio-culturels européens. A la spontanéité du premier modèle, s'oppose l'uniformisation imposée sur la base de critères prétendument universels, mais en fait étrangers

à la culture qui les reçoit : les comportements chrétiens à l'occidentale doivent s'enraciner dans un terrain déblayé de tout obstacle religieux ou culturel.

Le premier type de problèmes qui se pose concerne le degré d'application d'une telle méthode. Le travail de l'historien est ici d'en distinguer les variations et de dissocier les domaines pour lesquels des attitudes plus nuancées furent adoptées. Ainsi, si l'on prend le cas des missionnaires dans l'Amérique hispanique du XVI^e siècle, réputés pour avoir utilisé le système de la table rase sur le plan religieux, on doit par ailleurs constater qu'une grande partie d'entre eux, sur le plan culturel, refusèrent d'entrer dans les voies de l'hispanisation, s'érigèrent en défenseurs des droits des autochtones (17) et s'appliquèrent à la sauvegarde et au rayonnement de langues comme le tupi et le quechua. Mais, au delà de cette question de fait, le second type de problèmes est peut-être plus profond : comment transmettre un message en le séparant du véhicule culturel qui fut le sien depuis ses origines ? Comment dissocier ce qui constituerait le noyau même du message chrétien et la façon dont il a été vécu depuis des siècles ? N'y a-t-il pas une part d'utopie à vouloir appliquer une méthode missionnaire qui transmettrait une vie chrétienne absolument dégagee de tout européanisme ? Cette question se posera à nouveau à propos du troisième modèle.

Pour en revenir à l'époque que nous étudions, il semble évident que, globalement, le type d'Eglise monolithique, ultramontaine et fortement centralisée, non seulement favorisait cette importation du christianisme à l'occidentale, mais en outre ne tolérait que dans des limites assez étroites les expériences chrétiennes plus nourries de la diversité des traditions locales. Par ailleurs, comme on l'a vu, le poids des mentalités coloniales influença les structures mêmes des nouvelles communautés chrétiennes. Longtemps, par exemple, le clergé autochtone dut mettre ses pas, au cours de sa formation, dans les traces du clergé d'Europe. L'apparition des prophétismes et des Eglises indépendantes, notamment en Afrique, résulte sans doute partiellement du refus d'un modèle étranger et uniformisant; il reste que, même dans de tels groupes religieux, il faudrait faire la part de ce qui est résidu du modèle importé et ce qui est surgissement créatif autochtone.

Le réveil missionnaire du XIX^e siècle ne rénova guère la mentalité, du moins dans un premier temps. Encore bien imprégné des conceptions missionnaires de l'Ancien Régime, ce courant privilégie la nécessité du salut des âmes, parfois jusqu'à la comptabilité de baptêmes d'enfants moribonds. Cette accentuation a comme corollaire la concentration des efforts sur la mise en place de

l'institution de salut qu'est l'Eglise. Une telle installation de la société ecclésiastique doit s'opérer suivant la vieille image d'une chrétienté unanime dans le cadre stable de la paroisse rurale. Derrière cette image, nous rangeons assez aisément des réalisations plus anciennes telles que les *doctrinas*, villages chrétiens d'Amérique hispanique, ou leur aboutissement le plus parfait, les réductions du Paraguay; mais, au XIXe siècle, nous rangeons également ici les villages chrétiens d'Afrique centrale et les fermes-chapelles créées par les jésuites au Kwango vers 1895 (18).

La vieille image de la chrétienté rurale influence encore le missionnaire des XIXe et XXe siècles. Elle acquerra même un regain de vigueur avec le romantisme d'une part et les luttes laïques en Europe d'autre part. Le missionnaire paraîtra alors auréolé du prestige du moine défricheur de terres, libérateur de l'esclavage (campagnes anti-esclavagistes), pourfendeur des superstitions et coutumes asservissantes, en bref, sauveur de la civilisation, puisque, selon l'apologétique de ce temps, civilisation et christianisme vont de pair. Comme l'écrivait Godefroid Kurth en 1886 :

"Qu'on trace sur une mappemonde les frontières de la civilisation, on s'apercevra qu'on a tracé celles du christianisme... En un mot, civilisation et christianisme, sont deux termes équivalents" (19).

Dans cette perspective, il s'agit de recréer, à l'abri des influences mauvaises et des contestations modernes, une unanimité chrétienne. La volonté de regagner au loin le terrain perdu par l'Eglise dans le vieux monde fut l'un des moteurs de la stratégie missionnaire à la fin du XIXe siècle (20). Dans cette optique, les missionnaires cherchèrent souvent à convertir des populations entières sous l'influence d'un chef et caressèrent, comme dans la région des grands lacs africains, le vieux rêve de reconstituer des royaumes chrétiens. Nous sommes ici au cœur même du mécanisme de l'importation d'un modèle, devenu irréalisable en Europe, mais rêvé sous de nouveaux cieux.

3. *Inculturation* - Le mot inculturation est un néologisme qui, depuis deux décennies, opère une percée dans les milieux qui manifestent un intérêt pour le passé et le présent de la mission (21). Il désigne le processus par lequel la vie chrétienne s'incarne dans la diversité des cultures. Un tel processus se présente à la fois comme un dynamisme du vivant et comme une réflexion sur les conditions optimales du dialogue entre christianisme et cultures. Une image qu'affectionnent certains des tenants de ce concept pour caractériser la rencontre de la foi chrétienne avec la diversité des cultures est celle de la plante qui vit sa propre vie, en poussant ses racines et en se nourrissant dans le ter-

reau des innombrables communautés culturelles, et se développe ainsi sur des modes originaux.

Si le mot est récent, la réalité qu'il désigne est plus ancienne, puisque dès le II^e siècle l'apologiste Justin, puis Clément d'Alexandrie et bien d'autres encore, ont permis à la pensée chrétienne de s'alimenter à la philosophie antique. On rattacherait aussi à cette tendance le travail d'approche et de compréhension des cultures entrepris au XVII^e siècle par les jésuites qui succédèrent à Roberto de Nobili dans l'Inde du sud-est et par ceux qui, à la même époque, continuèrent en Chine le travail de Matteo Ricci.

Sans doute, l'ampleur du réveil missionnaire des XIX^e et XX^e siècles se comprend davantage par les deux autres modèles : diffusion et importation. Toutefois, certaines initiatives laissent présager un autre type d'approche. Tel est le cas, par exemple, de tout le courant d'études ethno-linguistiques auquel les missionnaires participèrent et qui aboutit à une meilleure appréciation des valeurs des différentes cultures. A côté des entreprises plus connues, comme l'Institut Anthropos à Vienne et la revue du même nom, de nombreux missionnaires sur le terrain apportèrent des contributions de poids aux études linguistiques et ethnographiques (22). C'est en partie sur les approches de ces ethnologues que, durant l'entre-deux-guerres, un autre courant, le courant missiologique, s'appuya pour préconiser une meilleure adaptation du message. Les images simplistes que l'on se faisait des autochtones devaient s'effacer devant des analyses plus positives. Plutôt que de faire table rase de ces valeurs humaines des peuples non chrétiens, le courant missiologique, représenté dans nos régions notamment par le jésuite Pierre Charles (1883-1954), préconisait de les inventorier, de les apprécier et de promouvoir ce qu'elles contenaient de compatible ou de commun avec l'Évangile. Au niveau théologique, ce souci amena les missiologues à élaborer la théorie des "pierres d'attente" de la foi, en considérant ces valeurs comme une pédagogie divine devant conduire à la peine lumière (23). Que cette théologie des pierres d'attente soit actuellement contestée, cela ne surprendra pas. Généreuse sans doute, cette théorie se situait inconsciemment dans un contexte paternaliste en se plaçant au point de vue du donateur, qui concède l'existence de valeurs avant sa venue et indique dans quel sens devra s'opérer l'accommodation.

Tout en reconnaissant les jalons historiques posés par cette théorie, le modèle qui se réclame de l'inculturation veut les dépasser. Les Églises que, dans un réflexe encore empreint de paternalisme, on qualifie de "jeunes", veulent en finir avec le discours "adaptateur" produit par les Églises "mères";

elles revendiquent leur droit de traduire, elles-mêmes, dans leur langage, la foi et la liturgie et d'organiser la vie ecclésiale. Le cas de l'Afrique est exemplaire : après une période de tâtonnements, on voit surgir un discours théologique africain, authentiquement créateur (24). Cette affirmation d'un discours théologique africain original est effectivement l'un des points que l'on observera avec intérêt.

Une autre évolution, qui pourrait apparaître comme un événement majeur dans l'histoire de la théologie, s'opère également sous nos yeux : le dialogue entamé, grâce notamment aux ordres contemplatifs, entre le christianisme et les grandes religions d'Asie débouche sur les perspectives nouvelles (25). Dans ce dialogue, entrepris par exemple entre moines bénédictins et moines bouddhistes, tout esprit de prosélytisme à court ou à long terme s'efface devant la communication d'expériences religieuses : aucun ne cherche à convertir l'autre, mais chacun essaie de se convertir à l'autre, tout en restant lui-même.

III. ACCUEIL OU REFUS

Après avoir dégagé ces trois modèles de rencontre du christianisme et des cultures, il nous reste à analyser des attitudes d'accueil ou de refus, en déployant la panoplie des explications données aux conversions d'individus ou de groupes.

1. *Les résistances* - Il faut distinguer la résistance normale que peut engendrer toute société menacée dans sa cohésion par l'intrusion d'une vision nouvelle ou de gestes nouveaux et la résistance, plus spécifique et plus forte, opposée par certains types de cultures. Dans le premier cas, la résistance n'est que l'autre face du succès. C'est le progrès de la religion nouvelle qui fera percevoir, aux tenants de la religion ancienne, toute l'importance de celle-ci pour la cohésion traditionnelle du groupe. L'importance des gestes anciens apparaît davantage lorsqu'ils sont abandonnés. Pour employer le langage wébérien, l'ancienne vision du monde, par l'abandon des gestes et pratiques sociales qui lui sont liés, se sentira menacée de basculer au rang de religion dominée et marginale. Le converti, renonçant à s'identifier avec le groupe, apparaît donc comme une menace pour la cohésion interne d'une société qui se déstructure.

Dans le second cas, la résistance plus spécifique de certains types de

cultures nous est révélée par la cartographie des échecs de la mission. Dans un article paru en 1981, le P. Henri Maurier relevait deux catégories de peuples ayant opposé cette résistance (26). Dans la première catégorie, il range les peuples trop éloignés par leur façon de vivre du modèle chrétien occidental; il vise les sociétés de chasse et de cueillette comme les Pygmées, Négritos, Bushmen, Fuégiens, ainsi que diverses sociétés nomades ou semi-nomades fonctionnant dans l'isolement de groupes de taille restreinte. Il est impressionnant de constater que, sauf dans des cas de sédentarisation préalable entraînant un renoncement à la culture traditionnelle, le christianisme ne parvint à entamer aucune de ces ethnies. On pourrait signaler, comme illustration de cette thèse, la pratique du jésuite Manuel da Nobrega, dans la seconde moitié du XVIe siècle, s'efforçant de sédentariser des populations nomades du Brésil préalablement au travail de conversion. On ne serait pas en peine de trouver d'autres exemples (27). La diffusion du christianisme passe-t-elle nécessairement par la sédentarisation et l'imposition d'un mode de vie ? Et comment définir cette "charge civilisationnelle" inhérente à la religion chrétienne ?

Dans l'autre catégorie des résistances, le P. H. Maurier classe les grandes cultures, plus proches du modèle chrétien occidental, mais ayant développé leur propre religion universaliste ou des philosophies de type réflexif. Il s'agit des grandes civilisations citadines et étatiques de la Chine, du Japon et de l'Inde et des pays musulmans. Dans ces grands ensembles territoriaux, la place est prise, si l'on peut dire, et le christianisme est dans la difficile position du challengeur. Nous nous trouvons ici à l'autre limite de l'activité missionnaire, aux frontières de ce vaste champ où la mission n'a jamais pu mordre vraiment, tout au plus grignoter.

2. *Expliquer les conversions ?* - Suivant qu'on se place au point de vue théologique, au point de vue des tactiques socio-pastorales ou à celui des stratégies idéologiques et politiques, les explications diffèrent. On se trouve devant plusieurs types de discours complémentaires (28).

Dans le langage religieux du missionnaire, la conversion peut se produire au terme d'un cheminement libre et individuel, motivé par une attirance ou inspiré par Dieu. Les conversions de groupes entiers trouvent, dans le même langage, leur explication par une poussée de l'Esprit-Saint. Pour le Rwanda, dans l'entre-deux-guerres, on évoqua l'"Esprit-Saint soufflant en tornade". Dans les récits de missionnaires, on passe à l'occasion au registre du merveilleux, en magnifiant l'action visible de Dieu accomplissant des miracles ou aidant le missionnaire, le héros de la Cité de Dieu, à vaincre Satan. De façon

plus pragmatique et ponctuelle, l'accent mis sur la nécessité du salut individuel entraîna la pratique de conversions "in extremis", soit d'enfants moribonds, soit de vieillards renonçant en fin de course à une vie de péché. A la même époque, la conscience qu'avait le missionnaire de travailler à la régénération morale et humaine des sociétés le portera à exalter l'attrait qu'exerce sur les païens, stagnant dans un état de dégradation, l'exemple des groupes de convertis vivant une vie renouvelée (29). Plus tard, dans la perspective de la théologie des pierres d'attente de la foi, le non-chrétien trouvera enfin dans le christianisme l'objet inconscient de ses désirs, ce qu'il cherchait obscurément. Vues du côté des autochtones, les motivations religieuses peuvent s'échelonner entre la conversion à une religion réputée plus forte ou plus efficace et la répulsion pour une divinité jugée mauvaise parce qu'étant celle de l'envahisseur, dans une situation coloniale, ou parce qu'on lui attribue la responsabilité d'épidémies ou d'autres malheurs survenant à la société traditionnelle.

Les perspectives pastorales, concrétisant les objectifs de l'action missionnaire, aboutirent à la mise au point de méthodes pour gagner les individus ou les foules. Sans détailler tout l'arsenal de ces tactiques, j'en citerai trois, utilisées diversement selon les temps et les lieux : attention particulière aux enfants et aux jeunes, jugés plus réceptifs; mise à l'écart des convertis dans des villages susceptibles de créer un attrait; conversion par le sommet, vieille stratégie remontant notamment à Clovis, qui consiste à se concilier et à convertir les chefs en espérant que le reste de la population suivra (30). A la jonction des tactiques et de la concrétisation dans la société des idéaux et objectifs missionnaires, il faudrait évoquer l'attrait exercé sur les populations par les services offerts (écoles, dispensaires, hôpitaux) et, plus concrètement, par l'infrastructure matérielle de la mission (transports, biens d'équipement et de consommation) ou par son influence sur les pouvoirs et la justice. Peut-on encore parler de tactique lorsque la mission prend le parti de catégories sociales humiliées ou exploitées (esclaves, petits paysans) et, de ce fait, gagne leur sympathie ? Ainsi, de 1885 à 1892, le jésuite Constantin Lievens jeta les bases de la mission du Chota-Nagpore à partir de celle du Bengale occidental; ce personnage, l'un des plus remarquables de l'expansion missionnaire de ce temps, prit vigoureusement la défense des agriculteurs opprimés par les "zémindars", propriétaires fonciers et, de ce fait, gagna la confiance des foules. Toutes ces méthodes, citées ici en vrac, ne furent évidemment pas appliquées partout de la même manière, ni même appréciées de la même façon. L'emploi de moyens plus sophistiqués, appelés moyens "humains" par opposition aux moyens "pauvres" de la prédication pure et simple de l'Évangile, a souvent divisé le corps missionnaire lui-même et suscité des polémiques (31). Vues du

côté des autochtones, ces méthodes de séduction étaient diversement appréciées. Dans un contexte colonial, la fréquentation du missionnaire apparaissait comme un moyen plus aisé d'entrer en contact avec le monde du Blanc ou de rompre avec le mode de vie traditionnel, d'apprendre de nouveaux métiers ou de scolariser les enfants. Les résultats atteints n'étaient pas toujours ceux escomptés : par opportunisme, certains autochtones pouvaient être tentés de répartir leur progéniture entre des confessions rivales. Par ailleurs, la longue survivance souterraine des anciennes pratiques doit-elle faire suspecter la sincérité des convertis ?

Enfin, les conversions prennent place aussi dans le jeu des influences idéologiques et politiques. Dans quelle mesure, par exemple, les luttes laïques qui opposaient catholiques et anticléricaux en Europe furent-elles mises entre parenthèses dans les colonies, parce qu'on pouvait estimer que les missions servaient le bien commun ou les intérêts de la mère-patrie, ou encore formaient des sujets obéissants, rentables dans l'administration ou dans le privé ? Ou, au contraire, estimait-on que l'instruction reçue à la mission rendait les autochtones moins malléables, plus conscients de leurs droits et revendicatifs ? Etablissait-on une différence à cet égard entre les convertis catholiques et les protestants ? Mais, ici, les faveurs accordées par les pouvoirs à certaines confessions chrétiennes plus qu'à d'autres rendent manifestes les enjeux économiques et politiques : en Afrique centrale, les Belges affichaient plus nettement leurs sympathies pour les missions catholiques, dites nationales, que pour les missions protestantes (anglaises ou américaines surtout) censées servir des intérêts étrangers. Ailleurs, les stratégies politiques tournaient autour de la question de l'Islam, dont il convenait de favoriser ou au contraire de freiner l'expansion. Enfin, plus profondément, nous retrouvons dans ces implications géopolitiques la notion de "charge civilisationnelle" inhérente au christianisme, dont l'expansion historique, d'après le P.H. Maurier, semble s'être montrée incompatible avec le maintien de civilisations trop cloisonnées; cette expansion se serait toujours située dans le cadre des structures "universalistes" des grands ensembles étatiques ou impériaux.

*

* *

* *

Organiser les innombrables faits ayant trait à l'accueil ou au refus du christianisme ne peut apparaître comme une entreprise réductrice. J'espère avoir montré, en me plaçant à des niveaux différents, la richesse de ce phéno-

mène, dans lequel interfèrent motivations individuelles, pesanteurs et pulsions collectives. Relativement bien connue en ce qui concerne le point de vue des missionnaires, cette expansion chrétienne des XIXe et XXe siècles l'est moins du point de vue de ceux qui les reçurent. Au cours de ces dernières années, pour les XVIe et XVIIe siècles, diverses études, comme celles de Nathan Wachtel et Tzvetan Todorov pour l'Amérique, de Jacques Gernet pour la Chine, ont eu le mérite de poser les questions à partir de la vision du destinataire (32). Il en va de même de l'approche d'E. Jarret-Kerr. S'il ne veut pas réduire à quelques schémas simplistes la richesse de la démarche de l'autochtone accueillant ou refusant la religion nouvelle, l'historien aurait avantage à multiplier de telles approches, à analyser les écrits d'Africains et d'Asiatiques et, surtout, pendant qu'il est encore temps, à encourager la conservation et l'enregistrement de la "mémoire" des anciens convertis et des premiers catéchistes (33).

NOTES

- (1) Concernant ce renouveau d'intérêt pour l'histoire des missions, voir mon article, *Évangélisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, dans *Revue théologique de Louvain*, XVII, 1986, p. 419-443.
- (2) Sur la problématique de la conversion, on peut se référer à *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart. Septembre 1985*, Lyon, C.R.E.D.I.C., 1986, notamment les contributions de J. GADILLE, E. BRION, J. ILBOUDO et M. BIRBA, ainsi que les réflexions finales d'H. MAURIER.
- (3) Œuvre de la propagation de la foi à Lyon, 1822. Œuvre de la Sainte-Enfance, Paris, 1843. Œuvre de Saint-Pierre apôtre, Caen, 1889. Unio Cleri pro missionibus, Italie, 1916. AUCAM, Louvain, 1925, par le jésuite Pierre Charles. Sur l'efflorescence des revues de propagande, voir J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française, reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité. 1889-1940*, Louvain, Publications universitaires, 1973.
- (4) En 1807, Anne-Marie Javouhey fondait les Sœurs de St-Joseph de Cluny, qui s'orientèrent vers le Sénégal. En 1815 fut réouvert le séminaire des Missions étrangères de Paris. En 1848, Libermann donne un nouvel élan aux spiritains. En 1856 furent fondées les Missions africaines de Lyon. A Bruxelles, en 1862, Théophile Verbist lançait la congrégation de Scheut. En 1868, Lavigerie organisait ses "Pères blancs" d'Afrique. En 1875 était créée à Steyl (Pays-Bas) la Société du Verbe Divin. Il ne s'agit que de quelques exemples, parmi bien d'autres possibles.
- (5) En Haute-Bavière, l'abbaye bénédictine de Saint-Odile, fondée en 1884, s'orienta vers les missions. En 1910, les bénédictins de Saint-André (Bruges) s'établirent au Katanga.
- (6) Baptist Missionary Society, par W. CAREY, 1792. London Missionary Society, première société interdénominationnelle, 1795. Nederlandsch Zendinggenootschap, 1797. Church Missionary Society for Africa and the East, 1779. Rheinische Missionsgesellschaft, 1799.
- (7) Pierre CHARLES, *Le prestigieux vicomte*, dans *Missiologie. Etudes. Rapports. Conférences*, t. I, Louvain-Bruxelles-Paris, 1939, p. 147-164.

- (8) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, IVe partie, livre IV entièrement consacré aux missions.
- (9) En 1919, dans son encyclique *Maximum illud*, le pape Benoît XV écrivait : "Grande est notre peine d'avoir vu apparaître ces dernières années des périodiques missionnaires dont les rédacteurs montrent moins d'empressement pour les intérêts du royaume de Dieu que pour ceux de leur propre nation". *Acta Apostolicae Sedis*, XI, 1919, p. 440-455.
- (10) Parmi les nombreuses études sur ces patronages royaux, citons celle d'Angel SANTOS sur les missions du "Padroado" : *Las misiones bajo el patronato portugues*, Madrid, 1977.
- (11) Voir Charles DALLET, *Histoire de l'Eglise de Corée*, Paris, 1874, 2 vol.
- (12) E. JARRET-KERR, *The patterns of christian acceptance. Individual responses of the missionary impact. 1550-1950*, Oxford, Univ. Press, 1972.
- (13) Sur Lou Tseng-Tsiang, mort en 1949, voir E. NEUT, *J.-J. Lou. Dom Lou. Quelques ébauches d'un portrait. Quelques aspects d'un monde*, Bruxelles, 1962.
- (14) E. BRION, *Initiatives africaines dans l'évangélisation avant l'arrivée des missionnaires*, dans *L'accueil et le refus...*, p. 29-35.
- (15) Dans *Missions en Chine, au Congo et aux Philippines* (revue de Scheut), 1915, p. 109.
- (16) R. HORTON, *African conversion*, dans *Africa*, t. XLI, 1971, p. 85-108; *On the rationality of conversion, ibid.*, t. XLV, 1975, p. 373-399. Un autre point de vue a été exposé par Humphrey J. FISCHER, dans *Conversion reconsidered, ibid.*, t. XLIII, 1973, p. 27-40. Voir aussi Jean ILBOUDO et Martin BIRBA à propos du Burkina-Faso, *La religion des Moose et le christianisme*, dans *L'accueil et le refus...*, p. 48-59.
- (17) La figure de Las Casas doit évidemment être évoquée; voir à son sujet l'inventaire de ses écrits par I. PEREZ FERNANDEZ, *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolome de las Casas*, Bayamon (Puerto Rico), 1981. Mais Las Casas est loin d'être le seul défenseur des

Indiens, comme le montre l'ouvrage d'Enrique DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. 1504-1620*, Mexico, 1979. Voir aussi la collection, en cours, du *Corpus Hispanorum de pace*, dirigée par le Consejo superior de investigaciones científicas (Madrid) et publiant les textes des grands protagonistes de la défense des Indiens : Francisco de Vitoria, théoricien du droit des gens, Juan de la Peña, etc.

