

# COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

## BAPTÊME DE CLOVIS ET VOCATION DE LA FRANCE

*« Cette lumière a commencé à la Nativité de notre rédempteur, quand l'eau régénératrice vous a fait naître pour votre salut, en ce jour où le monde a reçu le Seigneur, né pour sa rédemption (...). Au moment même où le Christ est apparu au monde, vous êtes apparu au Christ. Par cet acte vous avez consacré votre âme à Dieu, votre vie à vos contemporains, votre gloire à vos descendants. »*

Lettre de saint Avit à Clovis

*« Je prie instamment Sa Majesté de bien vouloir, en tant que reine très chrétienne et fille aînée de l'Église, préparer la voie aux autres princes chrétiens et donner au monde ce nouvel et éclatant témoignage de la bonne et pieuse pensée qu'elle a de faire observer les décrets de ce si célèbre et grand concile... »*

Le nonce Santa Croce à Catherine de Médicis, 1564

*«La charité paternelle dont Nous entourons toutes les nations, de même qu'elle Nous a poussé naguère à exhorter (...) les évêques d'Irlande, d'Espagne et d'Italie, à rappeler leurs peuples à leur devoir; ainsi à l'heure présente, Nous sommes déterminés, mû par le même sentiment, à dire à la France Notre pensée et à lui ouvrir Notre cœur... »*

Léon XIII, Encyclique Nobilissima Gallorum gens, 1884

## Prochain numéro : juillet-août 1996

### L'argent

### Titres parus

#### LE CREDO

La confession de la foi (1976/1) «Jésus, né du Père avant tous les siècles» 11977/1)  
 «Né de la Vierge Marie» (1978/1) .11 a pris chair et s'est fait homme. (1979/1)  
 La passion (1980/1)  
 «Descendu aux enfers » (1981/1)  
 «Il est ressuscité» (1982/11)  
 «Il est monté aux cieux (1983/3)  
 «Il est assis à la droite du Père» 11984/11  
 «Le jugement dernier (1985/1)  
 L'Esprit Saint (1986/11)  
 L'Église (1987/1)  
 La communion des saints (1988/1)  
 La rémission des péchés (1989/11)  
 La résurrection de la chair (1990/1)  
 La vie éternelle (1991/1)

#### LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)  
 L'eucharistie (1977/5)  
 La pénitence (1978/5)  
 Laïcs ou baptisés (1979/2)  
 Le mariage (1979/5)  
 Les prêtres 11981/61  
 La confirmation 11982/51  
 La réconciliation (1983/5)  
 Le sacrement des malades 11984/51  
 Le sacrifice eucharistique 11985/31

#### LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)  
 Bienheureux persécutés? (1987/21)  
 Les cœurs purs (1988/5)  
 Les affligés 11991/41  
 L'écologie: Heureux les doux (1993/3)  
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

#### POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/61)  
 La violence et l'esprit 11980/2)  
 Le pluralisme 11983/21  
 Quelle crise? 11983/61  
 Le pouvoir 11984/3)  
 Les immigrés (1986/31)  
 Le royaume (1986/3)  
 L'Europe (1990/3-4)  
 Les nations (1994/2)  
 Médias, démocratie, Église 11994/5)  
 Dieu et César (1995/4)

#### L'ÉGUSE

Appartenir à l'Église (1976/51)  
 Les communautés dans l'Église (1977/21)  
 La loi dans l'Église (1978/3)  
 L'autorité de l'évêque (1990/5)  
 Former des prêtres (1990/5)  
 L'Église, une secte? (1991/2)  
 La papauté (1991/31)  
 L'avenir du monde (1985/5-6)  
 Les Églises orientales (1992/6)

#### LES REUGIONS NON CHRETIENNES

Les religions de remplacement (1980/41)  
 Les religions orientales (1988/4)  
 L'islam (1991/5-6)  
 Le judaïsme (1995/31)  
 Les religions et le salut (1996/21)

#### L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir 11976/21  
 La fidélité (1976/3)  
 L'expérience religieuse (1976/8)  
 Guérir et sauver (1977/31)  
 La prière et la présence (1977/6)  
 La liturgie (1978/8)  
 Miettes théologiques (1981/31)  
 Les conseils évangéliques (1981/41)  
 Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)  
 Le dimanche (1982/7)  
 Le catéchisme (1983/1)  
 L'enfance (1985/21)  
 La prière chrétienne (1985/41)  
 Lire l'Écriture (1986/4)  
 La foi (1988/21)  
 L'acte liturgique (1993/4)  
 La spiritualité (1994/31)

#### PROCHAINS NUMÉROS

L'argent  
(1996/4)

L'espérance  
(1996/5)

#### PHILOSOPHIE

La création 11976/3)  
 Au fond de la morale (1997/31)  
 La cause de Dieu 11976/41)  
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
 Après la mort (1980/31)  
 Le corps 11980/6)  
 Le plaisir (1982/21)  
 La femme (1982/4)  
 L'espérance (1984/4)  
 L'âme (1987/3)  
 La vérité (1987/4)  
 La souffrance (1988/6)  
 Sauver le raison (1992/2-3)  
 Homme et femme il les créa (1993/2)

#### SCIENCES

Exégèse et théologie 11976/71)  
 Sciences, culture et foi (1983/4)  
 Biologie et morale (1984/61)  
 Foi et communication (1987/61)  
 Cosmos et création 11988/3)  
 Les miracles (1989/5)

#### L'écologie (1993/31)

#### HISTOIRE

L'Église: une histoire 11979/61)  
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
 La Révolution (1989/3-4)  
 La modernité – et après? (1990/2)  
 Le Nouveau Monde (1992/4)  
 Henri de Lubac (1992/51)

#### socialit

La justice (1978/21)  
 L'éducation chrétienne (1979/41)  
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
 Le travail (1984/2)  
 Sainteté dans la civilisation (1987/51)  
 Foi et communication (1987/6)  
 La famille (1986/61)  
 L'Église dans la ville (1990/5)  
 Conscience et consensus? (1993/5)  
 La guerre (1994/4)  
 La sépulture (1995/21)  
 L'Église et la jeunesse (1995/61)  
 ESTHÉTIQUE  
 La sainteté de l'art (1982/6)  
 L'imagination (1989/61)

#### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
 Le nom de Dieu (1993/11)  
 Le respect du sabbat 11994/11)  
 Père et mère honoreras 11995/1)  
 Tu ne tueras pas (1996/1)

## Sommaire

### ÉDITORIAUX

#### Olivier CHALINE : **Le baptême d'un homme.**

9

Le baptême de Clovis est d'abord l'aboutissement d'une conversion individuelle. Son quinzième centenaire est l'occasion de revenir sur l'événement historique, comme sur ses diverses interprétations liées aux relations complexes entre la France et la foi chrétienne.

#### Mgr Gérard DEFOIS : **Du mythe à l'histoire...**

13

« La commémoration du baptême de Clovis s'enracine sur le fond original du christianisme, sur le caractère personnel de l'événement dans la vie d'un croyant et non sur la mythologie politico-religieuse des siècles précédents. »

### L'HISTOIRE D'UNE CONVERSION

#### Michel ROUCHE : **Le baptême de Clovis.**

19

Après sept années d'hésitation, Clovis a pris la décision de se faire baptiser en voyant la foule en prière devant le tombeau de saint Martin. Refusant le paganisme et l'arianisme, il a choisi de séparer le temporel du spirituel comme d'appuyer l'État sur le droit plutôt que sur la violence. C'est à la lumière de la double universalité catholique et romaine qu'il a voulu fonder une société.

#### Mgr Claude DAGENS : **Clovis à Angoulême. Histoire politique et histoire religieuse.**

31

Si l'histoire de la prise d'Angoulême par Clovis a connu un développement légendaire, il n'en reste pas moins que l'événement a orienté durablement la destinée religieuse de la ville, et qu'il importe d'en dégager le sens. En libérant Angoulême, Clovis a compris, à sa manière, l'enjeu de la lutte contre l'arianisme. C'est un nouvel équilibre spirituel qui s'établit entre le pouvoir politique et l'organisme vivant de l'Église, héritière des apôtres.

*Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.*

**Philippe RÉGERAT : Clovis : un nouveau Constantin? D'un baptême à l'autre.**

**42** Grégoire de Tours a choisi de présenter Clovis comme un nouveau Constantin : identification symbolique qui gomme des différences que l'historien souligne à travers des faits précis – non sans rechercher les raisons qui ont inspiré un tel rapprochement.

**LA VOCATION DE LA FRANCE**

**Olivier CHALINE : Du « Fils aîné » à la « Fille aînée de l'Église », du gallicanisme à l'ultramontanisme.**

**49** Le « fils aîné », c'est d'abord Charles VIII, hôte encombrant du pape en 1495. Il fallut la disparition de la monarchie gallicane des Bourbons, pour que la France devienne « fille aînée de l'Église » grâce à Lacordaire. Léon XIII reprit la formule pour inciter les catholiques français au ralliement et à l'action sociale.

**Guy BEDOUELLE : Lacordaire et son discours sur la vocation de la nation française (1841).**

**64** Dans une prédication de 1841, symbolique puisqu'elle marque le retour de l'ordre dominicain, supprimé depuis un demi-siècle en France, Lacordaire, dans un survol cavalier de l'histoire de France, oh Clovis se trouve en bonne place, propose en fait à l'Église comme au monde bourgeois du XX<sup>e</sup> siècle une réconciliation.

**Jacques BENOIST : « Catholique et Français toujours! »**

**69** La construction du Sacré-Cœur de Montmartre entre 1870 et 1919 a été celle, non seulement d'un oratoire où les fidèles sont venus prier pour la France et pour le pape, mais aussi d'un laboratoire où les archevêques de Paris et l'épiscopat de France ont inauguré de nouveaux rapports entre l'Église et l'État-nation. Le concept de « médiation croisée » peut rendre compte des relations du fidèle avec le Christ par la patrie, du citoyen avec la patrie par le Christ.

**Roland HUREAUX : Christianisme et culture. Réflexions sur la notion d'hégémonie culturelle.**

**82** Si la richesse de la civilisation chrétienne au V<sup>e</sup> siècle a sans doute joué un rôle dans la conversion de Clovis, l'hégémonie qu'elle a longtemps exercée est atteinte de plein fouet par la déchristianisation de la société moderne. C'est un défi pour les chrétiens qui doivent faire taire leurs divisions s'ils veulent redonner à la pensée chrétienne sa capacité d'intégrer les valeurs du monde.

**DOSSIER : GIOTTO, VERMEER, HILL**

**Expérience religieuse et création artistique**

**Michel COSTANTINI : Mutations de la figure : Giotto peintre de la conversion de François d'Assise.**

**90** Comment représenter la conversion en peinture? Les procédés utilisés par Giotto sont autant de signes qui transforment l'hagiographie en une histoire qui fait sens : des prémices au retournement, la vie du Saint est identification progressive à l'Autre; telle l'icône, elle se projette sur autrui et devient l'« appel à toute conversion ».

**Jan Willem NOLDUS : Vermeer peintre catholique?**

**104** Parler d'une peinture catholique n'a pas plus de sens que de parler d'une peinture protestante. Il n'y a que des individus, des peintres qui, avec leurs sensibilités, leurs convictions personnelles nous rendent compte de leur manière de sentir le monde. On peut alors chercher à retrouver des éléments qui, ensemble, forment des connexions et nous renvoient à une sensibilité religieuse : Vermeer en est un exemple frappant.

**René GALLET : Geoffrey Hill, la poésie, l'ordinateur et le péché originel.**

**117** Pour le poète anglais contemporain, Geoffrey Hill, la poésie peut devenir religieuse non seulement dans ses thèmes, mais dans son exercice. Si le langage est aussi faussé, déchiré par le péché, le poète serait alors celui qui, dans son souci d'une parole juste ou justifiée, esquisserait verbalement un ordre humain transfiguré par la lumière du Royaume.

## Henri de Lubac et l'Église

Colloque organisé à l'occasion du 100<sup>e</sup> anniversaire  
de la naissance de Henri de Lubac  
par l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac

Samedi 12 octobre 1996, à l'Institut de France \*

- 9 h Ouverture du colloque par Jacques de LAROSIÈRE,  
de l'Institut  
Allocution du R. P. Jacques ORGEBIN, sj, Provincial  
de France

Sous la présidence du R.P. Jacques GUILLET sj :

- 9 h 30 Michel SALES :  
*Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème  
de la mystique*
- 10h30 Jean STERN:  
*Église et Tradition*
- 11 h 30 Georges CHANTRAINE :  
*Les Églises particulières dans l'Église universelle*

Sous la présidence de M. Philippe LEVILLAIN :

- 14 h 30 Eric de MOULINS BEAUFORT :  
*Église, personne et société*
- 15 h 30 Olivier de BERRANGER :  
*Le fondement catholique des missions*
- 16 h 30 Jacques PRBVOTAT :  
*Henri de Lubac et la conscience chrétienne  
face aux totalitarismes*

\* Les inscriptions au colloque sont à renvoyer à Mme F. Jacquin, 8, rue  
des Boulangers, Paris, 5<sup>e</sup> (participation aux frais, 100 F — entrée libre  
pour les étudiants).

\* Salle Hugot, 23, quai de Conti, Paris, 75006.

Olivier CHALINE

### Éditorial

## Le baptême d'un homme

Le baptême de Clovis fut d'abord l'entrée d'un homme dans l'Église, à la fois la réception d'un sacrement et l'aboutissement d'une conversion. Que cet homme ait été le roi des Francs saliens n'est certes pas un élément secondaire, mais l'histoire nous montre d'abord la démarche religieuse d'un homme dont la conversion ne fut pas immédiate. Celle-ci ne fut pas davantage une affaire d'intérêt. Il fallut bien des discussions pour venir à bout des questions et des objections de Clovis. Rarement on vit réunies tant de grandes figures spirituelles : Geneviève, la protectrice de Paris, Clotilde, la femme de Clovis, Rémi, le métropolitain de Reims, Vaast, le soldat devenu ermite. Mais la décision ne fut pas emportée par eux. Une conversion ne se décrète pas. Elle suit un cours souterrain et il faut de puissants mouvements intérieurs pour provoquer la résurgence attendue. Ce qui ne s'était pas produit au lendemain de la victoire inespérée de Tolbiac, lorsque Clovis avait fait le voeu de se convertir au Dieu de Clotilde s'il lui donnait la victoire, survint, en un moment de défaite, au vu des miracles de guérison arrivés sur le tombeau de saint Martin à Tours. La piété des fidèles acheva ce qu'avaient commencé de si remarquables catéchistes. Il y eut, note M. Rouche, au moins sept ans d'une lente maturation avant le baptême de Noël 498 ou 499.

Ce baptême ne fut pas compris comme celui d'une nation. Au risque de surprendre d'abord, il importe de rappeler cette donnée historique essentielle. Si la garde de Clovis suivit son exemple,

*tel ne fut pas le cas de l'ensemble des peuples francs dont l'évangélisation fut une oeuvre de longue haleine. D'ailleurs, on serait bien en peine de trouver une entité nommée France qu'on pût baptiser dans ces longues et passionnantes métamorphoses qui firent passer de la Gaule à la monarchie capétienne. Le baptême de Clovis ne fut pas la naissance de la France et ce serait une pieuse exagération que de rapporter tout le mérite de cette lente et complexe élaboration à l'Église. Mais qu'on ne compte pas non plus sur nous pour diminuer son rôle immense dans l'histoire de ce pays : l'histoire nous suffit. Elle nous montre une christianisation à la fois ancienne (les martyrs de Lyon sont morts trois siècles plus tôt), et sans cesse à reprendre à cause de l'immensité de la tâche et des bouleversements démographiques, politiques et sociaux. S'il n'y avait pas de France à baptiser, il y avait alors encore moins de « Fille aînée de l'Église ». L'expression s'avère fort tardive et la Providence, qui ne manque assurément pas d'humour, la fit apparaître d'une manière qui en surprendra plus d'un.*

Le baptême de Clovis a donné lieu à d'abondantes réinterprétations qui ont fini par en obscurcir le sens. À les écouter on finirait par croire que la France fut le premier royaume converti, si ce n'était la première contrée évangélisée après la Palestine et Rome. Des siècles d'un gallicanisme virulent parfois, satisfait souvent, ont donné naissances à ces légendes pas toujours désintéressées. Un peu de modestie s'impose. Oublierait-on quelques discutables contributions françaises à l'histoire de l'Église : l'attentat d'Anagni, Calvin, Port-Royal, les Lumières en version antireligieuse, la constitution civile du clergé en 1790, Pie VI mort captif et son successeur longtemps exilé... jusqu'aux déceptions de Paul VI après Vatican II ? Les Habsbourg, de leur côté, ne firent que mettre Rome à sac en 1527 et inventer le josphisme. Peut-être me répondra-t-on que tout cela ce sont les autres, pas la vraie France qui est la fille aînée et toujours dévouée ? La drôlerie de la situation est que la revendication d'une aïnesse dans l'Église fut d'abord une marchandise des plus gallicanes utilisée par le Roi Très Chrétien et ses agents. Ce ne fut qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, avec Lacordaire et surtout Léon XIII, que le vieil arsenal gallican se trouva repeint aux couleurs pontificales.