- (18) Voir K. SCHOETERS, *Konflikt in Kongo. E.P. Em. Van Hencxthoven, S.J. (1852-1906), stichter van de Kwangomissie en van de "kapelhoeven"*, Bruxelles, 1955. Voir aussi la thèse inédite de G. CIPARISSE, *La méthode des fermes-chapelles chez les Bampangu (1895-1911)*, Louvain, U.C.L., 1972.
- (19) G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, Louvain, 1886, t. I, p. XXXIII; Bruxelles, 7e éd., 1923 (Introduction).
- (20) Voir Régis LADOUS, *Monsieur Portal et les siens (1885-1926)*, Paris, Cerf, 1985, p. 24-25. Voir aussi Bernard SALVAING, *Le paradoxe missionnaire*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXX, 1983, p. 271-282.
- (21) Le mot "inculturation" n'a pas vingt ans d'âge. Il serait intéressant de se pencher sur la fortune récente de ce néologisme dans les milieux des missionnaires. Voir la définition donnée par le P. Pedro ARRUPE dans *Itinéraire d'un jésuite*, Paris, Cenurion, 1982, p. 76. On se référera aux articles d'Ary A. ROEST-CROLLIUS parus dans *Gregorianum : What is so new about inculturation ?* (1978, t. LIX, p. 721-738) et *Inculturation and the meaning of culture* (1980, t. LXI, p. 253-274). Voir aussi l'essai de clarification conceptuelle de Jacques SCHEUER, *L'inculturation*, dans *Lumen vitae* (1984, t. XXXIX, n° 3, p. 251-259).
- (22) Voir Françoise RAISON, *Ethnographie missionnaire et fait religieux au XIXe. Le cas de Madagascar*, dans *Revue française de sociologie*, 1978, p. 525-549.
- (23) Sur les progrès de ces idées dans les milieux missionnaires dans l'entre-deux-guerres, voir J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires...*, p. 287-290.
- (24) Citons simplement l'ouvrage du Zairois BIMWENYI-KWESHI (*Dis-*

cours théologique négro-africain. Problème des fondements, Paris, Présence africaine, 1981), ceux du Camerounais Jean-Marc ELA (*Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980; en collaboration avec René LUNEAU, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981), ou le livre du Béninois E.J. PENOUKOU (*Eglises d'Afrique, proposition pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984).

- (25) La revue *Lumen vitae* a consacré un numéro à cette question : *Pour un dialogue des religions* (t. XXXVIII, 1983, n° 3). Sur le rôle du monachisme dans le dialogue interreligieux, voir Jean LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'A.I.M.*, s.l., s.d. [1986].
- (26) H. MAURIER, *Missiologie et sciences humaines. Evangélisation et civilisation*, dans *Cultures et développement*, t. XIII, 1981, p. 3-25.
- (27) Par contre, les exemples inverses sont plus rares. A la fin du XIII^e siècle, dans le QUILTCHAQ, région connue aussi sous le nom de Khanat de la Horde d'Or (au nord de la Mer Noire et de la Mer Caspienne), les franciscains inaugurèrent un apostolat original : les missionnaires suivaient les nomades dans des couvents mobiles composés de chariots et de tentes. Mais la mission tourna court au début du XIV^e siècle. Sur ces populations, voir B. GREKOV et A. IAKOUBOVSKI, *La Horde d'Or et la Russie*, traduit du russe par F. THURET, Paris, 1961.
- (28) Voir les réflexions du P. H. MAURIER, dans *L'accueil ou le refus...*, p. 247-248.
- (29) Sur la dégradation du paganisme et la régénération par la foi dans la mentalité missionnaire jusqu'en 1940, voir J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires...*, p. 237-253 et 274-286.
- (30) Voir J. PIROTTE, *Convertir par le sommet du Ve au XIV^e siècle. Réflexions actuelles sur les ambiguïtés d'une vieille stratégie*, dans *L'accueil ou le refus...*, p. 18-28.
- (31) Sur la polémique autour d'un des partisans des "moyens pauvres", le chanoine français Léon Joly (1847-1909), voir Maurice CHEZA, *Le chanoine Joly, inspirateur du P. Lebbe ?*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XIV, 1983, p. 302-327. Paolo Manna, supérieur général des Missions étrangères de Milan (P.I.M.E.) présenta en 1929 aux autorités

romaines un rapport dans lequel il pose cette question des moyens pauvres; voir G. BUTTURINI, *La fine delle missioni in Cina nell'analisi di P.P. Manna*, Bologne, E.M.I., 1979, p. 139-144.

- (32) Dans son ouvrage, *Chine et christianisme. Action et réaction* (Paris, 1982), J. GERNET, à l'aide d'écrits du temps, reconstitue en partie la vision des convertis chinois. En transposant du niveau religieux au niveau politique, on lira avec grand intérêt l'ouvrage de N. WACHTEL, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole. 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971 (Bibliothèque des histoires). On complétera pour le Mexique par le livre de T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- (33) Le C.R.E.D.I.C. (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Lyon), poursuit partiellement cette tâche.

PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE ET ANTICLERICALISME DANS LA PRESSE LIBERALE DU XIX^e SIECLE

par

Anne MORELLI

1. LA PRESSE LIBERALE BELGE EN 1877

En dépouillant la presse libérale - ce que j'ai fait pour les vingt-deux quotidiens francophones en 1877 c'est-à-dire à la veille de la "guerre scolaire" (1) - le lecteur de la fin du XX^e siècle est frappé tout d'abord par l'insolence, la violence d'un langage aujourd'hui inusité dans le journalisme.

Quel organe de notre époque oserait désigner un de ses ennemis en l'appelant "Patachon IX" comme le faisait couramment l'*Organe de Mons* (2) en parlant de Pie IX ?

Il constate ensuite que la presse libérale belge en 1877 est extrêmement diversifiée. Elle regroupe à la fois des organes de tendance "doctrinaire", conservateurs et souvent modérés sur le plan religieux, et ceux de la tendance progressiste où se nichent aussi les radicaux parmi lesquels il y a de futurs socialistes.

C'est dire que l'éventail idéologique de cette presse - qui est majoritaire par son nombre de titres à cette époque en Belgique - est très vaste et que l'on va retrouver cette diversité notamment dans les questions religieuses.

Cette diversité se marque aussi dans le niveau des journaux. A côté de l'*Echo du Parlement* organe de la bourgeoisie conservatrice, ou de l'*Indépendance belge*, journal progressiste mais de réputation internationale, il y a à la

fin du XIXe siècle une multitude de petites feuilles locales s'inspirant plus ou moins de ces quotidiens libéraux de la capitale.

Chaque petite ville belge de l'époque a la sienne (*Echo du Luxembourg, Journal de Gand, Journal de Bruges, Union libérale de Verviers, Vérité de Tournai...*) mais au sein de cette multitude deux journaux libéraux de province méritent une place spéciale. Il s'agit de la *Flandre libérale* et de l'*Organe de Mons*.

La première supplante dès sa naissance, en 1874, toutes ses consœurs en matière d'anticléricisme. C'est un journal sérieux, de prix élevé et de très haut niveau intellectuel. Toute prise de position politique est pour lui basée sur l'intérêt ou le désavantage qu'en tirerait le catholicisme : ainsi la *Flandre libérale* est hostile au suffrage universel parce qu'elle pense qu'il avantagerait les cléricaux (3) mais appuie la candidature de Goblet d'Alviella, "car personne ne défendra avec plus de conviction et plus de talent la politique à la fois libérale, chrétienne et anticatholique que le journal s'est fixé" (4). Inspiré par le professeur Calier de l'Université de Gand, la *Flandre libérale* publie des articles érudits fourmillant de références historiques sur la religion et de détails minutieux sur le passé de l'Eglise, uniques dans la presse libérale. Elle se dit protestante et prétend respecter hautement le christianisme mais je montrerai plus loin qu'il s'agit à l'évidence d'une manœuvre tactique. La *Flandre libérale*, n'ayant pas pris parti dans le conflit doctrinaires/progressistes, ses articles anticléricaux inspirent largement les organes des deux tendances.

L'*Organe de Mons*, fondé en 1862, est un organe radical et *théoriquement républicain* (5) proche des idées socialistes. Ecrit pour des lecteurs ouvriers il se révèle d'un anticléricisme et d'une violence antireligieuse absolument rabique. Son langage gouaillieur semble être l'écho d'un anticléricisme populaire déjà profondément ancré en 1877 dans le milieu ouvrier de la Wallonie.

2. L'IMPORTANCE DE LA CONTROVERSE RELIGIEUSE

A la fin du XIXe siècle le monde catholique et le monde libéral sont en Belgique deux sociétés absolument parallèles. Les problèmes qui les séparent sont politico-religieux et les journaux des deux tendances leur accordent donc une importance exceptionnelle puisqu'ils justifient leur séparation. Il est très intéressant à ce propos de calculer le pourcentage de la surface rédactionnel-

le (6) des journaux libéraux consacré à la polémique religieuse.

Si l'*Echo du Parlement* n'y consacre que 5,5 % de sa surface rédactionnelle, l'*Indépendance* 9,6 % et l'*Opinion* d'Anvers comme l'*Union libérale*, 13 %, ce pourcentage monte à 16,5 % pour le journal populaire *Nouvelles du jour*, à 23,5 % pour la *Chronique* (un petit journal radical et satirique bruxellois) et bat tous les records dans l'*Organe de Mons*, avec 30 % de sa surface rédactionnelle occupée par la polémique religieuse.

La surface consacrée aux problèmes religieux correspond en fait à la virulence de l'anticléricalisme des journaux : les plus radicalement opposés au catholicisme sont aussi ceux qui dépensent le plus de centimètres/colonne à le dénoncer. L'importance accordée au débat politico-religieux dans la presse nous semble démesuré par rapport à la situation actuelle mais correspond bien au XIXe siècle à la place prééminente qu'occupe ce débat dans la société belge, débat qui est bien plus celui de la laïcisation de la société que celui de l'athéisme contre la religion.

3. LA PRESSE LIBERALE FACE A LA RELIGION EN GENERAL

La plupart des journaux libéraux de 1877 observent la plus grande prudence dans le domaine de la religion en général.

Pour ne pas heurter une partie de leurs lecteurs ou par conviction personnelle, la majorité d'entre eux (parmi lesquels l'*Echo du Parlement*, l'*Etoile belge*...) ne remettent pas en cause l'existence de Dieu et ne se prononcent pas sur des questions fondamentales comme la création. Ils se défendent d'être athées et professent le respect de toutes les croyances.

Dans le petit groupe qui ne s'affirme pas "religieux" deux tendances apparaissent :

- certaines feuilles libérales assurent qu'elles respectent toutes les religions mais ne se privent pas de les attaquer;
- d'autres, très rares, s'affirment ouvertement athées ou agnostiques et combattent les religions sous toutes leurs formes.

L'*Indépendance belge* se classe dans le premier groupe. Théoriquement elle respecte toutes les croyances mais repousse toutes les religions dogmatiques.

Or, "qui dit religion dit dogme. Toute confession religieuse implique une croyance, et la foi s'exerce sur des objets arrêtés, elle a ses lignes fixes, ses contours nettement tracés" (7). "Le dogme est chose commune au protestantisme et au catholicisme; il se rencontre dans toutes les religions et n'est pas plus dangereux quand il vient de Brahma, de Vichnou ou de Shiva que de la Vierge de Lourdes ou de Marie Alacoque" (8).

Mais lorsque un journal catholique (9) conclut, logiquement, que l'*Indépendance* est donc une feuille rationaliste qui ne veut plus de religion parce que toute religion est dogmatique et que le dogme est mauvais, l'*Indépendance* proteste.

Elle assure respecter tous les croyants sincères : "Mais sommes-nous pour cela obligés de partager tout à la fois les croyances du protestant, du catholique, du mahométan, du bouddhiste, et devons-nous abandonner nos propres convictions en faveur de toutes ces idées diverses, sous prétexte d'être accusés de manquer de respect à chacun de ces cultes opposés ? ... Libre à chacun de penser comme il l'entend, mais libre à chacun aussi de défendre ou de propager son opinion" (10).

Et l'*Indépendance belge* revendique pour les libre-penseurs le droit de faire de la propagande antireligieuse :

"Les catholiques, les protestants, les évangélistes prêchent, écrivent, font du prosélytisme, envoient des missionnaires au loin pour combattre ce qu'ils croient l'erreur, pour convertir les populations à leurs idées. Nous faisons pour les nôtres, ce qu'ils font pour les leurs [...]. Respecter une religion ne veut pas dire qu'on doive en partager les doctrines ou même s'abstenir de les combattre" (11).

Dans la même veine, la *Flandre libérale* prétend, elle, être à la fois chrétienne et anticatholique. Faute de pouvoir extirper le sentiment religieux du cœur des hommes, ses animateurs ont choisi de soutenir le protestantisme libéral ou même n'importe quelle dissidence (vieux-catholiques...) contre le catholicisme. Ainsi l'organe libéral soutient l'opération de conversion au protestantisme de Sart-Dames-Avelines entreprise par

"quelques membres du parti libéral persuadés que le sentiment religieux est indéradicable dans le cœur de l'homme et qu'il sera toujours vain d'entrer en lutte contre lui" (12).

Mue par cette optique voltairienne selon laquelle le commun des mortels a besoin de religion, la *Flandre libérale* joue le jeu à fond et consacre treize articles en 1877 à glorifier le protestantisme *largement ouvert à tous les libéraux qui pour une raison quelconque, sentent la nécessité d'un culte* (13).

A côté de cette tendance qui se veut officiellement respectueuse de tous

les cultes, quelques très rares organes libéraux (*L'Union libérale* de Verviers, la *Chronique*, l'*Organe de Mons...*) s'affirment libre-penseurs et déclarent combattre toutes les formes de religion.

Mettant toutes les religions et tous leurs "miracles" (14) dans le même sac, l'*Organe de Mons* se réjouit des luttes interconfessionnelles :

"Nous n'avons garde, nous libre-penseurs, d'aller épouser la cause d'une des sectes qui se disputent l'humanité. Il nous plaît trop de voir les négociants en articles religieux se déchirer à pleins chicots" (15).

Si un langage aussi franchement hostile à toutes les religions est exceptionnel, la remise en cause de l'authenticité de la Bible (16) ou de la divinité du Christ (17) n'est aussi le fait que du même quarteron d'organes libéraux les plus "durs" parmi lesquels la *Flandre libérale*. Niant la révélation et le caractère divin des Ecritures, elle démontre encore ainsi que son "protestantisme" est fort peu orthodoxe mais basé, comme elle l'avoue elle-même, sur *un point de vue tout politique, tout pratique* qui veut que, passé au protestantisme, celui qui a quitté le catholicisme n'y retournera pas la première fois qu'il aura dans sa famille un baptême, un mariage ou un enterrement.

A la suite de la *Flandre libérale*, dix journaux libéraux belges (18) se réjouissent aussi des progrès du protestantisme et défendent les droits des pasteurs protestants, en partie certainement pour les mêmes raisons tactiques de lutte contre le catholicisme, pour lancer *autel contre autel* (19).

Quelques organes libéraux comme l'*Indépendance* considèrent cependant que le protestantisme est aussi nuisible, intolérant et dogmatique que le catholicisme. C'est pourtant contre le catholicisme que la levée de boucliers de la presse libérale belge va être quasi générale.

4. LES ATTAQUES A L'ENCONTRE DE LA FOI CATHOLIQUE

Les attaques de la presse libérale s'adressent donc très généralement au catholicisme, et si celui-ci est attaqué surtout sur des aspects politiques il l'est aussi cependant sur des questions qui touchent à la foi elle-même.

Les dogmes les plus souvent remis en question dans la presse libérale sont la Trinité (et surtout le Saint-Esprit dont la *Chronique* par exemple se plaît à rappeler les "farces" qu'il a jouées à St Joseph (20)), l'Immaculée Conception

et l'Assomption de Marie, la transsubstantiation, l'infailibilité pontificale, l'existence du purgatoire et de l'enfer (*cette conception sauvage* (21)), celle du péché originel.

La *Flandre libérale* explique à ses lecteurs comment, par un phénomène de majoration, on est passé pour l'eucharistie d'une simple commémoration de la dernière cène à la croyance en la présence réelle du Christ dans l'hostie (22). Elle compare aussi l'eucharistie à un rite cannibale (23) tandis que l'*Organe de Mons* dans son style gouailleur préfère déclarer que la consommation d'hosties est *affaire de goût et d'appétit* (24).

Le même organe populaire attaque l'existence du péché originel en prenant comme point de départ de sa démonstration le fait qu'il y a parmi les étoiles des mondes :

"S'ils sont habités, le péché originel y a été commis aussi bien que sur la terre. Il faudrait supposer que Jésus-Christ est allé se faire crucifier tour à tour dans chacune des étoiles ou que les autres mondes ne sont peuplés que de damnés" (25).

Certains journaux libéraux de la fin du XIXe siècle montrent leur opposition au catholicisme en paraissant expressément les jours de fêtes religieuses. Alors que l'*Echo du Parlement* chôme toutes les fêtes catholiques y compris la Fête-Dieu (26), quatre des journaux libéraux les plus rabiques (27) paraissent sciemment le jour de Pâques ce que l'*Organe de Mons* explique ainsi : "*Eh que nous importent à nous les fêtes de l'Eglise romaine ? Nous nous en soucions, vraiment, comme le Pape d'un orémus sans accompagnement de gros sous*" (28).

Tous les sacrements sont l'objet de violentes attaques dans des journaux tels que la *Flandre libérale* et l'*Organe de Mons* mais aussi, dans une moindre mesure, par l'ensemble des journaux libéraux. Ils reprochent au baptême sa précocité, au mariage son caractère indissoluble, l'ordre leur déplaît parce qu'il est lié chez les catholiques romains au célibat. Ils s'opposent à l'extrême-onction à cause des pressions qu'elle permet d'exercer sur les mourants.

Mais c'est surtout la confession auriculaire contre laquelle la presse libérale se déchaîne en 1877. C'est cette année-là qu'a lieu à Liège la condamnation pour outrage aux mœurs de Maurice Lachâtre qui avait traduit et publié le "Manuel du confesseur" de Mgr Bouvier, évêque du Mans. Via cette publication le grand public avait découvert les questions suggérées aux confesseurs, notamment pour confondre les pénitentes dont le mari pratiquait des ma-

nœuvres contraceptives. *L'Organe de Mons* conseillait à ses lecteurs d'en faire la lecture dans des réunions privées :

"Il faut prendre connaissance de cette dissertation sur les questions à poser aux pénitentes par le confesseur, sur les investigations auxquelles celui-ci doit se livrer dans les alcôves et les tables de nuit, pour être tout à fait édifié sur les belles conversations qui s'engagent dans cette boîte immonde décorée du nom de confessionnal" (29).

Les attaques de la presse libérale sont pourtant plus nombreuses contre des pratiques religieuses catholiques "périphériques" que contre des questions de foi proprement dite.

5. LES CRITIQUES DES PRATIQUES DE L'EGLISE CATHOLIQUE

Le culte de Marie, des Saints et du Sacré-Cœur, la pratique du carême, de l'exorcisme, les reliques, les miracles, les processions sont des sujets privilégiés de la critique rationaliste.

Le jour du Vendredi-Saint paraît comme annonce payée dans *l'Indépendance* et *l'Echo du Parlement*, le menu - maigre mais absolument pantagruélique proposent trois restaurants bruxellois (30), tandis que *l'Union libérale* invite au contraire les libre-penseurs à fêter le Vendredi-Saint par un dîner *de gras double* (31).

La dévotion envers les reliques est dénoncée par de nombreux journaux libéraux qui s'attachent à montrer par quelles supercheries elles sont créées (32).

Les miracles sont soit le fruit d'imaginaires malades, soit basés sur une illusion soigneusement entretenue par un trucage. Et l'on peut trouver dans *l'Organe de Mons* ou *La Flandre libérale* les détails de la composition chimique de la "recette" pour se faire des stigmates (33).

Quant aux miracles de Lourdes, aucun journal libéral, même le plus modéré, n'y croit et *l'Indépendance* conseille une utilisation inhabituelle de l'eau de Lourdes en proposant aux paysans de tester ses vertus et d'en fumer leurs champs (34) !

Pour *l'Organe de Mons* toutes ces *singeries* et *généflexions devant les bûches enluminées* (35) sont un culte des plus cocasses mais les Saints qui ont

la "préférence" de la presse libérale sont Marie et Joseph.

La *Chronique* assure à propos de ce dernier qu'on offre à la vénération des fidèles *le bandeau que le saint portait sur les yeux et qui l'empêchait de voir les farces que le Saint-Esprit lui jouait* (36).

Les dévotions au Sacré-Cœur inspirent dans le même journal à Jean d'Ardenne (37) des recettes culinaires sur les manières d'accomoder le cœur du pécheur et celui de Jésus.

"Vous faites revenir avec une dizaine de chapelets, dans un demi litre d'eau de Lourdes et vous servez chaud [...]. Cœurs rôtis, bouillis, sautés, braisés, truffés, gratinés, en brochette, à l'huile, à la sauce, au beurre noir et autres assaisonnements variés. On y voit de quelle façon Sainte Gertrude - qui s'y connaissait - aimait le sacré-cœur" (38).

6. LES QUESTIONS POLITICO-RELIGIEUSES

Ce sont elles qui déclenchent les polémiques les plus vives et les plus abondantes dans la presse libérale.

Les questions du rôle politique du clergé, de l'ultramontanisme et du pouvoir temporel du Pape sont très largement traitées. Même un journal modéré comme l'*Echo du Parlement* fait fréquemment écho aux pressions politiques que peuvent exercer les prêtres belges via l'absolution à la pénitence ou le refus de sacrements.

Ces pressions sapaient toutes les tentatives d'extension des libéraux en région rurale, et les libéraux - par ailleurs fréquemment dénoncés en chaire de vérité - avaient demandé à la Chambre de prévoir la punition des prêtres qui influençaient le vote et exigeaient en confession la divulgation du secret.

C'est le grief principal et le moteur essentiel de l'anticléricalisme qu'on touche donc dans cette question. Les catholiques ultramontains, à la suite du *Syllabus* de Pie IX, condamnent le libéralisme et la Constitution belge, les libertés "modernes", le mariage civil et tout ce qui sépare l'Eglise de l'Etat. Dieu a des droits sur la société entière et l'Eglise est chargée de les sauvegarder et de soumettre au pouvoir religieux la société civile.

La presse libérale tente évidemment de montrer que tous les catholiques (ce qui était tout-à-fait faux) sont des ultramontains en puissance, des adversaires de la légalité constitutionnelle.

Lorsque les catholiques ultramontains soutiennent le droit du Pape au pouvoir temporel, les libéraux, eux, soutiennent le jeune Etat italien. Ils assurent que l'Italie est sur le point d'être envahie par la "fille aînée de l'Eglise" accourant au secours du Pape.

En Belgique, malgré le désaveu du gouvernement catholique, les ultramontains fomentent de l'agitation en faveur de la restauration temporelle de Pie IX et le présentent comme prisonnier dans le Latran et en proie à la misère.

Les libéraux se saisissent de cette image dans un but satirique et dénoncent les étrennes pontificales. Pour l'*Organe de Mons* c'est l'*appel aux porte-monnaies des gogos au profit du vice-Dieu catholique* (39) tandis que la *Chronique* parle des *exploits de la mendicité pontificale* (40). C'est l'*Organe de Mons* qui plaisante le plus sur la soi-disant misère du Pape. Tantôt il prétend que "Patachon IX" est occupé à dresser un caniche pour gagner son pain en faisant une tournée en Europe (41), tantôt il assure que le cercle catholique de Mons a fait envoyer un wagon de paille au St Père afin qu'il puisse renouveler sa litière (42).

Les journaux libéraux de 1877 présentent Pie IX - qui était réellement à la fin de sa vie - comme gâteux, belliqueux et tout-à-fait indigne de l'infaillibilité qu'il avait réclamée et obtenue. La *Vérité* assurait que les pansements sales provenant des plaies du Pape étaient conservés par le premier camérier, Zangolini, dans un petit sac : *Ce sac constitue un petit patrimoine, chaque brin de linge maculé étant extrêmement recherché et vendu aux fidèles argent comptant* (43).

Une question qui anime particulièrement l'opinion belge en 1877 est celle des cimetières et des enterrements civils.

La question, bien qu'elle nous apparaisse aujourd'hui comme très secondaire, est caractéristique comme étape de la laïcisation de la société.

Depuis les années 1850 existent des sociétés pour les enterrements civils soit en milieu ouvrier, soit en milieu bourgeois, mais en 1877 des funérailles non religieuses sont encore, surtout dans les campagnes, considérées par les catholiques comme une provocation.

Le clergé exige souvent que les libre-penseurs soient enterrés dans le

"trou aux chiens", l'ensemble du cimetière étant terre bénie. Les catholiques traitent de *charognes* ces renégats (44), leur imposent toutes sortes de vexations (45) et, selon la *Chronique*, en chaire de vérité, le curé de Maeseyck fait allusion à la mort d'un libre-penseur de sa localité en ces termes : *Il y a des saligauds de francs-maçons et des vauriens qui sont morts sans sacrements, et qui brûlent maintenant dans l'enfer* (46).

Le corps d'un ouvrier de Willebroeck, qui avait refusé de recevoir le prêtre, est repoussé du cimetière de sa commune, enterré dans le "trou aux chiens" de Blaesveld puis déterré par les paysans et jeté à la limite des deux communes (47). Ces exhumations sont fréquentes et la presse libérale nous livre dans ses faits-divers de nombreuses anecdotes créées par des "vicaires déterreurs" (48).

Les journaux anticléricaux assuraient que l'Eglise tenait à son monopole des enterrements pour des raisons économiques et le *Progrès de Charleroi* décrivait un sordide conflit entre le clergé d'Arquennes et celui de Nivelles qui ne voulait pas "céder" les funérailles d'un fidèle à ses confrères. La conciliation avait été finalement obtenue en divisant en deux les bénéfices de la cérémonie (49).

En réalité le fond du problème est bien plus fondamental puisqu'il s'agit de la propriété des cimetières et de leur police. Théoriquement, les droits du bourgmestre et du pouvoir civil en cette matière étaient établis, mais la tradition considérait la paroisse comme propriétaire. Le curé prétendait encore souvent être responsable de la police dans cette terre bénie, employait l'admission des défunts en "terre sainte" comme moyen de pression politique, ou bien, dans les communes catholiques, il y intervenait - via le bourgmestre - pour contrecarrer les cérémonies civiles.

Les libéraux préconisaient comme solution à ce problème, la bénédiction individuelle - et donc facultative - des fosses et encourageaient aussi la jeune société de crémation créée à Bruxelles (50).

Cette question des cimetières et des enterrements civils était certainement l'une des clés de la polarisation entre catholiques et libéraux, particulièrement dans les petites localités, l'autre point de friction le plus visible étant la question scolaire.

Alors que - pendant le mois de janvier 1877 - les vingt-deux journaux libéraux que j'ai consultés avaient consacré en moyenne quatre à cinq articles à la question des cimetières, ils en consacrent simultanément dix à douze à la question de l'enseignement et l'on en trouve jusqu'à vingt-neuf par mois dans l'*Organe de Mons*. C'est dire qu'à la veille de la reprise du pouvoir par les libéraux (et de leur fameuse loi Van Humbeeck instaurant dans toutes les communes de Belgique une école laïque avec cours de morale obligatoire et de religion facultatif) ce problème cristallise l'intérêt des libéraux.

L'enjeu de cette lutte leur apparaît essentiel : *Plus d'écoles catholiques ? Mais c'est leur mort, leur anéantissement au bout de quelques générations* (51). Pour supprimer le catholicisme il suffit donc de vider les écoles catholiques mais celles-ci ont des atouts puissants. Selon la presse libérale, les prêtres les remplissent en faisant pression sur les parents via le refus de sacrements (52), en dénonçant en chaire de vérité les parents d'élèves de la "Geuzenschool" (53) ou en leur supprimant toute aide caritative (54). Le choix d'école apparaît à la fin du XIXe siècle, bien plus encore qu'aujourd'hui comme un choix éminemment politique et il n'est pas rare de voir les élèves des deux écoles adverses en venir aux mains.

Malgré ce clivage, un certain nombre de libéraux continuent à envoyer leurs enfants - surtout leurs filles - dans les écoles religieuses. La presse libérale va donc s'attacher à leur montrer que l'enseignement catholique forme seulement des ignorants (puisqu'on y méprise la Science au profit de l'éducation religieuse (55)) et des fanatiques antinationaux (56), rôlés uniquement à se pencher sur des problèmes où l'absurde le dispute au ridicule (57). Selon ces journaux les enfants confiés aux institutions religieuses risquent - victimes de l'avarice des congrégations - d'en revenir faméliques (58) ou poitrinaires. Lorsque l'école de Mons brûle, peu après être passée des mains des religieuses à celles des institutrices laïques, les catholiques y voient la vengeance divine (59) mais les libéraux assurent que l'école a brûlé parce qu'on y faisait pour la première fois du feu ! (60).

A en croire la presse libérale, les élèves de l'enseignement catholique s'enivrent (61) et sont menacés à tout moment par les appétits charnels de leurs professeurs énervés par le célibat.

Les jeunes filles, particulièrement, peuvent être dévergondées par des directeurs de conscience peu scrupuleux et libres d'user sur elles de leur influence... La presse libérale est très soucieuse de contenir l'influence de

l'Eglise sur l'enseignement féminin car elle considère les femmes comme des agents cléricaux au sein des familles. Elle encourage donc les premières écoles laïques pour filles, tant pour leur donner une éducation plus sérieuse que "la dentelle et le chapelet" que pour se créer de nouvelles alliées politiques :

"Il s'agit d'arracher la femme à la domination cléricale, de lui donner une instruction et une éducation qui en fassent la digne et intelligente compagne de l'homme et non plus l'agent actif et inconscient du prêtre au sein du foyer" (62).

A la veille de la guerre scolaire les libéraux sont extrêmement préoccupés d'affirmer la prééminence civile dans le domaine de l'enseignement et, pour en extirper au maximum les religieux, ils ne vont pas hésiter à lancer contre leurs concurrents des campagnes de médisances d'une violence inouïe.

7. LES DEBORDEMENTS DE LA PROPAGANDE ANTICLERICALE

Les libéraux annoncent en 1877 que, s'ils reviennent au pouvoir, ils supprimeront les écoles catholiques où *l'on crétinise l'enfance et la jeunesse* (63).

Mais en attendant ils comptent les vider en leur créant une mauvaise réputation. Cette attitude s'inscrit dans une tactique plus générale de déconsidération du parti catholique en présentant ses membres comme immoraux.

Les catholiques les plus stigmatisés sont évidemment les prêtres et les religieuses qui devaient en être les modèles. La presse libérale les présente comme des violents, brutalisant notamment les enfants qui leur sont confiés (64) mais surtout comme des êtres lubriques.

La rubrique des *hommes à soutanes folâtres* (65) bat tous les records de centimètres/colonnes dans la presse libérale de 1877. Cependant le clivage entre la grande presse et la presse populaire est très net à propos de ce sujet ô combien scabreux. Alors que les grands journaux bruxellois ne s'attardent guère sur les détails des attentats aux mœurs perpétrés par des prêtres, les journaux populaires ressassent continuellement les mêmes scandales en y ajoutant chaque jour force détails scabreux.

En janvier 1877 la *Chronique* et le *Journal de Gand* consacrent à ce sujet trente-cinq articles chacun, le *Journal belge* quarante-neuf et l'*Organe de Mons* cinquante-deux !

Il s'agit de véritables feuilletons, parfois illustrés, publiés en première page sous des titres accrocheurs (66) pour la plus grande joie des amateurs d'anecdotes piquantes.

On y lit l'annonce du procès intenté par la fille du cardinal Antonelli à ses cousins ou les aventures de prêtres (par exemple le curé de Viroflay) avec des pénitentes ingénues, aventures qui ne doivent pas manquer de mettre en garde les pères et maris contre les dangers du confessionnal !

On y voit des prêtres fréquenter *un temple élevé aux Vénus faciles* (67) mais surtout abuser d'enfants, filles et garçons.

L'*Organe de Mons* donne sur tous ces scandales, longuement ressassés, *les détails minutieux que le public est en droit d'attendre* (68).

L'insistance mise sur ces affaires scabreuses dévoile les intentions de la presse libérale : il faut montrer que dans les écoles catholiques les *actes de petit frérisme* (69) sont devenus si fréquents qu'ils sont des banalités et qu'un de leurs auteurs a même reçu, du ministre catholique de Lantsheere, une *indemnité pour service extraordinaire* (70).

Ainsi les journaux libéraux démontrent que les *expériences de physique amusante* (71) auxquelles se livrent les *satyres tonsurés* (72) mettent en danger les enfants et qu'il faut les soustraire à ces passions lubriques.

Le *Journal belge* assure que les femmes

"assez folles pour confier comme l'a fait la mère de la petite victime du Gros-Caillou, leurs filles à des hommes énervés par la claustration et le célibat, sont dans une certaine mesure complices des misérables prêtres qui abusent de cette confiance stupide" (73),

et le *Journal belge* demande la punition de ces parents, coupables de *viol par imprudence* (74).

La presse libérale dévoilait donc tous ces scandales de collège dans le but évident de rendre les parents méfiants face à des éducateurs religieux et de même le cliché du prêtre séducteur devait contribuer à éloigner les femmes des ecclésiastiques qui avaient la réputation d'exercer sur elles une vive influence politique et sociale.

8. CONCLUSION

Comme on l'a vu, la propagande antireligieuse et anticléricale contenue dans la presse libérale en 1877, s'inscrit dans le cadre de la bipolarisation de la Belgique en deux sociétés inconciliables, où les médiateurs (catholiques-libéraux ou libéraux pratiquants) sont vigoureusement critiqués de part et d'autre.

Cette propagande s'inscrit dans les campagnes libérales pour la laïcisation de la société, laïcisation à laquelle une bonne part des catholiques belges s'opposent.

Les attaques politico-religieuses sont donc les plus nombreuses et l'ensemble de la presse libérale est bien plus anticléricale qu'antireligieuse. A l'exemple des électeurs libéraux, leurs journaux sont plus souvent réservés qu'hostiles sur les questions religieuses et dogmatiques. En effet de nombreux lecteurs de la presse libérale ne sont pas des libre-penseurs - comme en témoignent les nombreuses annonces d'enterrements religieux et les réclames pour des vêtements ou cadeaux de première communion - mais des partisans de la laïcisation de la société qui mettent leurs filles à l'école religieuse et pratiquent occasionnellement la religion catholique.

Parallèlement à cette tendance anticléricale mais non antireligieuse il existe cependant une minorité de journaux libéraux de tendance rationaliste. Parmi ces journaux qui combattent violemment le catholicisme dans sa foi et ses dogmes il en est de savants (comme la *Flandre libérale*) et de populaires (comme l'*Organe de Mons*).

La *Flandre libérale* diffuse les "récentes" critiques de l'exégèse sur les origines du christianisme. Elle refuse toute valeur historique aux Evangiles (75) ou au Pentateuque (76). Elle affirme avec Goblet d'Alviella (77) que le christianisme a puisé aux sources du bouddhisme. La *Flandre* exhume aussi des pages peu glorieuses de l'histoire de l'Eglise (l'Inquisition, les Papes) (78) et dénonce les manœuvres pour inventer les Saints qu'elle compare avec l'Olympe païen (79). Elle est l'émanation de la bourgeoisie proche de la Franc-maçonnerie qui s'est radicalisée au point de vue religieux dans la deuxième moitié du XIXe siècle.

A côté de ce rationalisme érudit, celui de l'*Organe de Mons* est bien terre à terre. Exerçant dans un milieu ouvrier, il vulgarise les thèses de la *Flandre* mais critique surtout les richesses des couvents, le comportement et l'emprise du clergé qu'il considère comme un ennemi social.

L'*Organe de Mons* témoigne donc des prémisses d'un rationalisme populaire souvent négligé par les historiens, mais aussi du divorce précoce entre la classe ouvrière et la religion qu'on verra bientôt surgir avec la naissance du socialisme. Sa propagande annonce dès 1877 des thèmes qui seront bientôt fort diffusés dans la Wallonie ouvrière, où l'on fera ses Pâques "au Peup" et son grand nettoyage à l'occasion du 1er mai...

NOTES

- (1) *Chronique, Echo de Bruxelles, Echo du Parlement**, *Etoile belge, Flandre libérale**, *Gazette, Gazette de Mons, Indépendance**, *Journal belge, Journal de Bruges, Journal de Charleroi, Journal de Gand, Journal de Liège, Meuse, Nouvelles du jour, Opinion d'Anvers, Opinion libérale de Namur, Organe de Mons **, *Précurseur, Progrès de Charleroi, Union libérale**, *Vérité **. Lors de cette recherche, entamée pour mon mémoire de licence en histoire (U.L.B. 1969), j'ai dépouillé systématiquement le mois de janvier 1877 mais pour les six journaux marqués d'une astérisque l'ensemble de l'année 1877. Ces six journaux ont été choisis comme échantillons à la fois des différentes régions, des différents "publics" et des différents comportements adoptés face aux problèmes religieux. En Flandre les quotidiens libéraux étaient, à trois exceptions près, tous rédigés en français.
- (2) Voir par exemple 17 avril 1877.
- (3) *Flandre libérale*, 21 décembre 1877.
- (4) *Flandre libérale*, 21 avril 1877.
- (5) *Organe de Mons*, 23 avril 1877. Le journal est anti-militariste, soutient la cause des grévistes du Borinage, réclame l'instruction gratuite, laïque et obligatoire et défend la Commune de Paris.
- (6) C'est-à-dire la surface imprimée en cm/colonne de laquelle on soustrait les feuillets, le titre du journal, la publicité et les rubriques de servitude (nécrologie, prévisions du temps...).
- (7) *Indépendance*, 16 août 1877.
- (8) *Indépendance*, 18 août 1877.
- (9) *Le Journal de Bruxelles*.
- (10) *Indépendance*, 20 août 1877.
- (11) Idem. Thème repris également le 22 août 1877.

- (12) *Flandre libérale*, 1er janvier 1877. L'opération était soutenue par GOBLET D'ALVIELLA.
- (13) *Flandre libérale*, 17 juillet 1877.
- (14) *Organe de Mons*, 23 janvier 1877.
- (15) *Organe de Mons*, 3 octobre 1877.
- (16) *Flandre libérale*, 13 février 1877 et 15 avril 1877; *Journal de Gand*, 13 janvier 1877; *Opinion libérale* d'Anvers, 16 février 1877; *Organe de Mons*, 14 décembre 1877 et 15 décembre 1877, 13 février 1877, 3/4 janvier 1877.
- (17) *Flandre libérale*, 13 décembre 1877; *Organe de Mons*, 18 juin 1877, 17 février 1877, 17 décembre 1877
- (18) *Le Précurseur* d'Anvers, *Le Journal de Gand*, *l'Organe de Mons*, *l'Union libérale* de Verviers, *le Journal de Bruges*, *le Journal de Liège*, *l'Opinion* d'Anvers, *le Progrès* de Charleroi, *l'Echo du Parlement*, et *l'Etoile belge*.
- (19) *Flandre libérale*, 17 juillet 1877 éditorial de Z.
- (20) *Chronique*, 28 janvier 1877.
- (21) *Flandre libérale*, 14 mars 1877.
- (22) *Flandre libérale*, 28 décembre 1877.
- (23) *Flandre libérale*, 4 décembre 1877.
- (24) *Organe de Mons*, 14 janvier 1877.
- (25) *Organe de Mons*, 26 avril 1877.
- (26) Liée à l'adoration du Saint-Sacrement, c'était au XIXe siècle une fête légale.
- (27) *Flandre libérale*, *Progrès de Charleroi*, *Organe de Mons* et *Journal de Charleroi*.

- (28) *Organe de Mons*, 7 avril 1877.
- (29) *Organe de Mons*, 22 août 1877.
- (30) 29 et 30 mars 1877. Non moins de 23 (vingt-trois) plats successifs sont proposés par la maison CAYRON.
- (31) *Union libérale*, 7 avril 1877.
- (32) Voir par exemple *Gazette*, 28 janvier 1877; *Vérité*, 14/15 mai 1877 (article repris à l'*Opinion*); *Organe de Mons*, 19 décembre 1877 (article repris au *Journal de Gand*); *Flandre libérale*, 18 février 1877.
- (33) *Flandre libérale*, 14 décembre 1877; *Organe de Mons* 16 décembre 1877.
- (34) *Indépendance*, 20 février 1877.
- (35) *Organe de Mons*, 17 novembre 1877.
- (36) *Chronique*, 28 janvier 1877.
- (37) Qui sera rédacteur en chef de la *Chronique* à partir de 1895.
- (38) *Chronique*, 20 janvier 1877.
- (39) *Organe de Mons*, 10 janvier 1877.
- (40) *Chronique*, 1er janvier 1877. Article de Marcel, pseudonyme d'Auguste Pantens
- (41) *Organe de Mons*, 22 juin 1877.
- (42) *Organe de Mons*, 28 avril 1877.
- (43) *Vérité*, 13 décembre 1877.
- (44) Cité par l'*Organe de Mons*, 29 juillet 1877.
- (45) Itinéraires discrets, heure très matinale, limitation du nombre de

participants, interdiction de discours (par ex. à Saint-Amand pour les funérailles civiles du sculpteur Devigne) et même ... excréments déposés sur la tombe de ceux qui sont enterrés dans le coin des réprouvés (voir par ex. *Vérité* 6 mars 1877).

(46) *Chronique*, 11 janvier 1877.

(47) *Union libérale*, 17 novembre 1877 et 22 novembre 1877.

(48) *Union libérale*, 2 janvier 1877 et 8 janvier 1877, 1er février 1877; *Flandre libérale*, 14 janvier 1877; *Echo du Parlement*, 5 janvier 1877; *Indépendance*, 15 janvier 1877; *Précurseur*, 11 janvier 1877; *Journal de Liège*, 14 janvier 1877; *Organe de Mons*, 10 février 1877; *Gazette*, 8 janvier 1877.

(49) 29 janvier 1877, article repris au *Courrier de Nivelles*.

(50) *Journal de Liège*, 1er janvier 1877; *Journal de Charleroi*, 12 janvier 1877; *Union libérale*, 4 janvier 1877; *Gazette*, 5 janvier 1877; *Union libérale*, 4 décembre 1877; *Journal belge*, 27 janvier 1877.

(51) *Organe de Mons*, 23 octobre 1877.

(52) *Vérité*, 24 mai 1877; *Précurseur*, 15 janvier 1877.

(53) *Vérité*, 26/27 mars 1877

(54) *Flandre libérale*, 1er mai 1877.
Organe de Mons, 12 janvier 1877.

(55) *Union libérale*, 8/9 octobre 1877; *Flandre libérale*, 6 septembre 1877; *Echo de Bruxelles*, 1er janvier 1877; *Indépendance*, 9 mars 1877.

(56) *Flandre libérale*, 16 avril 1877 et 20 février 1877.

(57) *Journal de Liège*, 30 janvier 1877 et *Journal de Charleroi*, 10 janvier 1877 à propos des questions posées dans les concours des collègues jésuites.

- (58) *Union libérale*, 2 juillet 1877 à propos de religieuses des environs de Verviers qui, comme punition, privaient régulièrement de dîner les pensionnaires.
- (59) Dialogue en wallon publié par l'*Organe de Mons*, 22 novembre 1877.
- (60) *Organe de Mons*, 23 novembre 1877.
- (61) *Vérité*, 4/5 juin 1877.
- (62) *Organe de Mons*, 31 mars 1877.
- (63) *Flandre libérale*, 18 février 1877.
- (64) *Union libérale*, 12 juillet 1877 et 22 août 1877; *Vérité*, 5 et 6 février 1877; *Union libérale*, 8 juin 1877 (article repris à la *Gazette de Mons*); *Vérité*, 8 mars 1877; *Organe de Mons*, 4 février 1877; *Union libérale*, 8 juin 1877 et 21 novembre 1877.
- (65) Le terme est employé par le *Journal belge*, 4 janvier 1877.
- (66) Dans la *Chronique*, la rubrique "Acta sanctorum". Dans l'*Organe de Mons*, "Laissez aller à eux les petits enfants" (20-1-1877), "Troublé dans l'exercice de son Saint Ministère" (23-1-1877). Dans le *Journal belge*, "Toujours les satyres" (4-1-1877).
- (67) *Organe de Mons*, 28 septembre 1877.
- (68) *Organe de Mons*, 10 janvier 1877.
- (69) *Progrès de Charleroi*, 19 janvier 1877.
- (70) Ce qui provoqua une interpellation à la Chambre. Cf. *Etoile belge*, 20/21 janvier 1877.
- (71) *Journal belge*, 4 janvier 1877.
- (72) *Organe de Mons*, 30 janvier 1877.