Si les papes ont jugé bon de s'approprier à la fois l'idée d'aïnesse et celle, non moins délicate, d'un baptême de la France, ce fut avec une intention bien précise : certes rendre hommage à l'apport très important de la France à la catholicité, mais surtout

inciter, avec une paternelle sollicitude, les Français à un gros effort supplémentaire. Affirmer qu'on peut baptiser une nation pose bien des difficultés théologiques. Les nations ont chacune un ange qui veille sur elles, mais elles n'ont pas reçu les promesses de la vie éternelle comme des personnes. Léon XIII, dans sa lettre apostolique du 8 janvier 1896 accordant un jubilé extraordinaire à la France, parlait prudemment de « ce baptême mémorable de Clovis (dans lequel) la France a été *comme* baptisée ». Et ses encycliques appelaient les catholiques de France à la fois au ralliement et à l'action sociale. En 1980, la célèbre apostrophe de Jean-Paul II, « France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ? » contenait, sous une expression analogique et ramassée, un avertissement et une exhortation. En 1996, il est plus urgent que jamais de poursuivre dans la direction alors indiquée.

Le quinzième centenaire du baptême de Clovis se jugera à ses fruits. Ceux-ci seront amers s'ils remettent au jour une mythologie politique et religieuse mal remise du ralliement à la République voulu par Léon XIII il y a un siècle. Ils ne le seront pas moins si l'on veut faire de la reconnaissance de l'adéquation « baptême de Clovis = celui de la France, France = fille aînée de l'Église » un test de catholicité, de fidélité nationale et pontificale après de récents malentendus médiatiques. Inversement, les fruits seront encore plus mauvais si on se met en tête de prouver que le catholicisme n' a décidément rien à voir avec ce que la France a fait de plus noble dans son histoire. De ce quinzième centenaire, nous attendons des connaissances historiques renouvelées, tant du baptême de Clovis que de ses interprétations, car si les légendes ont leur charme, rien ne vaut la vérité historique. Trouverions-nous à ce point inodore et sans saveur l'oeuvre de la Providence pour la corriger par nos petits ingrédients ? Ou au contraire, ne serait-elle pas trop forte pour nos estomacs des habitués des mets vigoureux ? C'est pourquoi de cet anniversaire, nous attendons ce que le pape a à dire à une Église de France qui vaut bien mieux que les lassantes querelles dont elle croit gratifier l'univers.

Olivier Chaline, né en 1964, agrégé d'histoire, maître de conférences à l'École normale supérieure, membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au XVIII<sup>e</sup> siècle et sur l'histoire religieuse de la Bohême au XVII<sup>e</sup> siècle.

Mgr Gérard DEFOIS

## Du mythe à l'histoire,

à propos de la célébration du 15<sup>e</sup> centenaire  
du baptême de Clovis

*Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue  
répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un*

### **ABONNEMENT DE SOUTIEN**

*(voir conditions page 131)*

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet  
d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

Il y a des cas où l'histoire est beaucoup plus riche de sens que la lecture postérieure de l'événement. C'est le cas du baptême de Clovis. L'utilisation mythique de la décision du jeune roi franc d'entrer en Église a surtout manifesté la volonté de fonder la monarchie sur du sacré, et par là de lui conférer une dignité surnaturelle. Les carolingiens et les capétiens succédant aux mérovingiens n'avaient pas la légitimité du sang, ils ont eu recours à ce sacré pour recevoir le charisme d'en-haut alors que Clovis se suffisait de la grâce du baptême, comme tout chrétien, pour vivre en Église sa responsabilité publique. Grégoire de Tours magnifiant le nouveau Constantin et Hincmar, mon prédécesseur du VIII<sup>e</sup> siècle, créant la légende merveilleuse de la Sainte Ampoule, ont développé cette perspective mythique afin de rendre compte en termes religieux du nouvel ordre public. On peut dire qu'ils réussirent à merveille, le mythe n'étant pas une fable mais une relecture globale de l'événement pour lui donner une efficacité imaginaire et dynamique, il assure ainsi des réinterprétations permanentes des situations à venir. Celles-ci furent particulièrement riches, et en même temps polémiques, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque monarchie et démocratie hantaient les esprits et donnaient à la France ses deux camps. De nos jours ces luttes ne sont pas totalement éteintes ; elles semblent même, ces temps-ci, se renouveler à la veille de la commémoration du baptême.

### 1996 – Le retour à l'histoire

Toutefois en cette fin du xx<sup>e</sup> siècle nous sommes très redevables aux historiens de leurs travaux, ils permettent de mieux cerner les enjeux de cette entrée de Clovis dans l'Église, et cela dans le contexte de la société du v<sup>e</sup> siècle. Le meilleur de leurs recherches étant présenté ici même, je n'insisterai que sur le caractère spirituel du baptême de Clovis. Il s'agit d'abord d'un choix de vie chez un homme que bien des intérêts prédisposaient à d'autres alliances. C'est en ce sens qu'il nous faut souligner combien le roi franc dut faire taire ses passions politiques pour ne pas choisir l'arianisme ou même demeurer dans la religion de ses ancêtres. La rupture culturelle que lui demandait Remi allait, certes, dans le sens de son penchant pour la romanité, mais elle l'éloignait et de ses origines et des forces wisigothes dominantes. Ce n'est que dans les dernières années de sa *vie* qu'il put percevoir les dividendes politiques de son alliance avec l'Église catholique.

Alors il est évident que la lecture de la victoire sur les Alamans à Tolbiac, privilégiée au XIX<sup>e</sup> siècle, a faussé le débat. D'autant que ce « marchandage » avec Dieu – le baptême en échange de la victoire – relève davantage de la religion païenne des Francs que de la conception chrétienne d'une conversion. Le fait que l'on sache maintenant que la décision de Clovis a été prise à Tours près du tombeau de saint Martin, et après des échecs militaires en Aquitaine, lui donne un poids proprement spirituel : celui d'une rencontre de la foi vivante en l'Évangile du Christ. Par là, notre célébration s'enracine sur le fond original du christianisme, sur le caractère personnel de l'événement dans la vie d'un croyant et non sur la mythologie politico-religieuse des siècles précédents.

### La mémoire d'une fondation

Là encore, il nous faut rappeler que l'unité politique de ce qui n'était que l'ébauche de la France ne s'est dessinée qu'une dizaine d'années après le baptême. Conversion et unification n'ont pas été le fruit miraculeux du baptême. Elles sont chez Clovis le résultat d'actions politiques et militaires, de luttes parfois atroces et sanglantes, pour affirmer son pouvoir malgré les

divisions tant dans la société que dans sa propre famille. Cette hégémonie du jeune roi fut fragile, et le soutien massif des Francs, que l'on se plaît à décrire, lui fut souvent mesuré et provisoire.

Dans ce contexte apparaît mieux le rôle fondateur d'une action politique de longue haleine dont on ne peut oublier le caractère intelligent et déterminé. Fidèle à ses racines Clovis fut cependant très accueillant à la romanité, puis attentif aux valeurs et aux normes de son christianisme. Son alliance avec les évêques, suggérée par Remi dès le lendemain de son accession au pouvoir, comportait le respect du droit et de la justice, le souci des pauvres et des orphelins. Il interpréta ensuite les conséquences de son baptême comme un devoir en tant que chef chrétien d'assurer la paix de l'Église, jusqu'à la convocation du Concile d'Orléans en 511, peu avant sa mort. C'est dire que son génie de fondateur l'amenait à intégrer les exigences de la foi aux nécessités du bien de son peuple. Ainsi, avec Remi pour qui cette unité semblait favorable à une présence sociale de l'Église, il a coopéré afin de créer un pays unifié mais aux contours fluctuants.

Ceci nous amène à des questions très modernes : la fondation d'une nation est moins le résultat d'une appartenance raciale ou ethnique qu'un ensemencement de valeurs. Et c'est sur ce point que la contribution de Remi et de l'épiscopat dans l'élaboration politique apparaît capitale : moins comme la sacralisation d'un pouvoir que la désignation de repères du bien commun dans un horizon moral et spirituel. À partir du baptême la foi au Christ et en l'Évangile associe Clovis et Remi dans une commune perspective d'équité et de paix. La compétence de l'évêque et celle du roi ne se recouvrent pas, elles se distinguent mais se rencontrent. En particulier dans la production du droit, des régulations sociales qui permettent à la société de prospérer dans la justice et la paix. Certes, comme aujourd'hui dans les États modernes, le pouvoir politique garde un droit de regard sur les nominations des évêques, au nom de l'ordre public, mais inversement l'épiscopat est respecté dans sa mission spirituelle et l'exercice du culte. Il faut ajouter que la séparation du religieux et du profane ne pouvait avoir la même clarté à cette époque que de nos jours. Tout ceci nous conduit à réexaminer en France le rôle social de la foi et de l'Église.