(73) *Journal belge*, 4 janvier 1877.

(74) *Idem.*

(75) *Flandre libérale*, 13 décembre 1877; 28 mars 1877; 30 mars 1877 et 31 mars 1877.

(76) *Flandre libérale*, 13 février 1877 et 15 avril 1877.

(77) *Flandre libérale*, 28 août 1877.

(78) *Flandre libérale*, 24 janvier 1877; 2 février 1877; 8 février 1877; 13 février 1877; 14/15 février 1877; 16 février 1877; 17 février 1877; 6 avril 1877.

(79) *Flandre libérale*, 24 avril 1877 et 12 septembre 1877.

CHRISTIANISME POST-MISSIONNAIRE, UN CHRISTIANISME SANS MISSIONS ?

par

Jacques GADILLE

Lorsque l'on fait état du déclin de l'esprit apostolique et de l'élan missionnaire qui avaient caractérisé les Eglises occidentales du siècle dernier, il est facile d'invoquer la diminution des convictions religieuses, de la pratique qui les manifeste, du nombre des vocations qui en résulte. "La flamme s'est éteinte" écrivait le Doyen Le Bras dans *L'Eglise et le village*, en parlant de la chute du produit du "sou" de la Propagation de la Foi (1). Mais l'histoire nous a habitué à voir dans les phénomènes religieux une telle note de persistance, d'évolution lente, que nous ne pouvons nous satisfaire d'une explication aussi immédiate. L'idée de mission met en jeu non seulement des forces spirituelles, mais tout un ensemble de structures politiques et ecclésiastiques, - en sorte qu'un changement à ce niveau entraîne une mise en question de l'idée elle-même, - obligeant au moins à la revêtir de nouvelles formes.

Dès 1955, à la fin du pontificat de Pie XII et donc avant le Concile Vatican II, un théologien français qui n'est pourtant pas connu pour défendre des thèses spécialement progressistes, le père Jean Daniélou demandait, sous le titre "Crise de civilisation" : *L'occident chrétien a-t-il encore un devoir missionnaire ?* Il reconnaissait qu'on était parvenu à la fin d'une époque de trois siècles, où la mise en place des Eglises locales avait coïncidé avec l'expansion coloniale de l'Occident. Cette coïncidence avait développé parmi les peuples mis sous tutelle occidentale un complexe d'infériorité religieuse, et, ce qui était plus grave, leur avait fait ressentir le christianisme comme un corps étranger :

"Jusqu'à présent, seule, la civilisation occidentale a été christianisée, et c'est pour cela que, en fait, le christianisme coïncide avec l'Occident... L'œuvre missionnaire actuelle doit promouvoir une chrétienté de structure indienne, chinoise, africaine..."

Exigence de droit autant que de fait, -

"... puisque l'Evangile transcende toutes les races, doit s'exprimer dans toutes les langues et rassembler toutes les richesses des nations, pour les offrir à la Trinité divine..."

"Opération délicate et longue, de grande patience", ajoutait-il... Il est nécessaire, concluait-il, de prendre conscience que l'on entre dans une nouvelle ère de la mission, - mission de service par le clergé européen des hiérarchies autochtones chargées d'intégrer (nous dirions aujourd'hui "inculturer") le christianisme dans leur patrimoine national. Dans le contexte d'une décolonisation en marche, facteur politique contemporain majeur, Jean Daniélou dégageait clairement la dimension institutionnelle, ecclésiologique et finalement la dimension culturelle de ce qui, à ses yeux, constituait la fin d'une époque, un vrai renversement de perspectives (*a svolgimento*) (2).

De cette mutation du modèle missionnaire, l'analyse historique permet de mieux mesurer le mécanisme : le choc brutal, rapide de la décolonisation est venu, en fait, accélérer une évolution à plus long terme et qui se prolonge jusqu'à nous. Celle-ci comporte ces aspects institutionnels et culturels, que le P. Daniélou a bien dégagés, mais aussi une dimension mystique qui est sans doute première, car elle précède et sous-tend les deux autres. Rappelons les composantes de chacun de ces trois éléments, avant de nous demander quelles références théologiques et historiques ils se donnent.

*
* *

1. Juridiquement parlant, nous constatons un effort vigoureux et persévérant des papes, depuis la première guerre mondiale, pour dessaisir les membres des congrégations missionnaires appuyés par les gouvernements dont ils étaient les ressortissants, de leur juridiction sur les territoires de missions; ceux-ci ressortissent désormais, de plus en plus, à l'autorité de visiteurs, de délégués apostoliques et bientôt de nonces, tandis que le droit commun ecclésiastique sera systématiquement étendu, d'abord prudemment dans les pays asiatiques d'ancienne civilisation, puis, de façon plus précipitée, aux territoires anciennement coloniaux, à Madagascar et en Afrique. On se souvient de l'éclat que Pie XI voulut donner au sacre des six premiers évêques chinois en octobre 1926, deux ans et demi après la tenue à Shanghai du premier concile chinois. Cet accent mis sur la formation, la capacité des clergés indigènes relève de la plus longue tradition de la Propagande depuis son premier

fondateur, Ingoli au XVII^e siècle, jusqu'à celui qu'on appela son second fondateur, le cardinal van Rossum, trois siècles après. Mais les risques de compromission politique de la religion avec l'Occident colonial face à la montée des nationalismes d'Outre-Mer devinrent tels, que cette tâche fut prioritaire et mobilisa toute l'énergie des responsables ecclésiastiques contre de puissantes forces d'inertie, tant à l'intérieur de l'Eglise qu'à l'extérieur, dans ses rapports avec les gouvernements (3). L'article du P. Daniélou coïncide avec l'élaboration d'un véritable manifeste de la part de quelques jeunes membres du clergé africain, *Des prêtres noirs s'interrogent* (4). Lors du Concile, les évêques non européens allèrent jusqu'à remettre en cause l'important dicastère de la Propagande, dans son rôle de direction des missions. Le schéma projeté par lui fut, en novembre 1964, renvoyé avec fracas en commission et soumis à une refonte complète : la rédaction finale du décret *Ad Gentes* se révèle assez "hybride" : - tenant par son chapitre III sur "Les Eglises particulières" des vues nouvelles sur le rôle dirigeant de celles-ci dans la mission, et par ses chapitres IV et V sur "Les missionnaires" et "l'organisation de l'activité missionnaire", de l'ancienne conception sur le maintien des grands instituts missionnaires. Il reste que, dans l'ordre même de succession de ces chapitres comme dans l'accent qui est mis sur la nécessité de coopération œcuménique et dans toute la première partie "Principes doctrinaux", ce texte est largement ouvert aux influences nouvelles.

Le 24 février 1969 (5), l'ancien *jus commissionis* fut purement et simplement aboli, ce qui signifiait qu'on était passé, pour reprendre l'expression de missiologues contemporains, "d'une conception territoriale à une conception ecclésiale de la mission" (6). Plus encore, cette décision est le fruit d'une vision de l'Eglise et de sa mission, de plus en plus large et décentralisée; il est remarquable qu'un pontife aussi autoritaire que Pie XI ait véritablement mis en demeure chaque évêque de partager avec lui la responsabilité de l'extension universelle de l'Eglise, qu'il ait invité les congrégations non missionnaires, hommes et femmes, spécialement les contemplatifs à prendre part à celle-ci en fondant hors d'Europe ou d'Amérique du Nord - premier pas d'un mouvement missionnaire monastique qui prendra une extraordinaire dimension à la veille du Concile. Pie XII accentuera encore cette ligne en rendant effective après la guerre la majorité non italienne du Sacré Collège, et en substituant à la vision d'une mission centralisée, développant par extension géographique un modèle unique, celle d'un "échange organique" de services entre Eglises placées à parité (7). La demande d'un détachement à temps de prêtres diocésains, dits *Fidei Donum* au service des jeunes Eglises devait en être l'application concrète (enc. du 21 avril 1957). Quant à Paul VI,

il précisa encore cette nouvelle géographie ecclésiastique, en présentant l'Eglise romaine au centre de trois autres sphères, - celle des "Fidèles séparés", celle des adeptes des religions non chrétiennes, enfin cette "cité séculière" avec toutes ses aspirations et ses angoisses : l'influence romaine au sein de "cette Eglise universelle" se définissait en termes de dialogue, dans un mutuel respect de chacun, pour le salut de l'homme. Et il inaugura aussitôt ces "voyages apostoliques" au dehors de la cité vaticane, dont on sait quelle place ils ont prise depuis, dans la stratégie pontificale (8).

En dépit de cet élargissement, l'esprit de contestation qui régna à la fin des années 60 opéra de nouvelles remises en cause de la pratique missionnaire. Son expression la plus violente fut l'article que publia, dans le cahier 56 de *Spiritus* consacré aux "voix venues des Eglises du Tiers-Monde", le Jésuite camerounais Eboussi Boulaga, sous le titre provocant *La démission* : confondant mission et colonisation, il dénonçait la première comme "infantilisante et corruptrice des bonnes intentions", car elle entretenait les Eglises autochtones dans "la peur de leur vide et du risque de leur liberté". La conclusion était nette :

"Que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité !
Que l'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique !" (9)

En cette même année 1974, la Conférence des Eglises pour toute l'Afrique (CETA) fédérant les autres Eglises chrétiennes, réunie à Lusaka réclamait "un moratoire", c'est à dire l'interruption de l'aide étrangère pour laisser aux Eglises d'Afrique le temps de s'affirmer elles-mêmes en toute autonomie.

Les protestants avaient en effet connu une évolution tout à fait parallèle: un an avant l'ouverture de Vatican II, le Conseil œcuménique des Eglises, dans son Assemblée de New-Delhi, fusionnait avec le Conseil International des Missions et Roger Mehl tirait, un peu plus tard, la philosophie de ce fait :

"Désormais, la relation missionnaire classique est englobée dans une relation d'entraide ecclésiastique. La mission reste la préoccupation majeure de toutes les Eglises, mais elle ne s'exerce plus à sens unique, de l'Occident vers l'Orient et le Sud. La dualité Eglise-mission qui a longtemps caractérisé la pensée protestante tend à s'effacer. La mission n'est plus une œuvre latérale de certaines Eglises, elle exprime la responsabilité fondamentale de chaque Eglise. Bien plus, au niveau de l'ecclésiologie protestante, elle exprime l'essence même de l'Eglise. Une page est tournée, un nouveau chapitre de l'histoire de l'Eglise s'ouvre..."(10)

Observons que, de toutes parts, c'est à une spécialisation des tâches

missionnaires que l'on entend tourner le dos : la mission est comme redécouverte, recentrée, présentée comme la tâche par excellence de toutes les communautés chrétiennes sans exception.

2. Du côté catholique, le Synode sur "l'évangélisation dans le monde moderne" qui se réunit à Rome à l'automne 1974 fit la nécessaire mise au point: chargé du rapport des Eglises d'Afrique, Mgr Sangu, évêque en Tanzanie, confirma que la décision de 1969 mettait un terme à une époque de l'évangélisation et "changeait du tout au tout" les relations entre les Eglises, la Propagande et les Instituts missionnaires, puisque, désormais, la charge de l'Évangile appartenait aux Africains. Mais, répondant à Eboussi Boulaga, il affirmait : "Les missionnaires étrangers sont toujours souhaités et seront toujours les bienvenus, mais ce sera surtout à titre d'auxiliaires et de soutiens du clergé local..." L'acte final réitérait pour sa part le maintien des relations entre "anciennes et jeunes Eglises", dans le respect de l'aspiration des secondes à plus d'autonomie et de responsabilité.

En outre, les évêques d'Afrique et de Madagascar avaient appelé de leurs vœux une théologie fondée sur des valeurs locales de philosophie et de culture, qui dépasserait la théologie de "l'adaptation", - compromis bâtard entre ces dernières et le thomisme à base de philosophie aristotélicienne (11).

Cette reconnaissance des valeurs culturelles locales, créatrices de nouvelles formes d'expression de la Parole divine résultait d'une réflexion théologique dont l'une des dernières productions au plan africain était la thèse de l'abbé Tshibangu, qui deviendra recteur de l'Université catholique de Kinshasa. Il y défendait une interprétation ouverte du thomisme, demandant qu'une démarche analogue d'incorporation des valeurs philosophiques africaines soit entreprise. Le père Chenu qui avait préfacé l'ouvrage disait combien une telle perspective serait source d'enrichissement pour une théologie vraiment "catholique". N'était-il pas lui-même représentatif de cette génération de théologiens de l'Entre-deux-guerres, des travaux des PP. Mersch, Congar et de Lubac qui ont renouvelé la théologie de l'Eglise à partir des Pères de la vision pneumatologique de Moehler et de la théologie du Corps mystique ? (12)

Pie XII se fondera sur eux pour formuler, au début de son pontificat (13), une théologie du bien commun international : la communauté des hommes repose sur leur égalité de droit naturel, mais elle est d'autre part ordonnée à un commun destin, celui du salut surnaturel. Il en déduisait la possibilité d'harmoniser le besoin d'unité et le respect de toutes les diversités : reconnaissance des Eglises locales et de la valeur de leur identité culturelle

propre, compatible avec l'accent mis sur leur unité organique tissée par leurs échanges multipliés sur la base de la réciprocité, par une application directe, en quelque sorte, de la théologie du Corps mystique. Il en tirait aussi des conséquences missionnaires directes : la promotion des hiérarchies autochtones et la conclusion que son prédécesseur venait d'apporter à l'interminable querelle des rites chinois : conclusion bien tardive, il est vrai, de ce qui avait constitué un blocage majeur de l'évangélisation de l'Extrême-Orient. (14)

Une même valorisation des cultures locales au sein de l'évangélisation s'est alors produite dans la pensée protestante : qu'il suffise de rappeler ici les travaux de Raoul Allier, ses débats avec Lévi-Bruhl sur la mentalité primitive, les recherches calédoniennes de Maurice Leenhardt et les deux séries, avant et après guerre, de sa grande revue au titre significatif, *Le monde non chrétien...* (15)

Cependant, ce qui est également notoire dans la pensée protestante, c'est une forte réaction contre les courants libéraux dominants dans les puissantes sociétés missionnaires, aux USA notamment, et qui tendaient à faire d'elles les auxiliaires d'un *welfare* matériel, d'idéaux de démocratie et de progrès. Or, dès après-guerre, dans les années 20, aux USA mêmes, cette réaction s'était manifestée contre ces thèses, au profit d'une théologie de la rupture et de la conversion à la Parole de Dieu. Dans une conférence prononcée à Berlin en avril 1932, et aussitôt reproduite dans sa revue par M. Leenhardt, Karl Barth soulignait que la mission était l'œuvre de Dieu, qu'elle était toujours à reprendre, même dans les pays soi-disant "chrétiens". "En ce sens, toute activité de l'Eglise est mission, même sans porter cette dénomination expresse", précisait-il. Son but est d'approcher "cette solidarité du monde, de la création, du peuple qui appartiennent à l'Eglise, avec le monde tout entier, avec la création, avec tous les peuples". Des trois modèles missionnaires, *le modèle piétiste* attaché à la conversion psychologique *le modèle civilisateur*, qui tendait à inculquer aux peuples une morale sociale dont le missionnaire vantait la supériorité, enfin *ce modèle primitif-social* aidant à réaliser le rapport de filiation à Dieu que tout homme possède en lui, du seul fait des valeurs naturelles qu'il porte en lui, - c'est ce dernier, incarné par les travaux de Gutmann et de Keysser, missionnaires respectivement au Tanganyka et en Nouvelle-Guinée, qui emporte sa préférence. Il souligne la modestie nécessaire au missionnaire, qui ne doit pas se fier à ses techniques, "mais se comporter en serviteur d'une grâce qui agit par lui, mais au-dessus de lui" : "Toute légitimation purement humaine de la mission est contestable jusque dans ses plus profondes racines, voilà ce qu'il importe de reconnaître avant tout..."

conclut-il. On ne peut, en effet, au début de ces années 30, imaginer contestation plus radicale des ces moyens humains mis si largement à la disposition des missions protestantes, au nom d'une civilisation soi-disant chrétienne, mais qui "entraîne toujours la malédiction avec elle", écrit-il : cette contestation "du désordre établi" rejoint celle dont elle était l'objet de la part d'un J-II. Oldham et, chez nous, d'un Emmanuel Mounier. (16)

3. Nous touchons ici à ce radicalisme mystique qui est la troisième composante essentielle de cette mutation du modèle missionnaire : elle s'est alimentée principalement, on le sait, à ces fortes valeurs de foi de l'Islam découvertes par Charles de Foucauld et à la mise au point par lui, dans ce milieu réputé fermé à toute transmission du message chrétien, d'un témoignage silencieux de fraternité et de prière. Une telle présence missionnaire n'était pas, à vrai dire, "silencieuse", mais entretenait un dialogue permanent avec le plus pauvre et le plus lettré, à partir d'une connaissance approfondie de la langue et de la culture targuis. On sait la fécondité d'un tel héritage apostolique, repris par les disciples du père Voillaume, les Petits Frères de Jésus et deux congrégations féminines, par le père Peyriguière dans le Moyen-Atlas marocain, enfin transmis à toute l'école française d'islamologie par Louis Massignon. Pour donner tout son prix à la commune souche abrahamique entre Musulmans et Chrétiens, ceux-ci devaient s'inspirer de "la sainteté substituée", de la *Badaliya* incarnée par le mystique irakien Al Hallaj dans son martyre; ils devaient agir en toute délicatesse de comportement :

"Le vrai chrétien est celui qui reconnaît que les non chrétiens en général ont des droits sur lui".

Or, autant admettait-il la supériorité de la religion du Dieu incarné, autant considérait-il comme une usurpation et une contradiction que le théologien chrétien se revêtît de cette supériorité devant les Musulmans

"Puisque le Christ, seigneur et roi s'est dépouillé de toute sa splendeur en s'incarnant. Le chrétien doit, dans la délicatesse de sa charité discerner tout ce qui vient de Dieu Or, la foi du Musulman sincère vient de Dieu puisqu'elle s'appuie sur une authentique bénédiction divine..." (17)

Ainsi dans la préface qu'il écrivit en 1962, quelques mois avant sa mort, pour la seconde édition de sa thèse, trouve-t-on cette rude condamnation des "théories missiologiques du prosélytisme en expansion... l'inanité de tout apostolat officiel propagandiste"...

"C'est, ajoutait-il, par une homéopathie intermittente, à doses infinitésimales de sainteté *substituée*, que la vie religieuse des groupes croyants est préservée de pourrir d'hypocrisie..." (18)

A une démarche spirituelle analogue s'apparentent la théologie missionnaire d'un Jules Monchanin et les fondations missionnaires qu'il a suscitées en pays d'Islam et en Inde : sa volonté de dialogue interreligieux à partir d'une compétence incontestée en matière de littérature védique était sous-tendue chez lui par une discipline mystique d'incorporation aux processions trinitaires. C'est cette spiritualité que vécurent aussi le Cercle S. Jean Baptiste autour du père Daniélou et le cercle *Rerum Ecclesiae* (19).

De cet héritage est née enfin la possibilité même de "ce petit reste" que forment les membres des petites communautés chrétiennes dans l'Algérie actuelle qui s'étant faits Algériens veulent témoigner par leur existence même d'un Islam donnant l'image de la tolérance et de la libre confrontation religieuse.

Tout cette réflexion théologique et cet approfondissement spirituel sont, en leur substance, passés dans les textes conciliaires sur l'Eglise et ses rapports avec le monde de ce temps, sur la mission : qu'on se rappelle par exemple l'admirable n° 13 de *Lumen Gentium* (20) directement inspiré de la théologie du Corps mystique, le n° 14 de *Gaudium et Spes* (21), toute la première partie rédigée par le P. Congar du décret *Ad Gentes* sur le fondement trinitaire de la mission chrétienne, ainsi que les n° 6 et 22 de ce décret énumérant les diverses formes que doit revêtir la mission (22); enfin retenons l'esprit de la déclaration conciliaire sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes : elle demande que les chrétiens

"...avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ... reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux..." (23)

4. Telles sont les grandes lignes de l'évolution qui a conduit à l'élaboration de ce nouveau modèle missionnaire, à bien des égards, en rupture avec l'ancien, dans la mesure où, plutôt que de *s'imposer* par une prédication et une catéchèse préalables, il *se propose*, dans la recherche du dialogue, dans les services et dans les expressions liturgiques.

Parmi les postulats, les pétitions de principe qui fondent le nouveau modèle, nous en retiendrons deux :

a. Le premier, d'ordre philosophique et même théologique, présuppose que la révélation judéo-chrétienne et son message du Dieu-Amour est susceptible de s'incarner dans toutes les cultures humaines, de les convertir, sans, pour autant, aliéner leur identité propre, comme l'a écrit Jean XXIII :

"L'Eglise ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle son histoire est étroitement mêlée. Car sa mission est d'un autre ordre, - celle du salut religieux de l'homme." (24)

Ainsi que l'a écrit Mgr. Henri Teissier (25), cette révélation est dans une position tangentielle par rapport à chaque culture : elle doit correspondre, en effet, à l'un des niveaux les plus authentiques de celle-ci, sur lequel elle viendra se greffer; mais, en même temps, elle demande aux représentants de cette culture de se dépasser, en forgeant une culture chrétienne originale et nouvelle, capable d'enrichir à son tour, par cette note même d'originalité, le christianisme universel. Telle est la problématique essentielle de cette théologie de l'inculturation, mise en circulation à la fin des années 60 par les théologiens japonais de l'Université *Sophia* et devenue, depuis, un lieu commun théologique, reconnu aussi bien à Rome que parmi des théologiens du tiers-monde.

L'historien voit dans une telle théologie de l'incarnation appliquée à la rencontre des cultures à partir d'une christologie, on peut même dire du modèle christique, le développement d'une intuition missionnaire apparue au début du siècle, au principe même de cette *Société d'études chrétiennes* constituée en 1905 par les PP. Portal et Laberthonnière : pour eux, le message évangélique, loin de s'imposer de l'extérieur, sous les formes d'une sorte d'Eglise-forteresse, se propose, par la volonté de ses ouvriers apostoliques de défendre la vérité en l'informant plutôt dans la société ambiante, à laquelle ils se mêlent intimement. (26)

Ainsi de Monchanin reprenant la célèbre formule irénéenne, à son départ pour l'Inde : "Le Verbe de Dieu s'est fait ce que nous sommes afin que nous devenions ce qu'Il est ..." (27)

b. J'évoquerai une seconde référence, historique celle-là, qui me paraît être une constante, pas seulement dans le domaine que nous explorons, mais dans toutes les recherches de l'Entre-deux-guerres, en particulier dans le mouvement œcuménique : c'est la référence à la première "mission", celle de l'Eglise des premiers siècles.

Ainsi, dans la conférence précitée de K. Barth, celle-ci est présentée de la manière suivante :

"...Dans l'ancienne Eglise, la notion de *mission* n'était-elle pas un des concepts trinitaires, celui par lequel on exprimait l'envoi dans le monde du Fils et de l'Esprit? Va-t-il de soi que nous soyons fondés à l'entendre autrement ? "(28)

Or, à la suite de Harnack, dans le livre IV de sa célèbre analyse de l'*Ausbreitung* chrétienne aux quatre premiers siècles, il se confirme que nous avons affaire à une sorte de diffusion par osmose, de "contagion religieuse" par l'attraction exercée par les communautés à l'extérieur et les liens de reconnaissance qu'elles tissaient entre elles, sous de multiples formes. Respectueuses des diversités culturelles des Eglises particulières, de leur personnalité comme Eglises, elles n'en sont pas moins soucieuses du lien d'unité, de la note d'apostolicité qui est entre elles signe de reconnaissance. D'autre part, loin de se constituer en sectes, ce *tertium genus* a tenu à se mouler dans le cadre de l'*Imperium*, à repenser la *Romanitas* en termes chrétiens : "Ils ont repensé l'*Oikouménè* impériale dans le sens de leur théologie" écrit le P. Kannengiesser (29). Enfin, malgré les ruptures de la *diaspora*, ils n'ont jamais cessé de se situer par rapport à la matrice vétéro-testamentaire, au fait ancien et toujours présent du peuple de l'élection divine...

On remarquera combien ces référants ont tous deux pour trait saillant le souci d'insertion dans l'environnement culturel qui est part intégrante de l'individu auquel le missionnaire s'adresse.

Volonté d'incarnation, nostalgie d'un certain messianisme politique, - tels paraissent être les traits de cette nouvelle conscience missionnaire qui rompt avec la perception trop exclusivement individualiste de la mission d'antan : la théologie de la Libération, en dépit des équivoques politiques dont elle est porteuse, témoigne de cette tendance nouvelle. Et ici, il conviendrait d'évoquer toutes les théologies de l'évolution charnelle et spirituelle, toutes ces cosmogènes qui ont, dans la première moitié de ce siècle, donné aux consciences chrétiennes une vision du salut des Nations, saisi davantage dans son histoire et comme une histoire...

*
* *

5. Cet essai en forme de bilan nous permet-il de mieux comprendre le sens de cette formule un tant soit peu provocatrice de "*christianisme* post-

missionnaire", - formule qui n'est pas de mon invention ? (30) - Dire que le temps des missions est derrière nous, qu'une certaine ère missionnaire est close signifierait-il que nous allons vers un type de christianisme d'où tout "envoi vers l'autre" - croyant et non-croyant -, serait banni ? Cette question s'est réellement posée, face à une situation juridique qui institue chacun "maître chez soi", situation renforcée par la conviction éventuelle que chacun trouvera son salut, là où Dieu l'a placé, et que les temps apostoliques, une nouvelle fois, sont clos... On comprend ainsi le malaise qui s'est emparé des congrégations missionnaires, dans le climat de contestation générale de la fin des années 60 : Etaient-elles appelées, au moins à terme, à disparaître, ou n'avait-on affaire qu'à un changement dans les formes de l'action missionnaire, auquel elles auraient à s'adapter, changement radical, certes, mais qui laissait intacte l'exigence missionnaire elle-même ?

a. L'analyse historique autorise, semble-t-il, à apporter ces quelques éléments de réponses :

Évaluée sur la longue durée, depuis le début des temps modernes, la mission paraît avoir été de plus en plus rendue à elle-même; elle s'est dépouillée de ses appuis extérieurs, d'ordre politique comme le patronat ou la tutelle coloniale, ou, dans l'opinion publique, des mobiles d'ordre patriotique ou d'intérêt matériel. Symétriquement, les mobiles religieux ont grandi : l'acte de foi préalable à tout départ en mission a crû, puisqu'il se nourrit de la conviction que Dieu précède le missionnaire dans les esprits de ceux auxquels il va proposer le message, et qu'en fin de compte, la mission, est don, œuvre de Dieu, plus qu'affaire d'hommes. Bien plus, les nécessités d'un vrai dialogue lui feront découvrir la nécessité de "changer son regard" de retrouver plus authentiquement les valeurs religieuses dont il se réclame, par exemple, le jeûne ou la prière.

Au-delà, ce sens accru de l'histoire du salut que l'on vient d'évoquer lui donne une plus claire conscience des "temps de la mission" : l'objectif n'est plus comme souvent dans le passé, de s'approprier le salut des âmes individuelles, par exemple en baptisant coûte que coûte les enfants moribonds. La vision missionnaire procède d'un plus grand sens du mystère du salut des nations, de celui, par exemple qui lie à Dieu Israël et Ismaël. Là encore, elle procède de l'acte de foi que le monde a été une fois sauvé et qu'il est seulement demandé au témoin de se présenter en serviteur, en coopérateur d'une œuvre de salut en train de se bâtir.

Dans cette perspective, et de l'aveu même des théologiens du tiers-monde, l'étranger reste "une pierre de touche" nécessaire, pour aider son frère autochtone, dans son travail d'inculturation, à discerner celles des valeurs locales qui sont appelées à devenir universelles (31). Il est l'agent tout désigné de cet échange de personnes et de valeurs où Mgr. Sangu voit la procédure missionnaire de l'avenir :

"L'idéal de fraternité, de grande famille chrétienne, de corresponsabilité, d'association, de partage et d'échange a été vivant dès le début de l'Eglise. Au jourd'hui que toutes les parties du monde sont reliées en un éclair grâce à la technique, le même esprit et le même sens de l'amitié doivent fleurir bien davantage entre les Eglises anciennes et les jeunes Eglises... (Elles) doivent être en même temps des Eglises qui *donnent* et des Eglises qui *reçoivent*. Le rapport de "père à fils" qui existe encore çà et là entre les Eglises est désormais dépassé et doit se transformer en une relation d'un type nouveau, celle qui existe entre le frère aîné et le frère plus jeune qui grandit peu à peu. Une telle communion entre les Eglises rendra encore plus lumineux le témoignage de l'Eglise catholique..."(32)

Ainsi a-t-on pu observer que devant la faillite actuelle des idéologies concurrentes, le christianisme s'offrait de plus en plus comme une troisième voie, seule susceptible de maintenir un dialogue entre cultures affrontées (33).

De ce sens renouvelé de l'histoire, Emile Gabel, successeur du P. Merklen à la rédaction en chef de la *Croix* a donné cette expression étonnante, pour justifier la suppression en 1955 de la page hebdomadaire sur la vie des missions :

"Nous la supprimons, non pas parce que nous ne parlerons plus des missions et des Eglises qui s'implantent et des hommes qui quittent tout pour courir la grande aventure de l'Évangile, mais parce que nous voudrions accorder l'angoisse apostolique de nos lecteurs aux dimensions nouvelles du monde..."(34)

Plus immédiatement, on invoquera enfin la longue phase de transition qui s'ouvre, les besoins permanents en personnel, enfin la nécessité de poursuivre concurremment deux ministères, l'un de type plus "pastoral" et l'autre plus "missionnaire", au sens nouveau du terme...

b. Mais si elle est fondée peut-être au niveau de la répartition administrative des tâches, une telle distinction l'est-elle sur le fond ? Ne revient-elle pas à concevoir un christianisme d'où l'idée de mission - le mot employé au singulier cette fois - serait exclue ? Un tel christianisme est-il concevable ?

Bien des textes s'inscriraient là-contre, à commencer par les textes conciliaires présentant la mission comme constitutive de l'Eglise (35). Mais pour demeurer au plan de l'histoire des religions, une telle hypothèse met en jeu l'identité même du christianisme : le second commandement, conjoint le Dieu-Amour au "prochain" et ne paraît devoir se réaliser que par la mission. A l'image du mystérieux Dieu-trine, donnant chaque Personne comme "extranéité" fondamentale dans une identité non moins fondamentale, toute personne se définit comme "être de relation". De là, découle la nouveauté du message : "Et moi, je vous dis..." d'aller à l'étranger, au plus pauvre, à l'adversaire même. De là, l'ultime commandement donné au moment le plus solennel, en termes non moins solennels "Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie..."

Si tout celà est exact, alors la religion chrétienne doit s'identifier à un esprit de mission et il ne peut y avoir comme on l'a dit (36) d'histoire du christianisme que de sa mission.

Cependant, pour se définir elle-même "mission relationnelle" ou "relative" (37), dont les mots-clés seraient ceux de communauté, de communication et de communion, - et se vouloir infiniment respectueuse de la liberté autrui, - elle ne tombe pas pour autant dans on ne sait quel faux irénisme. Elle n'en reste pas moins interpellation de la conscience d'autrui, comme en témoignent les récentes affaires du projet de Carmel à Auschwitz et de la béatification d'Edith Stein, en ce qui relève de la conscience juive : elle provoque à la liberté de la conscience religieuse, demandant le même respect de celle-ci, en retour; cela exige toujours de chacun un effort de dépassement. La liberté de conscience demeure la véritable exigence missionnaire qui se présente, paradoxalement, comme une contrainte politique dont, à l'heure actuelle, nul ne dissimule la difficulté.

NOTES

- (1) Paris, Flammarion, 1976, p. 189.
- (2) "L'Occidente cristiano ha ancora un compito missionario?" *Fede e Civiltà* (Institut des Xavériens), déc. 1955, p. 284-7 et 306. Dans son numéro du mois de mai suivant, le rédacteur en chef de la revue orchestre ce thème dans son éditorial intitulé "Pio XII e la nuova epoca missionaria" (V. VANZIN).
- (3) Cf. l'ouvrage de F. MEJAN, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer ?*, Paris, Fischbacher, 1957 commenté dans l'ouvrage dir. par M. MERLE, *Eglises chrétiennes et décolonisation*, Paris, A. Colin, 1967. Le P. Daniélou avait publié en 1955 dans les *Etudes*, une étude analogue : "L'Occident chrétien, a-t-il encore un rôle missionnaire à jouer ?"
- (4) Paris, éd. du Cerf, 1956.
- (5) Instr. *Relationes* de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples.
- (6) J. BRULS, "Pie XII et les dimensions ecclésiales de la mission "Eglise vivante", t. X, novembre, décembre 1958 cité et développé par J. LEVESQUE "De *Fidei donum* à *Redemptor Hominis* : de nouveaux chemins pour la mission" Doc. *Episcopat* n° 8 avril 1982, p. 4-5
- (7) Message de Noël 1945. Sur l'expansion missionnaire monastique, J. LECLERCQ, *Une nouvelle page d'histoire monastique*, La Rochette, 1956.
- (8) Voir *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Ecole fr. de Rome, 1984, les études de J. MARTIN, "Les voyages de Paul VI" et de J. GADILLE, "La pensée missiologique de Paul VI".
- (9) Mai-Août 1974, "A l'épreuve de l'écoute des autres", p. 287.
- (10) R. MEHL, *Décolonisation et missions protestantes*, Soc. des Missions évang. de Paris, 1964, p. 131-2.
- (11) *L'Eglise des cinq continents, principaux textes du synode des évêques, Rome 1974*, Paris, Centurion, 1975, p. 53 et *passim*.

- (12) Mgr. Th. TSHIBANGU, *Théologie comme science au XXe siècle*, pré-et postface par M.D. CHENU et J. LADRIERE; Kinshasa, Presses Univ. du Zaïre, 1980,. Cette thèse avait fait l'objet d'une première publication en 1965, sous le titre, *Théologie positive et théologie spéculative : position traditionnelle et nouveaux problèmes*, (Louvain - Paris)
- (13) Encyclique *Summi pontificatus* du 20 octobre 1939, n° 28 à 37.
- (14) Peu après l'encyclique, le pape sacrait solennellement 12 évêques représentant les cinq continents. De la théologie développée dans l'encyclique, H. de LUBAC tira un petit livre, *Fondement théologique des missions*, Paris, 1946.
- (15) Raoul ALLIER, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, 2 volumes Paris, Payot, 1925.
Les non-civilisés et nous : différence irréductible ou identité foncière ? Paris, Payot, 1927.
- (16) Karl BARTH : "Théologie et missions : la théologie et la mission à l'heure présente", trad. dans *Le monde non chrétien*, déc. 1932, p. 70-104.
- (17) A. ARNALDEZ "Abrahamisme, Islam et christianisme chez Louis Massignon" dans *Massignon, Cahiers de l'Herne*, dir. J.F. SIX n° 13, Paris, 1970, p. 124.
- (18) *Ibid.* p. 511.
- (19) Voir Jules MONCHANIN, *Théologie et spiritualité missionnaires*, éd. E. DUPERRAY et J. GADILLE, Paris Beauchesne, 1985.
Chez le même éditeur, une histoire du Cercle S.Jean-Baptiste est sous presse, due à Mme. F. JACQUIN.
- (20) "... Le peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions..."
- (21) "Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi en lui leur sommet et peuvent librement louer leur créateur...". Voir aussi le n° 58 sur les rapports entre le christianisme et les cultures.

(22) Dont celle-ci :

"Les circonstances sont parfois telles que manque pour un temps la possibilité de proposer directement et immédiatement le message évangélique : c'est alors que les missionnaires peuvent et doivent donner avec patience et prudence avec une grande confiance en même temps, au moins le témoignage de charité et de bienfaisance du Christ et ainsi préparer les voies au Seigneur et le rendre présent d'une certaine manière..." (N°6)

(23) *Nostra Aetate*, déclaration conciliaire sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, 28 oct. 1965., n°2.

(24) Allocution adressée au 2 congrès des écrivains et artistes noirs, le 1 avril, 1959.

(25) Mgr. H. TEISSER, *La mission de l'Eglise*, Paris 4 déc., 1985, p. 217, voir aussi, du même *Eglise en Islam*, Paris, Couturion, 1984, p.100-103.

(26) Texte dans *Fernand Portal : refaire l'Eglise de toujours*, éd. par R. LADOUS, Nouvelle cité, Paris, 1977, p. 84-103.

(27) *Op. cit.* p. 194.

(28) *Le Monde non chrétien*, *op. cit.* p. 90.

(29) "Trois leçons actuelles de la mission chrétienne aux premiers siècles" in *Spiritus*, n° 45, "La mission aujourd'hui", 1971, p. 124.
Cf. A. HARNACK, *Mission und die Aushreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, n 4 éd. Leipzig, 1924, rééd. en 1926, T. I p. 170-220.

(30) C'est le sous-titre, *Essai sur l'ère postmissionnaire* du livre *Emancipation d'Eglises sous tutelle* publié en 1976 par le jésuite camerounais Meinrad HEBGA. Voir *Panorama Inter-Eglises*, 1984 (J. LEVESQUE).

(31) Cf. R. PANIKKAR, à propos de Jules Monchanin : "...Il faut un étranger pour sonder la profondeur de l'âme à moitié dormante de l'Inde d'aujourd'hui. Il faut un Européen pour donner témoignage de la valeur éternelle de la culture indienne..." (*Informations Catholiques Internationales*, 15 oct. 1959.) et de Monchanin lui-même, *op. cit.* p. 181-2 :

"Ce qu'il y a de plus grand dans la pensée de l'Occident, n'est-ce pas le désintéressement dans la connaissance ? Un S. Lévi a révélé l'Inde à elle-même..."

- (32) *L'Eglise des cinq continents*, op. cit. p.60.
- (33) M. JARRET-KERR, *Patterns of Christian Acceptance*, Londres, 1972, Introd. *passim*.
- (34) Editorial de la page des missions du n° du 6 janvier 1955.
- (35) "De sa nature, l'Eglise durant son pèlerinage sur terre est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père..." (*Ad Gentes*, n° 2. Voir aussi le n°7).
- (36) Cf. la *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* dir. H. FROHNES... spécialement l'étude de G.KRETSCHMAR, au tome I, p. 94-130. (C.Kaiser Verlag, Munchen, 1974).
- (37) Jacques DOURNES, " La mission relative", *Spiritus* n° 43 (1970).

LE PROSELYTISME ISLAMIQUE EN AFRIQUE NOIRE

par

Jean-Louis TRIAUD

L'Afrique compte aujourd'hui plus de 400 millions d'habitants. Sur ces 400 millions, nous pouvons attribuer 80 millions à l'Afrique du Nord arabe (presque entièrement musulmane à l'exception de la communauté copte d'Egypte) et 320 millions à l'Afrique noire. Sur le plan religieux, les statistiques sont souvent douteuses mais on retient généralement le chiffre d'une centaine de millions de Musulmans noirs - soit le huitième de toute la *umma* (communauté) islamique dans le monde. En d'autres termes, un Africain sur deux et un Africain noir sur trois serait musulman ou, disons, de culture musulmane.

Le phénomène islamique en Afrique noire est d'autant moins négligeable que nous sommes là - comme en Asie du Sud-Est - sur un front d'islamisation récente - c'est-à-dire une zone où l'islam recrute de nouveaux fidèles et crée de nouvelles communautés.

Cette pesée globale du phénomène ne rend pas compte, cependant, des nombreuses variations régionales. Une large partie de l'Afrique noire - il faut le souligner dès le départ - est tout à fait étrangère à l'islam. C'est le cas, notamment, d'un certain nombre de pays d'Afrique centrale, orientale et australe et aussi en Afrique occidentale, de presque tous les pays de la côte et de la forêt. Le phénomène islamique ne touche donc que la bande médiane qui traverse le continent de part en part, du Sénégal à la Somalie, avec un prolongement en direction de l'équateur le long de la côte de l'Océan Indien. C'est cette zone de contact, plus ou moins large selon les époques, qui a reçu et continue à recevoir l'influence de l'islam.

Mais il convient d'affiner encore l'analyse en distinguant trois grands ensembles où les dynamiques et les rythmes sont différents :

- entre Sénégal et Tchad, au sud du Sahara proprement dit, se trouve un vieux front d'islamisation millénaire, au contact direct des vieilles religions africaines,
- plus à l'est, dans le bassin du Haut-Nil et la corne de l'Afrique, l'islam a balayé au Moyen-Age les vieilles chrétientés nubiennes, ne laissant que le bastion monophysite des hauts plateaux éthiopiens,
- le long de l'Océan Indien, enfin, au sud de la Somalie, l'islam est resté limité jusqu'au XXe siècle aux comptoirs de la côte, donnant naissance à une culture et à une langue métisses - que l'on appelle *swahili* -, mais ne recherchant ni n'encourageant la conversion.

En simplifiant un peu, on pourrait dire qu'à l'ouest - du Sénégal au Tchad - l'islam est toujours "en marche", qu'à l'est - Soudan, Ethiopie, Somalie - il a à peu près "fait le plein", se heurtant par exemple au butoir du Sud-Soudan, et qu'en Afrique swahili enfin - Tanzanie et Kenya notamment - il part avec un retard et un handicap (la concurrence chrétienne, pourtant venue comme à l'ouest avec la colonisation, lui tient tête avec vigueur). Nous prendrons nos références dans la première zone, celle où les progrès de l'islam sont assurément les plus significatifs et posent à l'observateur une série de questions.

Curieusement - et c'est la constatation que j'ai faite en préparant cette communication - le prosélytisme islamique au Sud du Sahara n'a pas fait l'objet de nombreuses études. Les travaux récents ou plus anciens portent sur l'histoire de l'islamisation ou la sociologie des conversions - thèmes assurément connexes -, mais peu de chose a été écrit sur les agents de la conversion, leurs discours et leurs stratégies.

J'ai essayé de comprendre les raisons de ce silence. Elles sont de plusieurs ordres. Tout d'abord, entre 1960 et 1980, les chercheurs - occidentaux ou africains - se sont peu intéressés à l'islam. Les africanistes y voyaient volontiers une religion étrangère et les arabisants dédaignaient cet islam de brousse. D'autre part, la prédominance des modèles et des outils conceptuels venus alors d'Europe ou d'Amérique (marxisme, théories du développement, analyse économique, etc...) reléguait également l'islam africain au rang de survivance archaïque. Il a fallu l'irruption des Etats du

Proche-Orient sur la scène internationale, la révolution islamique iranienne et l'essor des mouvements islamis-tes en Egypte et dans d'autres pays pour que le phénomène islamique au sud du Sahara prenne brusquement un sens pour les chercheurs. Les bibliographies, à cet égard, sont éloquentes : la production imprimée prend vraiment son élan à partir de 1979.

Il faut ajouter à cela une autre raison : après les indépendances, les "affaires musulmanes" - comme on les appelait - avaient mauvaise presse. C'est ainsi qu'on désignait en effet ce secteur spécialisé de l'administration coloniale qui était chargé de la surveillance des communautés musulmanes. Les questionnaires et les enquêtes sur l'islam étaient marqués par cette pratique administrative et policière. La curiosité pour les choses et les gens de l'islam était donc devenue suspecte.

L'étude du prosélytisme islamique est également soumise à des contraintes particulières. Ce prosélytisme ne s'appréhende pas de la même manière que le prosélytisme chrétien. Les églises et missions chrétiennes peuvent être aisément repérées. Elles sont, si j'ose dire, dans l'annuaire. Elles ont des hiérarchies connues. Elle publient régulièrement, possèdent des librairies, tiennent des réunions et des cultes publics. Tout ceci nous est assez familier. Il suffit de remonter les filières.

Le prosélytisme islamique, lui, est beaucoup plus difficile à saisir. Il baigne dans la vie sociale par une multitude de canaux informels. Même la mosquée de tous les jours, dans bien des villages ou des quartiers urbains, ne se distingue pas d'une case ordinaire et ne se reconnaît pas du premier coup d'œil. Certaines manifestations publiques, il est vrai, peuvent avoir un caractère spectaculaire, mais les chemins du prosélytisme, eux, sont beaucoup plus souterrains, pres-que exclusivement "indigènes" (au sens propre du terme) et souvent sans support écrit. Devant une telle absence de signes extérieurs, l'observateur occidental est donc désorienté. Il pensera que les phénomènes sont trop médiocres pour être étudiés. Et il se contentera d'une analyse sociologique a posteriori. Le chercheur africain est certes mieux placé parce qu'il comprend les langues utilisées. Mais il est souvent retenu par une autre contrainte - d'ordre culturel celle-là : la difficulté de traiter comme un objet purement profane et scientifique les pratiques religieuses de ses voisins, compatriotes et éventuellement coreligionnaires.

N'en concluons pas que cet islam ouest-africain a une vie secrète, ni que les hommes de religion - ou marabouts, comme on les appelle, d'après un mot

arabe, en Afrique francophone - se dérobent à tout entretien. Ce serait tout à fait inexact. Ce que nous voulons dire, c'est que la propagande religieuse relève d'une intimité particulière qui s'établit entre le prédicateur et son auditoire, parfois restreint, et qui échappe plus facilement au regard scientifique.

Mais, me direz-vous, il y a bien au jourd'hui des journaux, des brochures imprimées, des cassettes, des émissions radiophoniques, des débats publics. Cela est vrai : dans une certaine mesure, la propagande islamique au sud du Sahara s'adapte aux moyens modernes et se dote de signes extérieurs qui sont aussi des signes d'ostentation. Cependant, ces signes extérieurs ne me semblent pas être, encore aujourd'hui, les plus significatifs. Nous sommes dans une civilisation de l'oralité, et ce sont les échanges verbaux à l'intérieur du jeu de la vie sociale qui me paraissent les plus importants pour comprendre l'impact du prosélytisme islamique. On remarquera d'ailleurs que ces moyens modernes de propagande islamique au sud du Sahara n'ont fait l'objet, à ma connaissance, d'aucun recensement et d'aucune étude systématique. C'est dire, encore une fois, le retard de la recherche scientifique en ce domaine.