## Aujourd'hui : la laïcité en question

La polémique actuelle est riche de significations et d'enseignements. Si pour les uns la « récupération » de la célébration du 15<sup>e</sup> centenaire peut servir des tactiques politiciennes et prétendre légitimer des stratégies de reconquêtes politiques, pour d'autres cette entreprise même semble aller à l'encontre des acquis de la démocratie, favoriser un retour à la prédominance cléricale sur les institutions républicaines – ce que ces derniers ressentent comme une menace pour le progrès de la citoyenneté française.

Mais il n'y a pas de citoyenneté sans conscience d'une identité spécifique. Or celle-ci, pour ne pas se limiter à des composantes matérielles, territoriales ou ethniques, ce qui était en jeu au temps de Clovis, ce franc né à Tournai en Belgique, demande que les différences soient conciliées en convergences. Ces dernières doivent reposer sur un socle immatériel de valeurs et d'images de soi-même. Elles supposent un dynamisme collectif et les représentations, faites de droit et de biens spirituels, jouent un rôle fédérateur. Nous constatons pour l'Europe actuelle combien les seules préoccupations gestionnaires ou économiques ne suffisent pas à désigner un vouloir vivre ensemble. En cela Clovis dans son action fondatrice est plus proche de nous qu'il ne semble au premier abord, la république est affaire d'hommes et non seulement de forces. Elle appelle à la liberté pour asseoir la citoyenneté sur la responsabilité et l'identité.

Depuis plus de deux siècles ce débat traverse la conscience des français. La rupture entre les « deux Frances » selon la formule malheureuse du cardinal Penaud en 1896 à Reims, ne date pas de la Révolution mais des guerres de religion, de la Révocation de l'édit de Nantes quand la formule « *cujus regio, ejus religio* » faisait bon marché de la liberté de la conscience personnelle et imposait les références religieuses comme règles de l'ordre public dans la nation. En confisquant les droits de Dieu pour les fins politiques du pouvoir, le système d'alors faisait une protestation légitime au nom des droits de l'homme. Aussi la revendication actuelle d'une laïcité de l'État, même si parfois elle s'exprime avec les exagérations de la polémique, rencontre des aspirations de Léon XIII lors du Ralliement, et de nombreuses orientations de Vatican II, dans les textes sur

l'oecuménisme, sur les rapports avec les autres religions, et, bien sûr, le document sur la liberté religieuse. Une laïcité qui distingue les compétences tout en s'ouvrant à des responsabilités communautaires dans la nation rejoint l'Église soucieuse tant de la liberté de l'acte de foi que des devoirs communs face au devenir des hommes qui constituent le pays. Elle s'interdit par là un asservissement de l'Église à des utilités politiques comme à son rejet dans le seul domaine privé – ce que la constitution de l'URSS faisait sous Staline, selon une conception dominante de l'État. Dans la mesure où celui-ci admet la subsidiarité et le droit d'association des citoyens et leur expression publique, il reconnaît aux Églises leur liberté d'action et appelle leur participation à l'élaboration de l'identité nationale.

## 15<sup>e</sup> centenaire : un projet ouvert sur l'avenir

La « mythologie » du baptême de Clovis n'était pas sans comporter des significations totalitaires que nos prédécesseurs en 1896 ont tenté de désamorcer. Certes, le contexte politique et culturel demeurait explosif, il était trop tôt pour mettre au clair les enjeux de la Révolution Française. L'histoire concrète que nous connaissons mieux désormais nous permet de prendre de la distance à l'encontre de cette interprétation des origines de la France. Celle-ci fut en partie conçue par Clovis sans être son oeuvre exclusive et la part de l'Église, instituée depuis trois siècles en France, fut celle d'une éducation morale plus qu'une action politique.

Car il faut souligner combien cette fondation fut d'abord une fédération de peuples divers et d'ethnies concurrentes. Les diversités culturelles et sociales, l'héritage des invasions et des conquêtes, les vestiges de la présence romaine, les divisions à l'intérieur des communautés chrétiennes elles-mêmes, demanderont des siècles d'alliances et de conflit pour tisser la trame d'une unité politique. La contribution de l'Église à ce métissage des cultures et des familles sera certes longue à produire des fruits. Le baptême de Clovis fut alors moins le sacre d'un pouvoir que la conception d'un projet pour construire une identité communautaire dans la lumière du message évangélique. Il y faudra l'oeuvre des monastères qui devaient se multiplier durant le Haut Moyen-Age pour donner corps à la présence de l'Église



en Europe occidentale. Aussi, au-delà des mythes et des peurs de reconquête chrétienne, est-ce en ces termes de fondation et de renouvellement de notre conscience communautaire qu'il nous faut dans l'esprit de cette commémoration bâtir ensemble, dans la pluralité des courants et des approches culturelles de la nation. Non seulement le rêve de quelque théocratie serait vain, mais il nuirait à la transmission de l'héritage spirituel dont Clovis s'est lui-même fait le héraut. Sortir des oppositions polémiques est de première nécessité pour comprendre la portée du baptême d'hier et nos responsabilités pour faire demain dès aujourd'hui. En ce sens, la concertation entre Clovis demeurant libre en ses chemins et Remi passionné de justice dans la paix est le symbole des relations entre l'Église et l'État quand l'une et l'autre répondent loyalement à leur vocation spécifique : assurer aux citoyens du pays la dignité et la responsabilité. Que l'accueil de l'Évangile y ait joué un rôle primordial, voilà ce dont il nous reste à faire mémoire pour assurer l'avenir.

**Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio.**  
(en plus de votre propre abonnement: tarif réduit - voir page 131)

Gérard Defois, archevêque de Reims.

Michel ROUCHE

## Le baptême de Clovis

La recherche historique a longtemps stagné depuis le quatorzième centenaire du baptême de Clovis. L'ouvrage, remarquable en son temps, de Godefroid Kurth<sup>1</sup> publié en 1896 avait déjà tenté de balayer légendes et textes rédigés par d'habiles faussaires. Mais trop impressionné par la science universitaire allemande alors en pleine phase d'hypercritique, il n'avait pas osé redonner autorité à deux textes reconnus aujourd'hui comme authentiques, la vie de sainte Geneviève et le testament de saint Remi. De plus de savantes discussions s'engagèrent sur le lieu du baptême, Tours ou Reims, la date, 496, 498, 506. Certains même vont jusqu'à proposer aujourd'hui 508 ! le désordre était tel qu'en 1965, Georges Tessier<sup>2</sup> ne savait plus que conclure et ne proposait aucune date. Enfin ce débat trop formel évacuait complètement la signification de ce baptême et de ses conséquences. Il est temps de se ressaisir et de revenir à une froide analyse et surtout à une meilleure traduction des textes contemporains<sup>3</sup>.

1. G. Kurth, *Clovis*, Paris 1978, dernière réédition, Taillandier.
2. G. Tessier, *Le baptême de Clovis*, Paris 1965, Gallimard.
3. M. Rouche, *Clovis*, Paris 1996, Fayard, avec 21 textes traduits et commentés.

### Les Francs, la Gaule, la christianisation

En 359, l'empereur Julien l'Apostat installe le peuple des Francs Saliens, vaincu, dans la Toxandrie, au nord-ouest de la Belgique actuelle. Ses guerriers deviennent alors officiellement des troupes de l'armée romaine, chargées de défendre le Rhin contre leurs congénères germaniques, Francs Rhénans (dits autrefois Ripuaires), Alamans, Burgondes, Vandales, et même Goths venus d'Europe orientale et de Scandinavie. Dès lors, pendant plus de cent ans, les Francs furent, à une exception près, de fidèles soutiens de l'Empire : lorsque mourut Childéric, père de Clovis, à Tournai en 481, il fut enterré sous un tumulus selon les rites païens comme le prouvent les chevaux égorgés autour de son corps. Il était habillé en costume de général romain. Enfin il était gouverneur civil et militaire de la province de Belgique Seconde et dans son prétoire présidait des procès concernant aussi bien les Gallo-romains que les Francs.

La romanisation de ce peuple était encore faible. De nombreux traits germaniques se maintenaient : successions matrilineaires, solidarités lignagères, vengeances obligatoires (faides), familles larges polygamiques, etc. Mais la violence de ces guerriers dont le chef, censé descendre de Wotan, le dieu de la guerre, était possédé par le *heil* (vie, santé, victoire) faisait de cette armée le dernier rempart de Rome contre les Barbares.

En sens inverse au début des invasions, la Gaule était profondément romanisée, et même christianisée. Si l'évangélisation fut tardive et le nombre des martyrs relativement faible (Serein de Toulouse, Paul de Narbonne, Symphorien d'Autun, Denis de Paris), la liberté de culte accordée par Constantin en 313, et l'Union de l'Église et de l'État établie par Théodose en 392, permirent la constitution d'une Église des Gaules qui compte déjà soixante-dix sièges épiscopaux créés sur une centaine de possibles. Vingt-deux conciles locaux se sont déjà réunis avant l'accès au pouvoir de Clovis. Rapidement, cette Église s'est trouvée confrontée à l'expansion de l'hérésie arienne. Partisans et adversaires d'un Christ « engendré et non pas créé » se sont battus jusqu'au concile de Constantinople en 381. De nombreuses séquelles demeurèrent : Martin, ancien soldat, devenu ermite puis moine sous la houlette de saint Hilaire de Poitiers, fut un anti-arien résolu. Devenu évêque de Tours de 361 à 397, il légua à ses successeurs une intransigeance absolue en ce

domaine accompagnée de pratiques missionnaires très efficaces.

Néanmoins au milieu du <sup>v</sup> siècle, l'organisation et la foi de cette Église sont très sérieusement atteintes par les persécutions des rois germaniques et les guerres civiles. En effet la Gaule est alors éclatée, dix ans après la chute de l'Empire, entre sept entités politiques différentes. Les Wisigoths, maîtres de l'Aquitaine et de la Provence, et les Burgondes installés de Langres jusqu'à la Durance dominant le Midi. Convertis à l'arianisme, de même que les Ostrogoths, les maîtres de l'Italie, ils interdisent les mariages mixtes, séparent les populations, et laissent les évêchés vacants quand leur titulaire s'est montré trop catholique, quand ils ne l'exilent point. À l'ouest, les Armoricaux romanisés et christianisés se sont révoltés contre le fisc romain. Ils sont indépendants. À l'est, les Alamans et les Francs Rhénans sont maîtres de la rive gauche du Rhin. Dans le Bassin Parisien, une diaconesse exerçant la direction de l'assemblée municipale de Paris, Geneviève, n'a qu'une idée : rester fidèle à la foi catholique en obtenant la conversion des Francs Saliens et de leur roi. Pour y parvenir, elle réclame et obtient systématiquement la grâce des prisonniers de guerre tombés aux mains de Childéric et de Clovis. Il s'agit très souvent de partisans catholiques des rois ariens wisigoths ou burgondes. Ainsi prépare-t-elle l'union future, en cherchant à supprimer les effets de la guerre civile. Son rôle spirituel et politique fut capital jusqu'à sa mort en 502 à plus de quatre-vingts ans.

« Maître » de la ville de Paris entre 476, date de la chute de l'Empire romain, et 486, date de la chute d'un général romain pro-wisigoth, Syagrius, et même au-delà, Geneviève passe ensuite le relais à l'épouse de Clovis, Clotilde. Princesse burgonde catholique, celle-ci, vu le niveau élevé de ses entretiens avec son époux, a su voir les obstacles propres à la conversion. La mort de leur premier enfant qu'elle avait fait baptiser fit se lever dans l'esprit du roi l'objection d'un Dieu auteur du mal puisqu'il permet la disparition de l'innocent. Puis comme elle lui démontrait que les dieux païens, Wotan, dieu de la guerre, Freyja, déesse de la fécondité, n'étaient que des idoles sans pouvoir, il répondait que le Dieu des chrétiens, Jésus-Christ, ne descendait point des dieux comme c'était le cas de sa propre généalogie. Bref, la place du monde dans la création, et la nature du pouvoir dans la société furent de si gros obstacles

pour Clovis « qu'il ne fut en rien convaincu par ses arguments » (Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, 30).

Ce fut dans cet état d'esprit que se déroula en 496 la célèbre bataille de Tolbiac (Zulpich, à 34 km au sud-ouest de Cologne) contre les Mamans. Au moment d'être complètement écrasé, on sait que le roi prêta serment de recevoir le baptême si le « Dieu de Clotilde » lui donnait la victoire. Contrairement à ce qui fut affirmé jusqu'au milieu du siècle, malgré sa victoire, Clovis n'accomplit point son vœu en cette année 496. En effet la lettre à saint Avit de Vienne, qui le félicite d'être ainsi entré dans l'Église catholique et qui est contemporaine de la cérémonie, s'y oppose formellement : elle parle des « partisans des schismes qui ont pu masquer sa perspicacité ».

### L'arianisme et les objections de Clovis

L'Église catholique se trouvait alors en proie à deux schismes. Le premier avait éclaté en 484 lorsque l'empereur d'Orient, Zénon, avait proclamé un édit d'union, l'hénétique, avec les hérétiques monophysites. Il passait sous silence la notion de nature, pourtant votée au concile de Chalcédoine de 451. Le second se produisit le 24 novembre 498, lorsque le clergé de Rome élit successivement deux papes, l'un Symmaque intransigeant dans l'attitude envers Constantinople, l'autre Laurent conciliant. Le roi des Ostrogoths, arien lui aussi, maître de l'Italie, se trouva alors maître du jeu, tranchant tantôt en faveur du pape Symmaque, tantôt en faveur de l'antipape Laurent. La papauté fut donc complètement absente du processus de conversion de Clovis, ce qui accentua le désordre et les attermolements du roi.

Plus grave encore furent dans son esprit les objections des ariens. Sa soeur, Lautechilde, avait fait le choix de cette position religieuse. Elle fit probablement une propagande inverse de celle de Geneviève auprès de son frère, en faveur de sa position. Celle-ci était plus facile à comprendre pour un païen. En effet, les germaniques orientaux avaient adopté avec Ulfila leur évêque la position homéenne. Le Christ est semblable au Père, mais non de même nature. Dès lors seul le Père est vraiment Dieu. Il est tout. Qualifié de *despotès en grec* (qui a donné despote en français) et non de *Kyrios comme le font les catholi-*

ques, c'est-à-dire Seigneur, Dieu est alors le maître absolu de toute chose, tout puissant, sans relais ni intermédiaire avec les hommes. Les ariens n'ont donc pas d'ecclésiologie, refusent le culte des saints et donnent au roi un rôle liturgique spécial, puisqu'il communie à un calice qui lui est réservé, et qu'il dirige le clergé et le peuple arien. Il est presque un roi-prêtre, statut fort proche de celui des chefs de guerre païens, possédés par la sacralité du *heil*. Il était donc très facile de « glisser » du paganisme à l'arianisme. Mais il était beaucoup plus compliqué de passer du paganisme au catholicisme.

L'enjeu n'était ni plus ni moins que celui du pouvoir. Un roi burgonde, wisigoth, etc. pouvait rassembler entre ses mains forces militaires et religieuses. Ce totalitarisme chrétien l'aidait à maintenir le particularisme ethnique de son peuple, en interdisant les mariages mixtes et en pratiquant la ségrégation de son peuple. Les Vandales allaient même plus loin. En 484, Thrasamund déporta dans le sud tunisien quatre cent soixante-six évêques, ce qui porta un coup fatal à l'Église en Afrique du nord. En Aquitaine, le roi Euric refusait de renouveler les sièges épiscopaux vacants. Alaric II, son successeur, exilait les évêques qui avaient le courage de dénoncer les erreurs et les comportements intolérants des ariens. Au total lorsque Clovis hésitait, le réseau épiscopal de l'Église se trouvait en grande partie démantelé par les progrès du paganisme dans le Nord et l'Est du pays ou déchiré et désuni par les persécutions tantôt larvées, tantôt ouvertes des Wisigoths et de Burgondes.

Le dilemme était donc le suivant : le baptême ou le diadème. Choisir l'arianisme permettait de conserver tout son pouvoir. Choisir le catholicisme, c'était accepter un Dieu de faiblesse qui s'est laissé crucifier. Les Francs ne pouvaient approuver un tel abandon de la victoire. Dès que leur chef était battu, ils le détrônaient. Ce fut ce qui se passa lorsque Sigismond, roi des Burgondes converti au catholicisme, fut battu. Les Burgondes le livrèrent aussitôt à leurs adversaires francs. Que faire ?

Clotilde, constatant son échec, envoya alors Clovis discuter « en secret » de ces questions théologico-politiques avec l'évêque de Reims. Ces discussions, secrètes par peur des francs, portèrent sur le *credo*, en particulier la phrase du *credo* de Constantinople (381) « engendré non pas créé » qui refuse l'arianisme ainsi que l'expression « Je crois en Dieu le Père tout-puissant ». Dans ce dernier cas, il y allait d'une réponse

personnelle précise : l'amour du Père est-il vraiment tout-puissant? Quoi qu'il en soit, il faut croire que la théologie de Remi ne fut point suffisante, car nous voyons ensuite le roi emmener avec lui comme catéchiste un ermite d'origine germanique, Vaast. Grâce à leur langue commune, le viel-haut-allemand, ils durent aborder ensemble les solutions qu'apporte la mystique à la connaissance de Dieu. Clovis récompensa plus tard ce fidèle serviteur en le nommant évêque d'Arras.