Pour comprendre le prosélytisme islamique en Afrique noire, il faut inscrire notre interrogation dans la longue durée. L'une des clefs de ce prosélytisme réside en effet dans la familiarité ancienne qui s'est établie entre l'islam et les sociétés ouest-africaines du Sahel et de la Savane, au point que, en cette fin du XXe siècle, la religion musulmane apparaisse partout - quelle que soit l'attitude que l'on adopte à son égard par ailleurs - comme une religion africaine. C'est là en effet l'un des premiers titres de noblesse que se donne aujourd'hui l'islam ouest-africain, et qui le distingue radicalement des Eglises chrétiennes venues s'installer sur la côte d'Afrique depuis moins de deux siècles et dont le lien avec les différentes colonisations européennes reste évident.

Le prosélytisme islamique en Afrique de l'ouest remonte à plus de mille ans - au moins dans certains zones. Il correspond donc à une imprégnation lente - ponctuée parfois de nets reculs. Ici, l'islam ne s'est pas répandu comme une traînée de poudre comme on l'imagine parfois, en Occident, à partir d'une analogie superficielle avec la conquête arabe. Le prosélytisme actuel tire donc une partie de sa vigueur de ce capital accumulé au fil des siècles écoulés.

Les premiers contacts entre l'islam et des sociétés ouest-africaines remontent à 800 de notre ère, ce qui correspond à l'époque carolingienne sur notre continent. Si l'on excepte l'épisode almoravide - c'est-à-dire une guerre

sainte menée par des nomades sahariens et orientée surtout vers le Maroc - ces contacts ont été essentiellement pacifiques. Ils étaient le fait, en effet, de commerçants arabo-berbères venus d'Afrique du Nord ou du Proche-Orient. Un commerçant ne se préoccupe pas, d'abord, de conversion. Son bagage religieux est d'ailleurs souvent trop modeste pour un tel objectif. Pour qu'il y ait islamisation, il faut qu'il y ait l'effort délibéré d'agents religieux qui se consacrent en priorité à cette tâche.

Pour connaître les formes de la propagande religieuse à cette époque reculée, nous avons à notre disposition un texte précieux qui est en quelque sorte le modèle et l'archétype du prosélytisme islamique au sud du Sahara pendant plusieurs siècles.

Ce document, qui est tiré de l'ouvrage d'un auteur andalou du XI^e siècle nommé Al-Bakri, nous parle d'une petite chefferie africaine, qui est l'ancêtre du futur Empire du Mali dont l'essor commencera deux siècles plus tard entre Sénégal et Niger. Ce pays souffrait alors d'une terrible sécheresse et le roi, garant de l'ordre naturel, ne savait plus quoi faire :

"Or ce roi avait un hôte musulman (...) Le roi lui fit part de ses malheurs. "Seigneur, lui répondit son hôte, si tu croyais en Dieu Très-Haut, si tu croyais en Son unicité, à la mission prophétique de Muhammad, si tu acceptais intégralement les lois de l'islam, j'espérerais te voir délivré de tes malheurs et de tes épreuves. J'espérerais aussi voir la pluie bénie tomber sur ton peuple et susciter la jalousie de tes ennemis et de tes rivaux". (Ce Musulman) l'exhorta de la sorte et finit par obtenir sa conversion sincère à l'islam. Il lui apprit, dans le livre de Dieu, ce qu'il pouvait comprendre et lui enseigna les articles de foi et les pratiques indispensables. Après quoi il attendit la veille d'un vendredi. Il prescrivit alors au roi de se purifier totalement en faisant des ablutions d'eau pure. Puis il le revêtit d'un tissu de coton qu'il possédait déjà. Tous deux sortirent et allèrent s'installer sur un tertre. Le Musulman se leva pour prier et le roi, placé à sa droite, imitait tous ses gestes. Ils passèrent une bonne partie de la nuit en prières. Le (Musulman) invoquait Dieu et le roi disait Amen. Et voici qu'à la première lueur de l'aube, Dieu leur fit la grâce d'une forte pluie. Aussitôt le roi fit briser les fétiches et chassa les féticheurs de son royaume. Sa conversion sincère entraîna celle de son fils et de ses familiers. Quant à ses sujets, comme ils restèrent païens, ils surnommèrent leur roi "le Musulman".

(1)

Ce texte est intéressant à plus d'un titre. Il montre en action un propagandiste de l'islam à plusieurs centaines de kilomètres au sud du Sahara, dans la première moitié du XI^e siècle. Comme on le voit, l'homme de Dieu fait porter son effort sur le chef - et non sur les gens du commun. La supériorité de l'islam s'affirme par des miracles (*). Un enseignement minimal accompagne la

(*) On notera les comparaisons qui peuvent s'établir avec les méthodes de la mission carolingienne : voir à ce sujet la communication de M. DIERKENS.

conversion qui s'opère dans un délai très bref. Enfin, et c'est là une caractéristique fondamentale pour plusieurs siècles, l'islamisation du roi et de ses proches n'entraîne pas celle de ses familiers.

L'enseignement minimal délivré au néophyte traverse les siècles avec de faibles variantes : la reconnaissance du caractère unique de Dieu et de la mission prophétique de Muhammad. C'est le texte même de la *Shahâda* (profession de foi) : "il n'y a de divinité que Dieu et Muhammad est Son Envoyé". Le fait de prononcer la *Shahâda* avec conviction a valeur de conversion. L'enseignement porte ensuite sur quelques versets du Coran, les articles de foi de base et les pratiques rituelles (c'est-à-dire, essentiellement, les ablutions et la prière). La conversion n'est pas le résultat d'un long endoctrinement. Il y a, au point de départ, une pédagogie de l'exemple (le miracle), puis la transmission d'un bagage de base qui, accompagné d'un acte de foi, suffit à faire un Musulman.

Ce texte fixe aussi deux traits caractéristiques de l'islam ouest-africain pour plusieurs siècles. Ce n'est pas une religion de masse, mais un savoir supérieur qui permet éventuellement de faire des miracles et qui, comme tel, s'adresse en premier lieu à la cour des chefs et des rois, généralement désireux de garder pour eux l'exclusivité d'une telle puissance.

Ainsi s'ouvre pour plusieurs siècles - au moins jusqu'au XVIIe siècle - une période que nous pourrions appeler celle du prosélytisme sélectif et du voisinage pacifique. Les Musulmans arabo-berbères implantent des colonies en différents points du Sahel : ils vivent en circuit fermé dans des quartiers ou des villes réservés. Pour des raisons rituelles, valables des deux côtés, animistes et musulmans vivent séparément. Ces Musulmans convertissent peu de monde : les épouses qu'ils prennent dans le pays, les puissants, amateurs de produits étrangers, qui sont leurs correspondants naturels, et les courtiers africains qui organisent à leur tour le commerce à longue distance en direction de la forêt, plus au sud.

Pendant toute cette période - et même jusqu'au XXe siècle dans certains cas - c'est la cohabitation qui l'emporte sur toute autre attitude. Les Musulmans arabo-berbères et noirs constituent des minorités influentes qui ont pratiquement le monopole du commerce inter-régional. Ils servent de secrétaires auprès des souverains et leur fournissent des talismans très appréciés (qui comportent notamment des noms de Dieu, des versets du Coran, des carrés magi-

ques, etc...). L'islam est aussi une confrérie de gens qui savent écrire et qui mettent ce savoir supérieur (dont la valeur est à la fois pratique et magique) au service des puissants.

Les chefs locaux qui utilisent ces facilités ne se convertissent pas toujours et, même lorsqu'ils le font, n'abandonnent pas pour autant leurs titres de légitimité traditionnels fondés sur des rites animistes. C'est ce que montre bien une anecdote rapportée par une chronique en langue arabe du XVIIe siècle, rédigée dans la boucle du Niger. A un juriste musulman qui s'étonnait de le voir accomplir des gestes bizarres (cracher dans des manches de vêtements pendant que les assistants se couvraient de poussière), le très musulman Daoud, qui régna sur un empire de la boucle du Niger de 1549 à 1582, répondit :

" Je ne suis pas fou (...), mais je commande à des fous, à des impies, à des orgueilleux, et c'est pour cela que je fais le fou moi-même et feins d'être possédé du démon afin de les effrayer et de les empêcher ainsi de faire du tort aux musulmans" (2).

Cette période de longue familiarité n'est donc pas la plus propice au prosélytisme immédiat. Les souverains restent d'une prudence ambiguë. Les enclaves musulmanes se développent, accroissent leur pouvoir et jouent, à l'occasion, le rôle de groupes de pression, mais elles ne se livrent pas à une propagande systématique parmi les Infidèles. Leur prospérité peut attirer à elles des individus à l'affût d'une ascension sociale (3). Ainsi se confirme le caractère élitiste qui est le leur.

A partir du XVIIe siècle, les choses évoluent dans de nombreuses régions de l'Afrique subsaharienne. Cette évolution prend plusieurs visages : politiques ou piétistes. Mais il apparaît dans tous les cas que le stade de la cohabitation et de l'islam de cour est dépassé et que se pose progressivement le problème d'une islamisation de masse.

C'est ainsi l'époque des grands *jihâd*, guerres sous le drapeau de l'Islam, qui donnent naissance à plusieurs Etats "théocratiques" d'un bout à l'autre de l'Afrique de l'ouest entre le XVIIe et le XIXe siècles. Cependant, ces *jihâd* visent plus à éliminer les ambiguïtés et les laxismes antérieurs qu'à convertir les païens déclarés. Ces Etats introduisent toutefois dans l'espace ouest-africain de nouveaux rapports de force.

Dans le même temps, nombre de communautés piétistes se montrent peu intéressées par la stratégie du *jihâd* et ce qu'elles considèrent comme la tentation du pouvoir politique. Au sein de ces groupes, les spécialistes religieux

- qui continuent à échanger des services pratico-magiques avec leurs voisins animistes - commencent à poser le problème de ce que nous appellerions aujourd'hui une pastorale.

Plusieurs auteurs récents ont ainsi attiré l'attention sur des techniques de catéchèse destinées aux gens simples, complètement analphabètes, dont la conversion était récente ou en cours (4). Ces techniques insistent sur la mémorisation des principes essentiels de la foi, sur les exemples pris dans la nature, sur la transcendance du Dieu Un, explication de toutes choses. Alors que l'enseignement islamique selon les modes habituels était réservé à une élite urbaine capable d'étudier l'arabe, des propagandistes obscurs sillonnent maintenant les pistes pour convertir les Infidèles - du moins dans les endroits où leur activité ne suscite pas d'hostilité. Ils se servent des langues africaines pour expliquer les vérités élémentaires de la foi et utilisent même l'alphabet arabe pour transcrire plusieurs de ces langues.

Cette religion populaire qui se répand ainsi en différentes directions prend appui sur un levier essentiel pour la conversion des simples paysans : la célébration de figures saintes, leurs miracles, leurs tombeaux, leur *baraka* (c'est-à-dire leur pouvoir surnaturel d'origine divine). La puissance de l'islam est ainsi offerte, non plus à quelques privilégiés, mais à des groupes entiers - qui se familiarisent à leur tour avec l'islam sans toujours immédiatement se convertir. Ces saints répondent aux sollicitations qu'on formule sur leurs tombeaux. La même chronique en langue arabe du XVIIe siècle nous parle du tombeau d'un savant réputé du siècle précédent "dont - dit-il - l'efficacité est démontrée : c'est le rendez-vous habituel des gens atteints de la lèpre simple ou mutilante. Dieu accueille l'intercession du Saint en leur faveur, et ils obtiennent la guérison ainsi que j'en ai été témoin à plusieurs reprises" (5).

Certains de ces savants et de ces saints ont introduit des pratiques soufies - c'est-à-dire mystiques - transmises par les confréries nord-africaines qui essaimeront un peu plus tard au sud du Sahara. Ces pratiques insistent sur les côtés ésotérique, surnaturel et émotionnel de la foi.

Nous en arrivons à la dernière phase d'un processus qu'il ne faudrait d'ailleurs pas considérer de façon linéaire et continue. Stratégies, rapports de force et résultats sur le terrain varient d'une région à l'autre. Cependant, on peut dire que l'Afrique soudano-sahélienne a été dans son ensemble fortement marquée par ces influences islamiques diffuses et multiformes, appuyées sur des réseaux commerciaux, religieux et étatiques à long rayon d'action, au moment où s'amorce le partage colonial dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Les puissances coloniales se gardent bien d'interdire l'islam. Elles trouvent même, avec le temps, dans les communautés musulmanes, des interlocuteurs de poids et de talent. Mais elles considèrent aussi l'islam comme un ferment permanent de subversion. L'islam apparaît ainsi, aux yeux de nombreux Africains de l'ouest, comme une culture de différenciation, sinon d'opposition. L'espace rituel et imaginaire islamique est un lieu sûr où l'autorité de la puissance coloniale ne peut pas pénétrer. L'islam, disent les marabouts, est la religion du Noir et le christianisme celle du Blanc. La supériorité des chrétiens, ajoutent-ils, n'est qu'une apparence trompeuse. En acquérant fortune et puissance dans ce monde, les chrétiens ont perdu les promesses de la félicité éternelle. La justice de Dieu rétablit la balance et donne en compensation aux Musulmans les certitudes de la vie éternelle (6). Le fait colonial donne ainsi au prosélytisme islamique une tournure nouvelle .

Il ne faudrait pas en conclure que l'islam devient alors une religion de résistants à la colonisation. Passé le temps de la conquête européenne, et à quelques exceptions près, surtout sahariennes, l'islam se fait discret sur le plan politique. Il occupe plutôt le terrain laissé vacant par la crise des religions traditionnelles, incapables de rendre compte de la nouvelle configuration du monde. Il offre une alternative crédible à la culture du conquérant. Comme lui, en effet, il détient le pouvoir de l'écriture et la connaissance d'un espace qui dépasse celui du terroir.

Un récit de conversion, utilisé à des fins didactiques et apologétiques dans les années 1920-1930 par un pieux personnage de la boucle du Niger, illustre bien cette situation :

"Un Dogon, dit-il - c'est-à-dire un membre d'une ethnie réputée païenne - prit conscience que les fétiches de sa religion variaient l'un de l'autre. Les fétiches qui étaient placés entre deux villages et ceux de chaque habitation étaient différents l'un de l'autre. Même ceux de sa mère et de son père n'étaient pas identiques. Il ne pouvait pas comprendre cela. Il s'enquit alors de l'islam. Il demanda à quelqu'un d'écrire la *fâtiha* - la première sourate du Coran - pour lui. Puis il l'effaça et partit voir un autre maître en lui demandant d'écrire la *fâtiha*. Il le fit et ce qui avait été effacé réapparut. Le dogon trouva que c'était la même chose. Il l'effaça à nouveau et partit voir une autre personne, et c'était quelqu'un qui était devenu musulman depuis peu de temps. Il lui demanda d'écrire la *fâtiha*. Comme il commençait à écrire, la même *fâtiha* apparut. "Ceci est la vérité, s'exclama le Dogon, et non pas les fétiches" (7).

Ce récit montre bien les points forts de l'islam dans le contexte de l'époque: l'unité, l'universalité, l'écriture. Ce sont là des atouts fondamentaux de l'islam dans des sociétés qui s'ouvrent plus largement que jamais aux échanges avec l'extérieur et à l'économie de marché. Comme l'écrit très justement un anthro-

pologue qui a travaillé chez ces mêmes Dogons, et qui décrit la situation actuelle : "L'Islam se présente comme un savoir et une pratique dont l'efficacité semble liée à un espace de relations extérieures dominé par les rapports marchands" (8).

De façon apparemment paradoxale, la période coloniale est donc celle d'une extension rapide de l'islam. C'est à cette époque que des régions entières de l'Afrique de l'ouest soudano-sahélienne sont devenues massivement islamisées.

Sur les méthodes utilisées par les propagandistes religieux, le pouvoir colonial savait peu de choses (9). Cela échappait à son regard. Nous devons à un chercheur africain un certain nombre d'informations sur ces tournées de prosélytisme, telles qu'elles se déroulaient dans les années 1930 et 1940 dans les régions de la Haute-Guinée. D'après les résultats de cette enquête, ces prédications portaient presque exclusivement sur l'Autre Monde, les joies célestes, le Paradis et l'Enfer.

"Vêtu d'un boubou enturbanné, assis devant les fidèles, penché sur le Coran ouvert, le Mori (marabout) prédicateur expliquait à l'auditoire, toujours avec éloquence, comment Allah omnipotent se manifeste dans la puissance créatrice" (10).

Il parlait ainsi successivement de la création du monde et de la cohorte des anges (anges gardiens, anges de la tombe, anges du Paradis et de l'Enfer). Ce sont là des thèmes coraniques bien connus, qui occupent toujours une place de choix dans la prédication islamique, et sur lesquels la tradition populaire a brodé à l'infini. Ces thèmes populaires sont enseignés ici de façon strictement littérale :

"Il arrivait parfois dans l'auditoire que quelque individu, peu crédule, pose une question indiscrète au prédicateur en disant : "Pourquoi on ne sent pas le poids de ces deux anges (gardiens) sur nos épaules ?". Et le Mori (marabout) de répondre : "Ces anges sont imperceptibles par la seule omnipotence d'Allah" (11).

Le marabout racontait ensuite l'histoire d'Adam et Eve (*Adama et Hawa*), telle qu'elle figure dans le Coran, dans une version assez proche de celle de la Bible. Venait enfin le cérémonial du Jugement Dernier, sur lequel le prédicateur insistait longuement :

"Les hommes comparaitront devant Allah sur une grande place. Après les deux coups de trompette, qui marquent la résurrection, tous les hommes seront réunis sur une grande place où le jugement dernier aura lieu. Chacun comparaitra devant Allah et lira lui-même dans son livre ses bonnes et ses mauvaises actions" (12).

Le marabout brode sur ce thème pour éveiller la crainte de son auditoire: les délices du Paradis (ruisseaux d'eau fraîche, miel et vin (13), compagnie de jolies femmes) sont opposés aux tortures, aux châtiments et aux flammes de l'Enfer. Et le prédicateur conclut qu'il est facile pour un homme ou une femme d'être parmi les élus dans l'Autre Monde à condition de respecter les cinq piliers de l'islam : la profession de foi (*Shahâda*), les cinq prières quotidiennes, le Jeûne du mois de Ramadân, l'aumône obligatoire et, selon ses moyens, le pèlerinage à la Mecque. C'est là un enseignement banal, mais il introduit l'auditoire à une nouvelle conception du temps, organisée autour du calendrier islamique, et à un autre espace, dont la Mecque constitue le centre.

Il est facile d'imaginer des prêches semblables dans d'autres régions de l'Afrique de l'ouest. La certitude de l'Autre Monde et la récompense éternelle des Justes - deux thèmes neufs dans les sociétés traditionnelles - sont au cœur de ces prédications. Mais, comme on le voit, les croyances "païennes" ne sont pas attaquées de front dans ces conférences. Dès cette époque, Dieu est présenté comme celui qui, en quelque sorte, donne tout son sens aux croyances traditionnelles, et non comme leur destructeur. Un siècle plus tôt, les grands leaders de *jihâd* dénonçaient toutes les traces de paganisme, détruisaient les fétiches qui leur tombaient sous les mains et massacraient leurs adversaires païens à l'occasion. Sous le régime colonial, et jusqu'à nos jours ce n'est pas du tout ce discours qui domine. Une personnalité sénégalaise, M.Mamadou Dia, qui fut Premier Ministre de son pays au moment de l'indépendance, exprime très bien cette nouvelle apologétique :

"Avec l'Islam, l'univers mythique du monde noir ne s'effondre pas pour faire place au néant... L'univers mythique de la société africaine se déplace, élargit son horizon, s'universalise. Il cesse d'être un univers clos..."

"Ce que l'observation des faits confirme - écrit-il encore - c'est que la société islamique, dans ses exigences les plus profondes, ne s'oppose pas à la société traditionnelle africaine, dans ce qu'elle comporte d'essentiel. Il n'y a pas superposition de structures mais unification. Il n'y a pas dichotomie institutionnelle, mais convergence et symbiose sans que l'une quelconque des cultures en présence soit obligée de renoncer à son essence même, tandis que la société africaine sort de cette rencontre renforcée dans son équilibre et sa cohésion" (14).

Ce discours n'est pas isolé : il correspond à une tendance largement répandue en Afrique de l'Ouest, à l'exception des courants les plus fondamentalistes (15). En dépit de son caractère idéologique évident (*), cette

(*) On notera la correspondance avec la théorie des "pierres d'attente", utilisée du côté catholique : voir à ce sujet la communication de M. PIROTTE.

présentation des relations entre cultures traditionnelles et islam, met l'accent sur un aspect effectivement essentiel du passage à l'islam en Afrique de l'ouest: le continuum entre le passé et le présent, et la conservation de ce que Mamadou Dia appelle le "cadre des structures familiales" (16).

Ainsi mise en perspective, la tradition pré-islamique africaine n'est plus marquée du sceau infamant de l'ignorance ou de la barbarie. Elle est présentée au contraire comme une sorte de propédeutique, de préparation, à la Révélation complète. Mamadou Dia relève à l'appui de cette thèse des exemples de monothéisme sous-jacent au "polythéisme apparent" des religions africaines (17) et la même idée est reprise par d'autres intellectuels musulmans. Le compromis atteint donc ici un niveau tout à fait remarquable, mais il est clair que cette convergence, que les apologistes reconnaissent entre traditions africaines et culture islamique, est aussi l'expression d'un refus profond des valeurs propres de l'humanisme occidental. L'Afrique est exonérée du péché d'ignorance religieuse (*jâhiliyya*) qui est, au contraire, imputée à l'Occident laïque, sécularisateur, athée et matérialiste. Traditions africaines et islamiques ont, en effet, en commun l'attachement à l'autorité patriarcale, à la famille élargie et polygame, à la prééminence des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes, de la collectivité sur l'individu, ainsi que la conviction d'un lien indissoluble entre sacré et profane - toutes choses que la culture occidentale tend à remettre en cause. Le prosélytisme islamique se présente donc comme le meilleur héritier et le plus sûr défenseur des valeurs africaines fondamentales, fragilisées par le contact avec l'Occident. Et c'est là un élément essentiel de sa puissance d'attraction, du moins dans les régions du Sahel et de la Savane où son ancienneté lui confère cette légitimité africaine.