Néanmoins, ce ne fut qu'au retour d'un échec à Saintes, en passant par Tours, que le roi finit par prendre sa décision. En effet, une lettre de l'évêque Nizier de Trèves explique comment, devant le tombeau de saint Martin de Tours, au spectacle de la foule en prière et des miracles qui aboutissaient à la guérison de nombreux malades, Clovis finit par promettre de se faire baptiser « sans délai ». C'était la manière de dire qu'il avait longtemps repoussé sa décision. Ceci dut avoir lieu le 11 novembre 498. On aura remarqué que durant ce long chemin de conversion qui dura sept ans, tous les modes possibles de connaissance de Dieu furent proposés à Clovis, la controverse rationnelle, l'exposé théologique, la voie mystique, pour finir avec la participation d'une Eglise en prière. N'oublions pas que cette décision personnelle fut prise dans un contexte international contraire aux intérêts du roi. L'internationale arienne, sous la direction de Théodoric, roi des Ostrogoths, regroupe les Vandales, les Wisigoths, les Burgondes et surtout maîtrise le terrain grâce à l'arme absolue qu'était alors la cavalerie lourde ostrogothique. Enfin les Armoricaïns chrétiens étaient toujours indépendants. Le domaine de Clovis allait de Tournai au voisinage de la Loire.

### Le baptême et sa signification

Il fallait maintenant organiser le baptême. Une transaction finit par avoir lieu avec les saliens. Ceux-ci acceptèrent que la garde du roi, trois mille hommes, soit baptisée avec son maître, ce qui avait l'avantage d'éliminer toute tentative de renversement ou d'assassinat en cas de défaite du roi devenu chrétien. Le reste de son peuple en armes resta païen et n'accepta le baptême que bien plus tard. Grégoire souligne bien l'ambiguïté de cette solution : « Cette génération des Francs ne le comprit pas

tout d'abord (la vanité des idoles) ; mais ils l'ont compris postérieurement comme la suite de l'histoire le raconte » (II, 10). Donc en réalité, même si la garde personnelle fut baptisée, même si sa sœur Alboflide passa du paganisme au christianisme, et si l'autre, Lautechilde renonça à l'arianisme, la conversion et le baptême de Clovis furent bien le fait d'un homme seul.

La douzaine d'évêques, réunie autour de Remi, qui subsistait encore dans le nord de la Gaule, décida de donner à ce baptême une ampleur inaccoutumée, en déplaçant la cérémonie de la nuit de Pâques à celle du 25 décembre, la nuit de Noël, pour symboliser la naissance des temps nouveaux. Clovis est en effet le premier prince germanique qui accepte volontairement le catholicisme. Il entra dans la deuxième phase du catéchuménat, celle des *competentes*, en faisant une demande publique écrite du baptême. Avit de Vienne, empêché par son roi burgonde de venir à la cérémonie, lui écrit pour l'en féliciter et insiste tout particulièrement sur le fait qu'il a « eu la foi sans prédicateur », nouvelle preuve de sa décision personnelle, et qu'il lui faut maintenant envoyer des missionnaires en ambassade pour convertir « son peuple encore païen » mais qui n'est « point gâté par les dogmes mauvais ». C'est dire combien le baptême des Francs fut long, lent et même tardif, puisque les derniers païens furent baptisés du côté de Liège et de Tongres vers 720-740.

Si le baptême avait été un acte de réalisme fondé sur l'espoir de voir les populations gallo-romaines catholiques renverser leurs dominateurs ariens pour tomber dans les bras du nouveau roi chrétien, Clovis dut être bien déçu. Car les années qui suivirent son baptême furent constellées d'échecs et de défaites. En 500-501, il fut battu par les Burgondes et le parti catholique pro-arien soutint Gondoband. De même il fut obligé par Théodoric, roi des Ostrogoths, de faire la paix avec Alaric II, roi des Wisigoths, sans pouvoir s'emparer du sanctuaire de Saint-Martin de Tours. En 504 enfin, il dut après une nouvelle défaite, accorder aux Armoricaïns leur indépendance en échange de leur alliance. Or ils étaient catholiques et leurs évêques participaient aux conciles des Gaules !

Les conséquences politiques du baptême de Clovis furent donc nulles jusqu'à ce que Théodoric, roi des ostrogoths, maître de la coalition internationale arienne, commette une faute tacti-

que que Clovis exploita avec habileté. Le comte Pitzia lança sur l'ordre du roi une offensive sur Sirmium (Sremska Mitrovisa, en Serbie) aux frontières de l'Empire romain d'Orient. Il entra même sur son territoire, ce qui fit croire à l'empereur Anastase que les Ostrogoths allaient de nouveau envahir Constantinople comme autrefois. Immédiatement, il fit alliance avec Clovis, renversant ainsi les rapports de force, clouant les Ostrogoths en Italie pendant que le roi de France attaquait ainsi plus facilement les Wisigoths isolés. Là encore, lors de sa victoire décisive à Vouillé en 507, les catholiques pro-ariens d'Aquitaine ne se rallièrent point et se battirent du côté des Wisigoths. Les populations, elles, accueillirent les Francs en libérateurs. Mais à peine les Ostrogoths avaient-ils été débarrassés d'un débarquement romain en Italie qu'ils accoururent au secours de leurs congénères. Clovis, prudent, s'arrêta devant eux à Carcassonne, persuadé qu'il serait battu par leur cavalerie lourde. Il revint par Tours, où il célébra sa nomination par l'empereur de consul et de patrice, ce qui faisait de lui un véritable vice-empereur de l'ancien Empire d'Occident. Ceci explique que Clovis n'ait jamais terminé la conquête de la Gaule, même s'il parvint en massacrant ses parents collatéraux, à occuper les royaumes rhénans. Ce furent Clotilde et ses fils qui menèrent à bien cet achèvement avec la conquête de la Bourgondie en 534 et l'annexion de la Provence en 536. L'important est ailleurs : pour les contemporains Clovis alliait les Francs aux Romains, sauvait l'universalité romaine et surtout restaurait l'universalité catholique face aux particularismes ethniques qu'étaient les systèmes gothiques ariens.

Après cette victoire, la signification profonde du baptême de Clovis apparaît. Sa foi a d'abord été un refus du pouvoir totalitaire, l'acceptation de la nouveauté intégrale qu'est un Dieu d'amour. Les trois dernières années de son règne furent consacrées à la construction d'une politique chrétienne de son royaume. De même que le dogme de la Sainte Trinité, unité dans l'indivision, est une relation perpétuelle d'amour entre les trois Personnes, de même la construction d'un état chrétien, dans le cadre de l'union de l'Église et de l'État proclamée en 392, impliquait des rapports de liberté et d'égalité entre le roi, les clercs et les laïcs. Il ne pouvait plus être question d'un roi-prêtre païen, ni d'un roi arien chef d'État et chef d'Église. L'Empire romain avait mis au point la notion d'État, *la Res*

*Publica*, organisme politique chargé d'assurer le bien commun par l'application du droit, Clovis a compris que l'organisme politique de base germanique, la famille large polygamique à dominante matrilineaire suscite la violence et la guerre. Il fallait donc choisir le droit comme solution des conflits et le mariage monogame indissoluble pour assurer la stabilité d'une société où allaient ainsi se mélanger les populations.

Clovis n'eut pas le temps de généraliser cette dernière solution, mais sur le plan du droit il posa des fondations conformes à sa croyance. Il généralisa pour tout le royaume le Bréviaire d'Alaric II, promulgué au dernier moment par le roi des Wisigoths à Toulouse le 3 février 506. Il s'agissait d'un abrégé du droit romain public et privé qui avait été élaboré par des « *jurisprudentes* », des jurisconsultes, « l'élite de nos provinciales ». Les interprétations qu'ils ajoutèrent aux lois sont révélatrices : « Nul n'est censé ignorer la loi. » « Que nul n'ose condamner ces décisions. » Les rescrits impériaux ou royaux ne valent rien contre ce droit, quelle que soit la manière dont ils ont été obtenus. Les fonctionnaires qui n'auront pas tenu compte des préceptes du roi conformes à ce droit seront punis. Donc en sens inverse, les juges peuvent ne pas obéir à tout acte ou décision contraire au droit. Par conséquent, le prince est tenu de se conformer aux lois qu'il a lui-même promulguées. Tous ces principes sont fondamentaux et fondateurs. La loi étant indépendante de l'exécutif, l'État de droit est ainsi fondé une nouvelle fois après Auguste.