L'islam offre donc ici le spectacle - inhabituel pour les médias - d'une religion du compromis, menant des sociétés entières à une transmutation collective par une succession de seuils progressifs. Les ruptures et les tensions paraissent ainsi limitées et étalées dans le temps. Les demandes faites aux nouveaux convertis restent minimales. Le passage d'une conception du sacré à l'autre se fait en douceur et donne lieu, de façon circonstancielle et toujours provisoire, à ce que des observateurs rapides qualifient volontiers de "dualisme religieux" ou de "synchrétisme" : formules commodes mais simplificatrices qui tendent à figer ou à fixer des moments d'un processus qu'il convient plutôt de saisir dans toute sa dynamique et sur plusieurs générations.

Dans un ouvrage collectif sur la conversion à l'islam, un spécialiste de l'islam africain, Nehemia Levtzion, parle ainsi de "conversion communau-

taire" à propos des phénomènes de passage religieux observés dans l'Anatolie du XV^e siècle, au Bengale, à Java et en Afrique de l'ouest.

"L'islam - écrit-il - fut adopté par des groupes ethniques dans leur propre milieu, avec maintien de leur propre identité culturelle. Il n'y eut guère de rupture avec les traditions passées, et les coutumes et croyances pré-islamiques survécurent. Dans ce processus, un plus grand nombre de gens passa sous l'influence de l'islam, mais ils mirent plus de temps à couvrir la distance entre la religion antérieure et l'islam (...), cette distance étant considérée comme un continuum, depuis l'acceptation nominale de l'islam jusqu'à une conformité et un engagement plus importants" (18).

Que se passe-t-il donc aujourd'hui ?

Porté par ce passé millénaire, et stimulé par l'actualité internationale, l'islam continue à progresser sur sa lancée en Afrique de l'ouest. Il utilise, nous l'avons dit, les supports de propagande modernes et manifeste une certaine ostentation dans ses démonstrations de masse et dans l'édification de nouveaux bâtiments culturels. Il ne semble pas, pour autant, que les ressorts plus intimes du prosélytisme islamique aient fondamentalement changé.

L'Afrique noire est aussi un continent sinistré par la crise économique mondiale. Le passage à la modernité y est difficile en raison d'un cumul de handicaps. Dans cette situation de transition douloureuse, l'islam offre son solidarisme communautaire (précieux pour les déracinés des villes), sa vision du monde (au milieu d'un désenchantement général des idéologies profanes), et ses espérances ici-bas et dans l'au-delà (c'est-à-dire le dépassement et la solution de toutes les contradictions et de toutes les misères par l'institution de la Loi divine). Tout cela explique le pouvoir d'attraction de l'islam - voire de l'utopie islamique, comme projet de société - dans une partie de l'Afrique de l'Ouest.

Depuis les années 1950, le prosélytisme islamique a mis l'accent sur la connaissance de l'arabe. Dans les différents pays, des filières d'enseignement arabe, publiques ou privées, ont été mises en place qui visent à offrir aux Musulmans d'Afrique noire - et notamment aux jeunes convertis ou à leurs enfants - l'usage de la langue du Coran. La prise de distance par rapport à l'Occident est, là aussi, implicite. La diffusion de l'arabe, même au sein de filières franco-arabes ou anglo-arabes, est une contribution à l'édification d'une véritable contre-culture, d'une culture apte à prendre la relève du modèle occidental.

Des organismes missionnaires, comme la Ligue Islamique Mondiale, liée à l'Arabie Séoudite, et des Etats musulmans apportent leur soutien à la

construction des écoles et à l'envoi d'enseignants et de manuels. De son côté, l'Organisation de la Conférence Islamique, qui réunit tous les pays musulmans de la planète, a décidé la création d'une Université Islamique qui aurait compétence pour toute l'Afrique de l'ouest. Cette Université Islamique, implantée près de Niamey, au Niger, a été ouverte il y a quelques mois. Comme l'indique la brochure éditée à cette occasion, "l'Université Islamique du Niger (...) a pour but de bien servir la religion islamique et de propager les principes de l'islam, d'approfondir la connaissance de la culture et de la civilisation islamiques, et enfin de concentrer ses efforts dans l'enseignement de la langue arabe, langue du Coran, aux peuples de l'Afrique occidentale" (19). On prendra garde cependant de ne pas confondre cette arabisation culturelle (qui a déjà des traces anciennes dans les langues sahéliennes) avec une arabisation politique. A l'autre bout de l'Afrique de l'ouest au Sénégal, une confrérie née sous la colonisation, celle des Mourides, combine un discours nationaliste et populiste avec l'utilisation intensive des moyens modernes de propagande, y compris l'image (20), et prétend devenir la religion nationale du Sénégal de l'an 2000. Elle aussi a mis à l'ordre du jour la création d'une Université dans sa ville sainte de Touba.

Ainsi, à l'encontre de toute une tradition islamologique qui négligeait les régions périphériques du monde musulman, l'Afrique de l'Ouest apporte à notre connaissance des phénomènes religieux des éléments précieux d'analyse. Les chercheurs en histoire et en sociologie des religions ont là, sous leurs yeux, un laboratoire vivant où les mécanismes de propagande religieuse et de conversion peuvent être observés de façon immédiate. Je souhaite donc que ces quelques réflexions incitent de nombreux chercheurs à regarder désormais au sud du Sahara.

NOTES

- (1) AL. BAKRI : *Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik*, traduction par Vincent MONTEIL, *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, tome XXX, série B, n° 1, 1968, pp.74-75.
- (2) TARIKH EL-FETTACH, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964, pp. 209-210.
- (3) Sur la conversion à l'islam comme forme de promotion sociale, voir Murray LAST : "Some economic Aspects of Conversion in Hausaland (Nigeria)", dans Nehemia LEVTZION (Ed.) : *Conversion to Islam*, Londres et New-York, Holmes and Meier, 1979, pp. 236-246.
- (4) Voir Amadou Hampaté BA : *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*. Paris, Editions du Seuil, 1980, 256 pp. et Louis BRENNER : *West African Sufi. The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Londres, Hurst, 1984, 215 pp.
- (5) TARIKH EL-FETTACH, op.cit., pp. 171-172.
- (6) Voir Djiba DIANE: *L'Islam en Haute Guinée (1900-1950)*, Mémoire de Maîtrise, Université de Paris I, Centre de Recherches Africaines, 1980, p. 150.
- (7) Louis BRENNER, op. cit. pp. 87-88. Une autre version du même récit figure dans Amadou Hampaté BA, op. cit., p 195.
- (8) Jacky BOUJU : *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'Ethnographie, 1984, p. 201.
- (9) "Jamais il (le pouvoir colonial) n'a su exactement ce que les Mori (marabouts) disaient au cours de leur prédication en langue mandingue" (Djiba DIANE, op. cit., p. 64).
- (10) Djiba DIANE, op. cit., p. 70.
- (11) Ibid., pp. 70-71.
- (12) Ibid., p. 74.

- (13) "Quiconque a bu le vin ici-bas ne boira pas le vin du Paradis qui n'a pas son égal dans ce monde tangible, disent tous les Mori (Marabouts)" (Djiba DIANÉ, *ibid.* p. 76). On retrouve ici cette théorie de la compensation déjà signalée plus haut : ce qui fait l'objet d'une privation dans cette vie sera à profusion dans l'autre.
- (14) Mamadou DIA : *Islam, Sociétés Africaines et culture industrielle*. Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1975, pp. 79 et 84.
- (15) Sur le discours de convergence entre tradition africaine et culture islamique, voir nos remarques dans Jean-Louis TRIAUD: "L'Islam en Afrique de l'Ouest. Problèmes de lecture historique", dans *L'Islam de la Seconde Expansion*, Paris, Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques, Actes du Colloque tenu au Collège de France (27-28 mars 1981), 1983, pp. 84 sq.
- (16) Mamadou DIA, *op. cit.*, p. 80.
- (17) *Ibid.*, p. 78.
- (18) Nehemia LEVTZION, *op. cit.*, p. 19.
- (19) *L'Université Islamique du Niger*, brochure illustrée de 19 pp., en français, sans date (1986), p. 10.
- (20) Pour l'utilisation de l'image par les Mourides, voir Michèle STROBEL-BAGINSKI : *L'imagerie religieuse au Sénégal*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Sciences Humaines, Strasbourg, UER de Sciences Sociales, 1982, 176. pp., et Catherine CAMUS ; *Iconographie islamique au Sénégal*. Mémoire de Maîtrise, Université de Paris VII, UER de Géographie, Histoire et Sciences de la Société, juin 1983, 100 + 8 pp.

LE LIVRE DE LA FOI DES EVEQUES DE BELGIQUE

par

Robert JOLY

Le Livre de la Foi (1) est paru trop tard pour le programme officiel de ce Colloque, mais juste à temps pour que, si vous le permettez, je puisse y retenir votre attention quelques instants.

Il eût été dommage pour nous de rater ce petit événement, car il se donne comme un instrument, partiel certes et modeste, comme il se doit, pour une "nouvelle évangélisation", à laquelle Jean-Paul II exhortait les évêques de Belgique, le 18 mai 1985, à Malines par quelques phrases généreusement proclamées historiques dans la Préface. Le livre vise non seulement les croyants, mais aussi "les personnes qui connaissent peu la foi chrétienne ou qui lui sont devenues étrangères" : autant dire que, paru six mois plus tôt, il aurait pu être au cœur de notre colloque.

Des trois chapitres qui le composent, le premier vise à faire connaître la Foi; le deuxième à la célébrer dans la prière, la liturgie, les sacrements; le troisième à la vivre dans le quotidien. Il est normal qu'ici, le premier et le troisième intéressent plus que le deuxième.

La présentation est très alléchante : de l'or à la couverture; des marges avec questions, objections ou résumés des paragraphes; une illustration abondante, très souvent en couleurs (œuvres d'art prestigieuses, mais aussi photos d'actualité savamment sélectionnées); papier crème pour les textes liturgiques. Bref, une réussite indéniable de l'édition. Bien entendu, des réalisations étrangères avaient montré la voie.

Mais une outre neuve n'a jamais contenu vin plus vieux, je veux dire message plus attendu. Car ce catéchisme ample et fastueux n'a décidément rien

de hollandais. Tout y est de la plus stricte orthodoxie. Il suffit d'être un peu au courant de la théologie vaticane pour comprendre que ce livre est d'un conformisme éclatant.

Seulement, ce n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire d'être parfaitement conforme dans un monde pluraliste, dans un catholicisme éclaté, où les interprétations divergentes, les tensions, les conflits, l'autonomie croissante des fidèles occidentaux (qui est une protestantisation non reconnue comme telle), l'horizontalisme ambiant qui pénètre par osmose, le déclin de l'au-delà, l'anorexie à l'égard des dogmes les plus spécifiques, font des nécessaires synthèses un constant péril d'équilibriste.

Ce texte ne saurait être que longuement soupesé, savamment dosé, diplomatiquement calculé. Cette hypothèse, en tout cas, me paraît éviter la naïveté pieuse, mais aussi l'acharnement pamphlétaire, que met par exemple Louis Bouyer à ne voir, dans *Gaudium et Spes*, pour ainsi dire qu'un fatras mal composé, à peine lu, encore moins compris par les membres du Concile (2) ! Notre tâche ici est beaucoup moins d'y répondre comme incroyant, agnostique ou athée, que d'explicitier, au moins par quelques exemples, les moyens utilisés, la technique argumentative et l'art de la séduction, si apparent déjà dans la présentation matérielle. Il serait nécessaire, de toute façon, de prolonger largement la simple esquisse qui suit.

*
* * *

Il faut tout d'abord circonscrire ce qui est dit dans tout le non-dit. Les silences sont, on le pense bien, aussi délibérés que les thèmes retenus.

La grande écartée est l'histoire. En dehors d'une définition dogmatique de l'Écriture, il n'y a rien ici qui puisse évoquer une initiation historique, même sommaire, à la Bible, au Canon, au Nouveau Testament. Jésus est donné tout de go : pas un mot sur les moyens de l'atteindre à travers la question synoptique. Rien non plus sur l'histoire de l'Église, sur la Réforme, le terme de "luthériens", p. 171, est une des rares allusions qui puisse rappeler au lecteur que le christianisme est divisé. Ailleurs, *chrétien* et *catholique* paraissent interchangeable. La foi catholique, qui ne saurait pourtant se définir que par rapport au protestantisme, à l'anglicanisme, à l'orthodoxie orientale, préfère ici une proclamation le plus possible solipsiste. Bien plus, en jouant sur les mots, on ose cette

énormité : "Catholique" ne s'oppose pas à protestant, orthodoxe ou anglican. Ce mot veut dire "universel". *L'Eglise est catholique* ou elle n'est pas. Dès sa naissance, au jour de la Pentecôte, elle s'ouvre à toute race, langue, peuple et nation..." (p. 71). Comme si la Réforme ne se voulait pas, tout autant, universelle ! Et immédiatement après, être catholique est défini comme "avoir une attitude d'ouverture". L'histoire de l'Eglise catholique prouvant inlassablement le contraire, on comprend que, dans cette apologétique, moins on fera d'histoire, mieux cela vaudra.

Mais aussi : l'Ecriture est abondamment citée. Jésus, Paul, Luc, et les autres souvent invoqués; le terme "protestant" tout de même utilisé une fois. Le lecteur moyen, fidèle et peu averti, aura l'impression qu'on n'a rien escamoté d'essentiel. La présentation est pour le moins habile.

Il se trouve aussi quelques silences ponctuels qui paraissent curieux. "Né dans une humble famille juive, Jésus de Nazareth est l'habitant d'un petit village de Galilée dont on se demandait alors ce qui pourrait bien en sortir de bon" (p. 32); "Jésus de Nazareth" se retrouve pp. 38 et 45. Pourquoi un on-dit secondaire sur Nazareth plutôt qu'une mention de Bethléem et de la généalogie de Jésus ? Rien n'exclut la naissance à Bethléem dans cette phrase, mais rien n'en affleure non plus. Est-ce le rejet feutré d'éléments mythiques (ce qui peinerait Jean-Paul II) ou l'impossibilité matérielle d'en dire plus, laquelle, à la moindre alerte, aura bon dos ?

*
* *

Dans la substance théologique, il faut souligner le compromis étudié entre positions divergentes. Le catholicisme a toujours été l'Eglise du *oui, mais*, du *non, mais*, du *oui, non* et du *non, oui*. La vie étant complexe, ce n'est pas un travers; ce fut plutôt une clé de son succès, mais les dosages acrobatiques ne vont pas toujours sans ambiguïté délibérée. Voici quelques exemples qui me paraissent assez typiques, parce qu'on peut souvent y cerner l'actualisation de présentations traditionnelles.

- Il n'y a plus guère moyen de prétendre qu'il existe des preuves, au sens fort, de l'existence de Dieu; tant pis pour le thomisme, qui a dû mettre un peu de vin dans son eau : "Admettre l'existence de Dieu est un acte raisonnable, mais nullement contraignant" (p. 20). Mais qu'importe au fond, puisque "Plusieurs chemins nous mènent à Dieu : par exemple la réflexion sur la nature, sur

l'amour, sur la conscience humaine" et "D'autres voies encore mènent à Dieu parce qu'elles restaurent en l'homme l'image de son Créateur. Ce sont les chemins de l'amour et du dévouement..." Il ne manque que le tracé quelque peu précis de ces chemins-voies, mais la place faisait raisonnablement défaut.

- La résurrection du Christ concerne-t-elle la foi ou l'histoire au sens ordinaire du terme ? La réponse englobe les deux : "La résurrection du Christ est un fait réel. Mais c'est un événement qui comprend deux facettes. D'une part, la résurrection comporte une dimension *historique* repérable. Elle laisse une trace concrète dans l'histoire des hommes : le tombeau vide, les apparitions, la proclamation de la foi des Apôtres au mépris de la mort et la naissance de l'Eglise. D'autre part, la résurrection est l'acte même, *inaccessible* pour nous, par lequel Dieu associe Jésus de Nazareth à sa gloire. Il l'a ressuscité..." (p. 45). Alors que la dernière phrase a une saveur adoptianiste et archaïque sans doute involontaire, le trait le plus conservateur est assurément "le tombeau vide" (3) où même des théologiens catholiques ne voient plus qu'un produit de la foi, comme, depuis longtemps, les critiques indépendants et beaucoup de protestants. Plus loin, l'attestation historique est répétée : "Les quatre évangiles parlent de la découverte du *tombeau vide*...", mais la phrase suivante pourrait s'interpréter beaucoup plus subtilement : "Le tombeau vide est un signe très parlant qui renvoie au mystère". La foi intégriste ou la foi des simples a donc ici des satisfactions plantureuses et l'exégète plus critique, au moins un os à ronger; mais pas davantage, car la page suivante plaide longuement pour la réalité des apparitions du Ressuscité.

- L'œcuménisme est sagement valorisé : "L'œcuménisme est le mouvement de rapprochement, suscité par l'Esprit Saint, entre les différentes Eglises séparées par les conflits historiques et les malentendus entre chrétiens. Les diverses Eglises séparées (4), sont toujours en recherche de cette unité dans le corps du Christ..." (p. 66). Mais attention, une réserve aussi ferme que vague suit de près : "Le rapprochement des chrétiens ne pourra se faire au détriment de la vérité", même si cette bombe à retardement traditionnelle est assortie immédiatement d'un emballage-cadeau : "...mais l'aspiration à la compréhension mutuelle et à la collaboration fraternelle est certainement une des plus grandes grâces du siècle". Ces paragraphes permettraient aussi bien d'approuver Hans Küng (à la rigueur) que Bossuet (le ton a changé, mais la vérité (*catholique*) conserve tous ses droits) : l'art de bonnes paroles qui n'engagent pratiquement à rien, si ce n'est à maintenir des positions anciennes : "Quant à la participation à la communion eucharistique, elle est le fruit de l'unité : elle ne peut être utilisée comme un moyen pour réaliser l'unité" (p. 67).

- La Création : selon la Genèse ? selon la science d'aujourd'hui ? Les deux ensemble, naturellement. "La Bible et la science proposent deux regards sur le monde et les hommes. La Bible s'intéresse au "*pourquoi*" des choses. La science se pose les questions du "*comment*". Ce sont deux regards différents, mais complémentaires, voire même convergents" (p. 26). Pour trouver que la Bible ne s'intéresse qu'au pourquoi, il suffit d'y voir des symboles, en oubliant que le symbole est la trouvaille d'une théologie en difficulté, non le fait des auteurs, ni des exégètes d'avant la science. "Par son souffle, il anima l'homme qu'il avait tiré de la glaise. La glaise est le symbole de la fragilité de l'homme et le souffle, le symbole de la vie..." (p. 26) et "Les récits *imaginés* (5) par lesquels la Bible révèle à l'homme que Dieu crée, garde et gouverne l'univers expriment une vérité profonde. Ils parlent un langage symbolique. "L'histoire des origines" (Gn 1-11) est en quelque sorte "*plus vraie*" que nos reportages et nos reconstructions savantes du passé..." (p. 26). Jaurès avait déjà dit, *mutatis mutandis*, tout l'essentiel, dans une incidente sans prétention, en s'en prenant à la "paupérisation" marxiste : "Voilà bien la pensée de Marx et Engels à cette date. Je sais bien que l'on cherche maintenant à jeter un voile sur la brutalité de ces textes. Je sais que de subtils interprètes marxistes disent que Marx et Engels n'ont entendu parler que d'une paupérisation "relative". Ainsi, quand les théologiens veulent mettre d'accord les textes de la Bible avec la vérité scientifiquement constatée, ils disent que dans la Genèse, le mot jour désigne une période géologique de plusieurs millions d'années. Je n'y contredis point. Ce sont des élégances et des charités d'exégèse qui permettent de passer sans douleur du dogme longtemps professé à la vérité mieux connue. Et puisque des esprits "révolutionnaires" ont besoin de ces ménagements, qui songerait à les contrarier ?" (6).

- Dans les premiers siècles du christianisme, le Jugement n'arrivait qu'à la fin du monde; il était dernier et universel. Les morts attendaient au *dortoir* l'ouverture du ciel et de l'enfer jusqu'à la Parousie. Mais l'individualisme a assez vite généralisé le jugement particulier à la mort de chacun. L'Eglise a cependant maintenu la croyance première et comme elle semblait bien devenue assez inutile, les théologiens lui ont, bien entendu, trouvé des justifications diverses.

On s'en tire en généralisant à l'extrême le jugement individuel et en le subordonnant, sans autre explication, au Jugement Dernier : "Le jugement *particulier* de chacun a lieu tout au long de notre vie, lors de nos choix importants et aussi au moment de la mort. Le jugement particulier ne se comprend pleinement que dans la perspective d'un jugement universel à la fin des temps" (p. 49-50).

Les auteurs savent fort bien, au fond, que l'explication n'est pas toujours indispensable et qu'elle est, par contre, souvent périlleuse. Devant une déclaration magistrale incompréhensible, un lecteur confiant et simple se dit que s'il ne comprend pas, l'auteur, mieux placé que lui, comprend sûrement. Dans sa modestie, il se trouve rassuré. Il n'y a évidemment pas qu'en théologie que la recette est éprouvée. Un ami enseignant me disait un jour que devant une question qui le prend au dépourvu, une réponse inintelligible passe souvent très bien, avec un minimum d'adresse et d'assurance. Du moins, en pédagogie, le rattrapage est possible aussi, à une prochaine occasion...

Un autre passage me paraît relever de la même inintelligibilité sacrée (7). Il s'agit de concilier la toute-puissance et l'amour infini de Dieu. On admira, je l'espère, la totale "impertinence" du *donc*, le non-sens étant souligné par la répétition maladroite (la perfection n'est pas de ce monde) de la formule construite autour du verbe *imaginer*; seule la conclusion fera l'unanimité :

"Dieu est tout-puissant parce qu'il a tout créé. Il a fait *l'univers* tel qu'il est et la puissance de son amour se manifeste dans tout ce qui existe et non dans tout ce que nous imaginons qu'il pourrait faire. Ce n'est donc pas de la "faute de Dieu" si des hommes sont victimes d'un tremblement de terre ou d'un ouragan. Malgré tout, nous savons que Dieu reste souverain par rapport à sa créature et sa toute-puissance dépasse tout ce que nous pouvons imaginer à son sujet. La toute-puissance de Dieu appartient, elle aussi, au mystère de Dieu" (p. 24).

- Parfois, déjà, l'actualité jette comme une ombre sur des propos exclusivement édifiants. Le cardinal Joseph Cardijn a sa photo p. 59 et on lit : "Il a réveillé en tout fils d'ouvrier la conscience de sa dignité de fils de Dieu !" Il ne fallait vraiment pas s'attendre à ce que les difficultés et les oppositions auxquelles le jeune abbé Cardijn a dû faire face dans son Eglise fussent mentionnées. Mais voilà que sa J.O.C. se voit, ces jours-ci, disqualifiée très publiquement comme interlocutrice valable à Rome, au profit d'une dissidence très minoritaire, mais plus conformiste (8). Comme le conflit couvait depuis longtemps, l'allusion à Cardijn évite soigneusement de mentionner la J.O.C., d'autant plus que la J.O.C. belge reste dans la J.O.C.I. majoritaire ! Cet art de choisir ce qu'il convient de dire pourrait être illustré à perte de vue...