Or Clovis a non seulement généralisé la loi romaine pour tout son royaume, mais il fit aussi promulguer de la même manière la loi des Francs Saliens. Le préambule du texte publié en 511 précise qu'elle s'applique aux Francs vivant entre la Forêt Charbonnière et la Lys (c'est-à-dire la Belgique occidentale actuelle). Il nous apprend aussi que ces lois furent élaborées par trois généraux francs à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Là encore Clovis n'a fait que promulguer un Pacte que d'autres que lui ont mis au point. Rédigée par concertation, à l'aide de Francs choisis (*electi*), la Loi Salique concerne les droits et les devoirs des sujets, en particulier dans le domaine du droit privé. Elle ne s'occupe pas du gouvernement central. Elle organise l'égalité de traitement entre les Francs et les Gallo-romains. Bref, Clovis a su organiser l'unité dans la diversité, en respectant les habi-

tudes de chacun, mais en posant l'État comme arbitre qui décide conformément aux lois.

Incontestablement cette attitude correspond à la conviction que le roi n'est pas la loi, que celle-ci vient d'ailleurs, que tout pouvoir vient de Dieu, bref qu'il est une créature, non point un créateur. La relation de l'homme à Dieu par la foi fonde un type de société où les rapports de personne à personne sont librement acceptés. La convocation du concile d'Orléans par Clovis le 11 juillet 511 le prouve. Les évêques réunis en son nom, après en avoir délibéré, votent des canons réintégrant les ariens réconciliés et séparant nettement les laïcs du clergé pour réserver à chacun sa tâche. Ils lui demandent ensuite de « conforter par l'autorité d'un si grand roi... la sentence des évêques ». Il s'agit donc, d'un côté, d'un corps épiscopal souverain en ses décisions spirituelles, de l'autre, d'un roi qui promulgue ou non la loi religieuse pour en faire une loi Civile. L'autonomie des deux sphères, l'Église et l'État, est complète dans le cadre même de leur union. Clovis a donc accepté la doctrine du pape Gélase (492-496), doctrine anti-constantinienne. En effet celui-ci affirme qu'il existe dans le monde deux puissances, le pouvoir royal d'un côté, l'autorité des évêques de l'autre. Cette dernière est supérieure à la première. Autrement dit, le prince chrétien sait reconnaître, de par sa liberté personnelle, en quoi la société doit être régie par des principes chrétiens. Chacune des deux sphères est autonome et reconnaît à l'autre son propre domaine. Nouveauté considérable, à tel point qu'elle ne fut point comprise par ses successeurs et que par la suite ce fut à qui, du prince ou des clercs, dominerait l'autre.

La mort de Clovis, le 27 novembre 511, laisse donc un chantier ouvert, comme celui de l'Église des saints apôtres, dédiée à Pierre et Paul en reconnaissance de l'autorité de Rome. Lorsque Clovis est enterré aux côtés de saint Geneviève dans cette basilique en remerciement pour l'autorité visionnaire de cette prophétesse, son oeuvre peut être comprise comme la conséquence de son baptême et de sa conversion.

En effet ses longs débats intérieurs lui ont permis de mieux cerner, à la lumière de l'universalité romaine et de l'universalité catholique, les grands problèmes de l'homme : la tentation totalitaire du pouvoir, la violence érigée en unique solution, une Église confondue avec l'État. Il y a répondu par des principes religieux qui fondent une société : libre acceptation de la foi (et

ici après quelle maturation !), libre acceptation de l'autre, autonomie de l'État et de l'Église dans l'union et la relation, sans confusion ni domination, à l'exemple de la Sainte Trinité. En reprenant l'héritage romain, celui du droit qui établit un contrat entre le citoyen et l'État, la *Res Publica*, contrat que la fantaisie du pouvoir ne peut changer unilatéralement, Clovis a fondé un organisme politique nouveau. Le terme de Francia, qui désignait la rive droite du Rhin au IV<sup>e</sup> siècle, puis la rive gauche au V<sup>e</sup> siècle, ensuite l'Ile de France au VI<sup>e</sup> siècle, enfin tout le royaume en 1204 lorsque Philippe Auguste abandonne son titre de roi des Francs pour celui de roi de France, finit par caractériser ce royaume dont Clovis avait posé la capitale à Paris en 508. De la conception à l'accouchement, cette longue gestation d'un État à prétention universaliste ne peut être comprise que si l'on revient au sens primitif du mot conversion : le retournement intérieur à l'appel de Quelqu'un.

**Communio**  
**a besoin de votre avis**  
**Écrivez-nous.**

Michel Rouche, né en 1934, marié, quatre enfants. Professeur d'Histoire Médiévale à l'Université de Paris Sorbonne, directeur de l'Institut de la Famille du diocèse de Paris et de la revue *Alliance*, il a publié : *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes*, Paris, 1979, Touzot ; *Histoire de l'enseignement et de l'éducation*, Paris, 1981, Nouvelle librairie de France ; *Clovis*, Paris, 1996, Fayard; responsable du congrès scientifique sur le quinzième centenaire du baptême de Clovis, le 15 septembre 1996 à Reims.

## Collection COMMUNIO-FA YARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j.: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,  
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j.: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LENA: **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,  
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS: **LE MAITRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**,  
réédité aux P.U.F.
12. André MANARANCHE, s.j.: **POUR NOUS LES HOMMES**  
**LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre VAN BREEMEN, s.j.: **JE T'AI APPELÉ PAR TON**  
**NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p.: **LA FÉCONDATION**  
**ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE**  
**CHRÉTIENNE**

**Chez votre libraire**

Mgr Claude DAGENS

## Clovis à Angoulême Histoire politique et histoire religieuse

### Du bon usage des anniversaires

Il me semble normal de préciser d'emblée d'où je parle, comme l'on dit, et avec quelles intentions j'ai choisi d'évoquer l'événement mémorable et sans doute décisif que fut, au début du vi<sup>e</sup> siècle, en 508, le siège d'Angoulême par les armées franques de Clovis, l'expulsion des troupes wisigothes et les conséquences de cet acte libérateur.

Je suis tout simplement lié, depuis deux ans, à notre histoire de Charente et d'Angoulême. Je le suis par mon ministère d'évêque et je le suis par mes recherches d'historien, puisque j'ai consacré ma thèse à un homme de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, le pape saint Grégoire le Grand (590-604) et que j'ai enseigné durant plus d'une dizaine d'années l'histoire des origines chrétiennes, à Toulouse.

À dire vrai, ou plutôt à parler sincèrement, à partir du moment où j'ai voulu préparer ce propos, j'ai vérifié ce qu'a écrit bien des fois mon ami Grégoire le Grand, comme le grand saint Augustin. J'ai éprouvé le poids de la « *sarcina episcopalis* », et au milieu de multiples réunions, rencontres et déplacements pastoraux, j'ai eu un peu de mal à trouver l'*otium* nécessaire à la méditation de l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours, pour ne rien dire de la chronique d'Adhémar de Chabannes.

Mais, au milieu de ces *negotia* pastoraux, ce qui m'a encouragé à m'occuper de Clovis à Angoulême, c'est la perspective prochaine de l'anniversaire qui se prépare. S'il est exact, comme les historiens en discutent, que le roi franc et païen nommé Chlodovechus, c'est-à-dire Clovis, a reçu le baptême chrétien à Reims à la fin du V<sup>e</sup> siècle, pour la Noël 496, nous sommes à la veille des célébrations qui vont marquer cet anniversaire de 1500 ans.

On sait que l'Église de France s'y prépare et que le pape Jean Paul II doit s'associer lui-même à cet événement en venant à Reims le 22 septembre prochain, après avoir visité saint Anne d'Auray et Tours, où l'on fêtera le 1600<sup>e</sup> anniversaire de la mort de saint Martin.

J'estime, comme tout historien, qu'il faut faire un bon usage des anniversaires. Un bon usage veut dire un usage honnête, conforme, autant qu'il est possible, aux événements de l'histoire, un usage qui respecte la complexité de l'histoire et de ses acteurs. J'ai été élève d'Henri-Irénée Marrou, ce maître dans le domaine des origines chrétiennes. J'ai appris de lui à respecter les textes et à ne pas leur faire dire plus qu'ils ne disent. J'ai appris aussi à associer les monuments aux textes et à les interpréter les uns par les autres.

C'est à ce simple exercice que je voudrais me livrer ici, en examinant l'événement que constitue la prise d'Angoulême par Clovis, et en essayant de dégager le sens de cet événement, avec ses implications pour l'histoire de cette ville et pour celle de notre Église locale.