*

* *

Tout baigne ici dans l'amour inépuisable de Dieu pour l'homme.

On lit avec intérêt : "Jésus dit que le Père est bon, ce qui veut dire que sa présence nous rend heureux" (p. 23). J'avoue que le commentaire me laisse perplexe. D'autre part, les sources évangéliques font dire exactement à Jésus : "Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul" (Marc. 10, 18; cf. Mat. 19, 17; Luc 18, 19) et la référence, ailleurs toujours donnée, est ici omise: ce propos authentique de Jésus aurait-il de quoi inquiéter le fidèle à propos de la divinité de Jésus lui-même ? Entre parenthèses, il ne faudrait pas oublier non plus, comme dans la théologie actuelle, que la notion de paternité est, elle aussi, historique. Si au jour d'hui nous y mettons essentiellement de l'amour, de la tendresse, de la mansuétude, ..., le Père antique - juif, grec, romain - avait d'autres connotations : de toute-puissance, de sévérité, de justice éventuellement implacable...

Marie obtient, pp. 35-40, des développements à la hauteur de la mariolâtrie catholique (9) et de la dévotion du pape.

Si l'affadissement de l'eschatologie dans le christianisme contemporain a ici son reflet - on est devenu très pudique sur les joies du Paradis et surtout sur les souffrances des damnés : qu'on lise Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, pour saisir la différence -, le coup de barre de Jean-Paul II en sens inverse est sensible aussi. A une époque où le Vatican reproclame la présence et l'action personnelle du Diable (10), nos évêques ont eu la délicate attention de mentionner deux fois "le Malin" (pp. 207 et 210), après lui avoir consacré tout un développement, p. 29-30.

On nous dit clairement que "le purgatoire n'est ni un temps ni un lieu. C'est un état où l'amour de Dieu consume totalement ce qui nous empêche d'être pleinement heureux de sa présence" (p. 78). Après Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, il valait mieux faire la part du feu, si on ose dire. Mais le texte continue : "L'enfer est un état où l'homme refuse consciemment et délibérément toute relation à Dieu et aux autres" (Fi ! le vilain !). Ceux qui préféreront en déduire que l'enfer n'est ni un temps ni un lieu le pourront, mais la foi des simples a une compensation immédiate : "L'enfer existe, car l'homme a la possibilité de se laisser "captiver" par son orgueil..." Et plus loin, p. 79, "Si l'homme refuse (sc. *la présence offerte de Dieu*), Dieu juge le refus de l'homme. C'est pour cela aussi que, dans l'Écriture, l'enfer comporte une dimension de châtement". La notion de châtement reste affirmée, mais nous n'en saurons pas davantage : discrétion éminemment diplomatique et signe des temps.

L'horizontalisme, l'anthropocentrisme a sa part : "L'homme est appelé à rendre le monde plus humain : telle est sa vocation" (p. 25). On ne peut qu'applaudir ... à ce fruit du siècle des Lumières qui a fini par s'imposer à une mentalité chrétienne verticale, théocentrique depuis les origines et qui adore aujourd'hui tant de choses qu'elle a brûlées avec conviction pendant des siècles. C'est le cas, bien entendu, pour les droits de l'homme, mentionnés deux fois (pp. 12 et 41) et la "liberté de pensée" qu'on trouve p. 156.

L'athée est l'objet d'une mention très ambiguë : "L'homme qui ne reconnaît aucun Dieu - sinon lui-même - veut posséder et dominer" (p. 84). La phrase peut vouloir dire que tout athée est pervers, et c'est la conception séculaire, des origines... à l'entre-deux-guerres. Cela peut s'atténuer si on comprend que, parmi les athées, seulement ceux qui se reconnaissent comme dieux (?) sont pervers. Ici aussi, la sévérité pourra varier selon les opportunités de lieu et de temps.

Tout ce qui concerne la morale, notamment la morale sexuelle, est précis et tout à fait sans surprises. Je ne note que quelques détails.

La condamnation de la peine de mort paraît ferme, p. 189, jusqu'à ce qu'on arrive à une réserve bien vague et, partant, inquiétante : "Il existe toute-fois des instances qui peuvent, dans un cas limite, prononcer la peine de mort pour extirper le mal dans la société et protéger ainsi ses membres".

Les divorcés, remariés civilement, sont admis à la messe, mais on n'ira pas plus loin : "Même si l'Eglise ne peut les absoudre ni les admettre à la communion eucharistique, elle garde toute sa sollicitude envers eux. La communauté chrétienne est appelée à ne pas les juger et à chercher des chemins qui, tout en respectant l'indissolubilité, permettra aux divorcés remariés de rencontrer Dieu et leurs frères" (p. 192). "La Loi et la Miséricorde" selon un thème cher au cardinal Danneels (11).

En matière de "régulation des naissances", une expression qui frappe par sa modestie : "(L'Eglise) s'efforce d'indiquer aux chrétiens que les méthodes dites "naturelles" respectent le mieux les exigences d'une parenté responsable ..." (p. 193). La pratique réelle des catholiques y est sans doute pour quelque chose. Il est vrai aussi que la fermeté est vite retrouvée : "Par contre, l'Eglise ne peut accepter les méthodes contraceptives dites "artificielles" : celles-ci sous-estiment le caractère humain et spirituel de la communion conjugale".

Enfin, devant la ruine de l'ancienne pénitence (12), il était intéressant de voir comment nos évêques allaient s'en tirer. Ils ont pris le parti d'insister, par un long développement dans la deuxième partie (adorablement intitulée "Se laisser réconcilier par Dieu"), pp. 121-126, mais aussi par un rappel d'une page dans la troisième (p. 169-170), avec le titre également actualisé : "Le péché et la réconciliation", le terme même de pénitence semblant désormais plutôt évité avec quelques autres. On admirera la douceur toute pastorale de l'exhortation et de l'injonction : "C'est pourquoi il est bon d'avoir recours au sacrement de la réconciliation. Si nous avons péché gravement, nous sommes tenus de nous en confesser au prêtre, qui représente le Seigneur et aussi la communauté chrétienne. Mépriser le sacrement de la réconciliation est le signe que nous n'aimons pas assez l'Eglise. Aimer ce sacrement montre que nous avons le souci d'édifier la communauté chrétienne" (p. 170). Avant la dernière guerre encore, on fulminait, on menaçait de l'enfer. Aujourd'hui, l'Eglise se contente parfois de *demander*.

Il faut signaler enfin des propos sûrement très efficaces auprès d'une majorité qui entend être quitte sans héroïsme : "On entend parfois dire : "Aussi longtemps qu'il y aura des enfants qui meurent de faim, je ne pourrai manger de bon appétit" ou encore "Quand on voit une telle misère, on a l'impression d'avoir volé son bonheur..."". "L'Evangile serait-il culpabilisant ? Il y a un bien-être qu'on peut avoir légitimement reçu ou acquis. Ce n'est pas pour cela qu'on a volé son bonheur et que toute la vie doit être grevée par un faux sentiment de culpabilité. Chaque chrétien est appelé à *rendre grâce* pour son bonheur et à le *partager* : il a des responsabilités, mais celles-ci ont des limites. Nul n'est tenu de faire ce qui est impossible. La responsabilité de chacun est limitée à ce qui est moralement obligatoire et à sa portée" (p. 200-201).

A la question : *Le chrétien doit-il se laisser faire ?*, p. 188, la réponse prend le contre-pied de "l'autre joue" : "Tout homme, toute collectivité, toute nation a le droit de défendre son existence et ses intérêts légitimes, matériels et spirituels. Il se peut que cette légitime défense doive se faire par les armes, mais il ne s'agit là que d'un ultime recours" (p. 188).

La clé de tout cela, c'est que la charité bien comprise commence par soi-même, réalité bien dangereuse à souligner, mais surtout à justifier par une soi-disant harmonie, astucieusement iréniste, entre amour de soi et amour du prochain : "Dieu nous appelle à vivre pour toujours. Cet amour de la vie est d'abord amour de soi. Le Seigneur nous demande d'aimer le prochain comme *nous-mêmes*. Que l'amour du prochain serait pauvre, si nous n'avions pas l'amour

de nous-mêmes. Seul, celui qui s'aime lui-même et qui se respecte peut aimer l'autre d'un amour épanoui et épanouissant" (p. 185).

*
* *

Le style même a des qualités. Il réussira souvent à toucher le fidèle. A propos de la "parole fondatrice" du Christ, *Ceci est mon corps...* (parole qu'entre nous Jésus n'a jamais prononcée), le paragraphe se termine sur cette belle envolée : "Depuis vingt siècles, l'Eglise vit de cette parole et de cette présence, qu'elle soit dans la paix ou qu'elle endure la persécution, l'injustice, le mépris ... Elle mangera ce pain et boira cette coupe jusqu'à la fin des temps où le Seigneur lui-même viendra..." (p. 113). Les pages sur l'eucharistie mériteraient une analyse; elles parviennent à décrire "la messe", "la sainte messe", sans utiliser le terme même, si ce n'est une fois, quand la messe est finie : *ite, missa est* (p. 119). Quand on ne peut guère rajeunir le contenu, ravalier la façade est tactiquement essentiel.

On peut aussi être dans le vent. Le paragraphe sur le cinquième commandement, *Tu ne tueras pas*, est commenté dans la marge par... je vous le donne en cent, je vous le donne en mille...par "J'aime la vie!"(13)

Je ne trouve qu'un détail qui risque d'être inutilement désagréable : l'emploi, à deux reprises, du verbe *mendier*. Qu'il s'agisse de la fidélité à Dieu (p. 175) ou de la pureté du cœur (p. 210), on lit qu'elle se mendie dans la prière. Mais l'humilité chrétienne (au fait, il en est bien peu question, aussi peu que de la patience et de "l'autre joue", toutes grandes vertus chrétiennes d'origine pourtant) trouverait bien des justifications à ce terme.

*
* *

Quel sera l'impact de ce livre ? Un coup d'épée dans l'eau ? Des conversions en masse ? La réalité sera sûrement plus tempérée.

Ce sera d'abord un honnête succès de librairie, la modicité du prix aidant; les paroisses - ce qui en reste - sont au travail. Comme la Bible, le livre sera plus acheté, plus possédé que lu et médité. La religion étant devenue individuelle et affaire privée (un des objectifs est de remonter ce courant, mais c'est très dif-

ficile), le livre se prêtera et circulera moins qu'on ne l'espère. L'instrument a toutes les qualités requises pour dire les choses et pour ne pas dire des choses; il est très finement ciblé, mais allez savoir si cela suffira.

La seule retombée tout à fait sûre dès à présent, c'est la satisfaction au Vatican, sans doute plus grande que pour le français *Pierres vivantes* (14). Rome aura-t-elle eu connaissance du texte avant publication ? Elle l'exige depuis quelques années; toutefois, comme dans le cas qui nous occupe, la confiance règne, ce n'était pas indispensable. Mais, à Malines-Bruxelles, on n'avait vraiment rien à cacher; on était plutôt fier du futur bébé : on aura eu plaisir à tenir au courant du développement de la grossesse. Notre cardinal-archevêque peut compter sur une faveur (encore) accrue dans l'entourage immédiat de Jean-Paul II. En cas de succès médiocre, ce sera plus qu'une consolation.

NOTES

- (1) Desclée, 1987.
- (2) *La décomposition du catholicisme*, Desclée, 1968, p. 60. Sur le catholicisme d'aujourd'hui, on peut lire "Autrement" n° 75, *La scène catholique*, 1985 et D. Hervieu-Léger (et Fr. Champion), *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986.
- (3) Faut-il rappeler que l'historien, même catholique, ne peut atteindre à travers les récits d'apparitions, à travers la proclamation de la foi... que la croyance à la résurrection, non la résurrection elle-même ?
- (4) Il ne faut pas comprendre que l'Eglise catholique se compte parmi les églises séparées; ce sont les autres qui se sont séparées, mais on préfère laisser cela à l'exégèse du texte.
- (5) Ici, et ici seulement dans une citation, c'est moi qui souligne.
- (6) *Question de méthode*, cité par L. FERRY. et A. RENAUT, *Philosophie politique 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, P.U.F., 1985, pp. 162-163.
- (7) Je pense être sûr que la (relative) inintelligibilité d'un texte (religieux) renforce son caractère sacré et l'émotion religieuse qu'il suscite. J'espère qu'un psychosociologue comme J.-P. Deconchy pourra prouver le fait par la voie expérimentale qu'il a su mettre au point en des matières analogues. En fait, certains aspects de ses travaux vont dans le sens que j'indique. La supériorité de la messe en latin tenait notamment au fait qu'elle n'était guère comprise, à côté de quoi la langue vernaculaire a paru très décevante à beaucoup de pratiquants. Cf. Michel CLEVENOT dans "Autrement" n° 75, décembre 1985, consacré à *La scène catholique*, p. 98 : "Or chacun a pu constater que les belles phrases latines, jadis chantées sans y rien comprendre, n'avaient pas, en français, beaucoup plus de signification. On avait, en changeant le "contenant", espéré que le "contenu" s'en verrait non seulement maintenu, mais promu. Il arriva que le contenu devait tenir très solidement au contenant, car il disparut avec lui. Proférées dans la langue d'aujourd'hui, les "vérités à croire" dataient brusquement d'avant-hier".

- (8) Cf. les deux articles du Soir du 22 avril 1987.
- (9) Sur ce thème, cf. le Bulletin du C.A.L. (Centre d'Action Laïque) n° 118, février-mars 1984, p. 5-7
- (10) Cf. l'article de Marcelle PADOVANI, *La résurrection de Lucifer*, dans le Nouvel Observateur du 3-9 octobre 1986, p. 81
- (11) Cf. ma lettre ouverte *La Loi et la Miséricorde*, dans *La Pensée et les Hommes*, 26, 3, 1982, p. 113-116.
- (12) Cf. mon esquisse *Pénitence et Réconciliation* dans le *Courrier* de l'Union Rationaliste, septembre 1985, et dans *Le Peuple* des 15-16 mai 1985. Jean-Paul II s'impose, une fois par an je crois, une séance de confession, pour montrer l'exemple. Aux dernières nouvelles, les confessionnaires n'en sont pas davantage pris d'assaut.
- (13) Chanson victorieuse de Sandra Kim à l'Eurovision de la Chanson 1986.
- (14) Sur la catéchèse française, et ses difficultés, cf. *La scène catholique* ("Autrement" n° 75), p. 150-153 (avec bibliographie) et, plus généralement Ch. WACKENHEIM, *La catéchèse*, P.U.F., "Que sais-je ?", n° 2049 (1983), (*id.*).

CONCLUSION

par

Hervé SAVON

Les derniers mots de ce colloque viennent à peine d'être prononcés, et il faudrait déjà conclure. Gageure téméraire ! Le silence ne conviendrait-il pas mieux après cet ensemble de riches et denses communications : le silence pour relire ses notes, filtrer ses souvenirs, peser ce qui a été dit, le laisser peu à peu mûrir ? Conclure si vite, n'est-ce pas proprement enfermer, réduire, rapetisser, fausser ?

Si je me laissais aller à la tentation de conclure, j'envisagerais tout de mon recoin, sous un angle inévitablement restreint. Je dirais, par exemple, que j'ai perçu, à travers tout ce que nous avons entendu, comme l'histoire de l'oppression du kérygme par la propagande ? On se croit, on se dit chargé d'une parole qui a sa force de persuasion en elle-même, qu'elle emprunte celle-ci à un Dieu ou qu'elle la tienne de la Raison. L'apôtre de la foi ou de l'incroyance se veut en effet le simple porteur d'une parole qui se fraye elle-même un chemin. La vertu du missionnaire serait alors instrumentalité pure et transparence totale. Car, selon la théorie, plus pure est la parole - pure de tout ornement, de toute interpolation, de toute argumentation - mieux elle sollicite la liberté de l'auditeur et le met devant le choix décisif.

Idéal inaccessible, sans doute, pureté inévitablement et immédiatement perdue ! Dès le début de ce colloque, nous avons entendu le premier orateur nous confier avec humour cette hésitation : parler debout, à ce pupitre, ou assis, à cette table ? En impose-t-on plus en se faisant mieux entendre ou en se montrant davantage ? Car il n'y pas de position neutre. L'effacement même ou le chuchotement ont leur pouvoir et leurs prestiges. On ne peut jamais présenter purement et simplement; on présente inévitablement sous un certain ton. La propagande est dès l'abord dans le kérygme. Oserais-je dire : comme le ver dans le fruit ?

Une fois mis en branle, le mécanisme de la propagande semble presque impossible à arrêter. La propagande s'infiltré partout, s'empare de tout, biaise tout : vie de saints, catéchisme, scoop journalistique. Subtilement ou brutalement, des *Lettres* de saint Jérôme à la *Vie de Marie d'Oignies* et aux *Pastorales* de Jurieu, du *Catéchisme* de Saint-Lambert à l'*Organe de Mons*, ou à la *Flandre libérale*, le prosélytisme fait flèche de tout bois. Et, peu à peu, les processus de contrainte s'affirment : on passe des séductions de la rhétorique à l'intimidation des arguments pour aboutir à la violence pure et simple, celle des années carolingiennes ou des convertisseurs bottés de Louis XIV. Et chaque mission appelle en quelque sorte une contre-mission, chaque démonstration une réfutation, chaque tentative d'intimidation une résistance. De plus en plus, ces adversaires tendent d'ailleurs à se ressembler; c'est ainsi que les Juifs d'Alexandrie se mettent à réécrire l'histoire à la manière des dévots de Sérapis.

Voilà en quel sens je serais tenté d'esquisser une conclusion et ce serait bien sûr trahir ce qui a été dit avec ses nuances, sa richesse et sa diversité. Ce serait négliger, par exemple, cette substitution du dialogue à l'endoctrinement, à laquelle semblent aspirer au jour d'hui certains milieux chrétiens après plusieurs siècles de triomphalisme missionnaire. Ce serait aussi oublier les méthodes douces de diffusion religieuse que peut employer un Islam dont on attend plutôt un prosélytisme agressif, quand ce n'est pas la guerre sainte. Evitons donc de réduire aussitôt et prématurément à quelques grands traits simplistes la diversité foisonnante de ce qui a été présenté et analysé devant nous.

Il faut pourtant une conclusion. Alors demandons-la à un personnage que n'est pas apparu jusqu'ici, parce qu'il avait guère sa place dans ce cortège d'apôtres de la Foi et d'apôtres de la Raison. Sa présence ne sera pas inutile pourtant, s'il est vrai qu'on ne connaît bien qu'en opposant. Or, le contraire du propagandiste, ce n'est pas le contre-propagandiste, le contraire du croyant, ce n'est pas le négateur. Écoutons donc ce personnage insolite, au delà - ou si l'on veut en deçà - du oui et du non. Écoutons le sceptique, écoutons Paul Valéry :

"Le prosélytisme m'étonne.

"Répandre sa pensée ?

"Répandre - sa pensée - sans les reprises, sans l'absurde qui la nourrit, la baigne, - sans ses conditions.

"Répandre ce que je vois faux, incertain, incomplet, verbal, ce que je ne supporte qu'à force de réserves - d'astérisques, de parenthèses et de soulignements. A force de réserves possibles, de reprises à date non certaine

"Et, par un autre côté" - répandre mon meilleur.

"Ou bien : commençant avec chaleur et lumière - tout à coup, au son réfléchi de ma parole - en entendre la faiblesse, l'absurdité brusquement accusée - Et alors là m'interrompre ou ... poursuivre. Me mentir ou me rétracter". (*Cahiers*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1. p. 65)

Laisserons-nous le dernier mot à Paul Valéry ? Mais ce serait demander à un sceptique de se trahir que de solliciter de lui une conclusion, même provisoire. Ce que nous pouvons du moins lui demander, c'est de nous aider à dessiner par contraste la figure du propagandiste, ou mieux du missionnaire, à quelque Eglise ou Contre-Eglise que ce dernier appartienne. Il y a dans cette page du *Journal* de Valéry un petit mot qui semble tout naturel, mais qui, en un sens, est insidieux. C'est le pronom possessif "sa" : "sa pensée". Une fois admis ce monosyllabe, tout prosélytisme est évidemment disqualifié. Mais, là où le sceptique dit "sa pensée" - c'est-à-dire "ma pensée" -, le missionnaire dit "la parole" et placerait sa réflexion sur le prosélytisme, non pas sous la rubrique "ego", comme le fait Valéry, mais sous la rubrique "logos". Et "la faiblesse", "l'absurdité", dont la conscience interdit au sceptique toute tentative de persuasion, est perçue par le missionnaire comme ce qui révèle la distance entre la Parole et son organe provisoire et contingent. Confions donc la conclusion à ces deux interlocuteurs. Ce n'est sans doute pas la plus mauvaise façon de laisser se prolonger encore notre colloque.

TABLE DES MATIERES

Trajan et les Juifs : propagande alexandrine et contre-propagande rabbinique, par Joseph MELEZE-MODRZEJEWSKI	7
La théorie de la mission dans le christianisme des premiers siècles, par Hervé SAVON	33
Quelques aspects de la propagande monastique dans l'antiquité tardive, par Jean-Marie SANSTERRE	51
Pour une typologie des missions carolingiennes par Alain DIERKENS	77
Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIIIe siècle : La Vie de Marie d'Oignies (+ 1213) par Jacques DE VITRY, par André VAUCHEZ	95
Les Pastorales de Pierre Jurieu, par Elisabeth LABROUSSE	111
Catéchisme philosophique et propagande éclairée au XVIIIe siècle, par Jacques MARX	121
L'accueil ou le refus du christianisme dans les missions catholiques du XIXe au XXe siècle, par Jean PIROTTE	145
Propagande antireligieuse et anticléricalisme dans la presse libérale du XIXe siècle, par Anne MORELLI	165
Christianisme post-missionnaire, un christianisme sans missions ?, par Jacques GADILLE	187
Le livre de la foi des évêques de Belgique, par Robert JOLY	221
Conclusion, par Hervé SAVON	235

Table des matières

Trajan et les Juifs: propagande alexandrine et contre-propagande rabbinique,
par Joseph Méléze-Modrzejewski

La théorie de la mission dans le christianisme des premiers siècles,
par Hervé Savon

Quelques aspects de la propagande monastique dans l'antiquité tardive,
par Jean-Marie Sansterre

Pour une typologie des missions carolingiennes,
par Alain Dierkens

Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII^e siècle:
La Vie de Marie d'Oignies (+ 1213),
par Jacques De Vitry, par André Vauchez

Les Pastorales de Pierre Jurieu, par Elisabeth Labrousse

Catéchisme philosophique et propagande éclairée au XVIII^e siècle,
par Jacques Marx

L'accueil ou le refus du christianisme dans les missions catholiques
du XIX^e au XX^e siècle, par Jean Pirotte

Propagande antireligieuse et anticléricalisme dans la presse libérale
du XIX^e siècle, par Anne Morelli

Christianisme post-missionnaire, un christianisme sans missions?,
par Jacques Gadille

Le livre de la foi des évêques de Belgique, par Robert Joly

Conclusion, par Hervé Savon

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.