## ***1. L'événement : la prise d'Angoulême par Clovis***

### **1. Situation d'Angoulême et de Clovis**

Avant d'évoquer Clovis à Angoulême en 508, il faut évoquer la situation de la Gaule en ce début du VI<sup>e</sup> siècle et les projets de Clovis, une dizaine d'années après sa conversion.

La Gaule romaine n'existe plus depuis longtemps, en tout cas depuis le début du V<sup>e</sup> siècle, lorsque les envahisseurs Wisigoths, venus d'Europe centrale, ont été installés et stabilisés en Aquitaine par ce qui reste de l'Empire romain d'Occident. De

sorte que la Gaule, si l'on peut dire, est partagée en trois Royaumes : au sud de la Loire et jusqu'aux Pyrénées, le royaume des Wisigoths, avec sa capitale à Toulouse. À l'Est, entre le Jura et la Durance, c'est le Royaume des Burgondes, avec sa capitale à Vienne. Et puis, au Nord de la Loire et jusqu'aux rives du Rhin et de l'Escaut, s'étend le Royaume de Clovis, celui des Francs Saliens, qui a absorbé d'un côté le Royaume des Francs Ripuaires, et de l'autre, entre Seine et Loire, ce qui restait de l'Empire romain en Gaule, sous l'autorité de Syagrius.

Toute l'histoire des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles est faite du jeu très complexe des conflits et des alliances qui se nouent et se dénouent entre ces royaumes rivaux, entre lesquels le roi Ostrogoth Théodoric, devenu maître de l'Italie et qui est établi à Ravenne, essaie d'exercer subtilement son influence, par mariages interposés. Il faut préciser, pour ajouter à la complexité de ces données politiques, que les rois Wisigoths, Burgondes et Ostrogoths sont ariens, c'est-à-dire dissidents ou opposants par rapport à la foi catholique, puisque l'arianisme refuse d'affirmer la filiation divine réelle de Jésus. De sorte que des relations très complexes s'établissent entre ces princes hérétiques et les aristocraties locales, qui, comme la plupart des populations locales, sont restées fidèles à Rome et à la foi authentique des apôtres.

C'est dans ce cadre-là, où les rivalités politiques croisent les oppositions religieuses, que la conversion de Clovis est intervenue comme un événement inattendu. Voici le roi des Francs qui adhère à la foi catholique, qui va être soutenu par les évêques fidèles, et spécialement celui de Reims, Remi, et qui apparaît ainsi inévitablement comme un libérateur possible pour les populations dominées par les princes hérétiques.

Telle est la raison profonde qui justifie la décision prise par Clovis de franchir la Loire, à partir de Tours, la ville de saint Martin, l'un des premiers adversaires de l'arianisme au IV<sup>e</sup> siècle, et de se rendre maître de toute l'Aquitaine, dominée par les Wisigoths. Laissons Grégoire de Tours donner la parole à Clovis pour exprimer ce projet : « C'est avec beaucoup de peine que je supporte que ces Ariens occupent une partie des Gaules. Marchons avec l'aide de Dieu et quand ils auront été vaincus, nous soumettrons leur terre à notre domination » (*Historia Francorum*, II, 37, Paris, 1975, p. 129).



La conquête de l'Aquitaine a donc été décidée comme une guerre de libération religieuse autant que politique et, de fait, Clovis va être accueilli généralement comme un libérateur par des populations qui ne s'étaient jamais résignées à l'occupation des Wisigoths. La bataille décisive a lieu au début de l'année 507, dans les environs de Poitiers, à Vouillé. Alaric, le roi des Wisigoths, venu de Toulouse, est tué et ses troupes dispersées. Il est facile à Clovis et à son armée de pousser vers le Sud et d'aller jusqu'à Toulouse saisir le trésor des Wisigoths. La conquête de l'Aquitaine est largement avancée.

## 2. Angoulême prise par Clovis

C'est sur le chemin du retour vers son royaume, après avoir passé l'hiver à Bordeaux, autre centre du royaume wisigothique, que Clovis s'arrête devant Angoulême, sans doute durant l'année 508. Et il faut enregistrer le témoignage de poids de Grégoire de Tours, qui écrit son *Histoire des Francs* une cinquantaine d'années après ces événements :

« Quant à Clovis, qui passa l'hiver dans la ville de Bordeaux, il emporta de Toulouse tous les trésors d'Alaric et vint à Angoulême. Le Seigneur lui accorda une telle grâce qu'à sa vue, les murs s'effondrèrent spontanément. Aussi, après avoir expulsé les Goths, il soumit la ville à sa domination. Après cela, lorsque la victoire fut complète il retourna à Tours où il offrit de nombreux présents à la basilique de saint Martin » (*Historia Francorum*, II, 67, *ibid.*, p. 132).

Il faut d'abord noter le caractère substantiel de ces lignes : aucune autre ville n'est mentionnée entre Toulouse, la capitale wisigothique, et Tours, la capitale spirituelle, en dehors d'Angoulême, exception faite de Bordeaux qui semble immédiatement ralliée aux armées des Francs. Si Angoulême est ainsi mentionnée, avec une insistance particulière, c'est au moins pour deux raisons. La première c'est qu'elle a été durablement occupée par les Wisigoths et qu'elle était sans doute leur place forte pour la partie septentrionale du Royaume d'Aquitaine. Ni Saintes, ni Poitiers ne semblent avoir connu une telle occupation par les Wisigoths.

D'autre part, l'implantation des Francs à Angoulême, à partir de la prise de la ville par Clovis, va avoir des effets durables.

Nous en parlerons plus loin. Mais il est fort probable que l'écroulement presque miraculeux des remparts signifie au moins que la ville d'Angoulême a accueilli les Francs de Clovis comme des libérateurs et que leur présence va s'imposer sans difficulté. Les recherches effectuées par le professeur Michel Rouche sur l'histoire de l'Aquitaine, durant le Haut Moyen Age, montrent que des garnisons franques vont demeurer longtemps dans la région d'Angoulême, c'est-à-dire dans une région intermédiaire entre le Sud et le Nord de l'Aquitaine. Le développement futur de la ville s'explique par cette position stratégique, que la victoire de Clovis a évidemment mise en relief.

Soulignons encore que, dans le récit de Grégoire de Tours, la prise d'Angoulême apparaît comme le couronnement historique de la conquête de l'Aquitaine. Et, même s'il faut faire la part de l'idéologie archifavorable au Royaume Franc qui est celle de *l'Historia Francorum*, il faut retenir que la libération d'Angoulême du joug des Wisigoths a dû être considérée par les contemporains de Grégoire de Tours, c'est-à-dire par les populations du VI<sup>e</sup> siècle, comme un événement exceptionnel.

## 3. L'événement et son développement légendaire

Il est clair que l'événement est d'abord militaire et politique : les Wisigoths sont chassés, les Francs s'installent à Angoulême et y sont bien accueillis. Mais il est clair aussi que cet événement a été très vite auréolé par une tradition où l'idéologie politique pro-franque se mêle aux convictions religieuses.

On doit remarquer la stylisation biblique de l'événement des murailles qui tombent. De même que Grégoire de Tours présente ailleurs Clovis comme un nouveau Constantin qui abat les ennemis de l'Église catholique, il est, devant les remparts d'Angoulême, comme un nouveau Josué, qui provoque, par sa venue, la reine de la Jéricho wisigothique.

La légende va d'ailleurs s'enrichir encore, puisque, selon certains récits beaucoup plus tardifs, rapportés par Adhémar de Chabannes, cet effondrement est un réel miracle, puisque Clovis aurait organisé, sous les remparts d'Angoulême, une procession des reliques de la Croix du Christ. On pense alors à la sainte Radegonde, mariée à un fils de Clovis, Clotaire, devenue moniale et fondatrice de monastère à Poitiers en 561, et qui fera

venir pour son monastère des reliques de la Croix, en provenance de Constantinople. Je ne serais pas surpris que, dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Tours, qui était un ami personnel de Radegonde, ait cherché implicitement à mettre le roi Clovis sur le même plan que la reine Radegonde, c'est-à-dire à l'inscrire dans la lignée des princes dotés de pouvoirs thaumaturgiques.

C'était surtout une manière d'honorer Angoulême sinon comme une ville sainte, du moins comme une ville durablement marquée par le passage du roi franc.

Et, de fait, la légende s'enrichit encore d'autres éléments concordants, puisque Clovis, après avoir chassé l'évêque arien, aurait laissé à Angoulême son chapelain Antonius comme évêque, et aurait demandé la construction d'une nouvelle cathédrale, dédiée non plus à Saturnin, le saint des Wisigoths de Toulouse, mais à l'apôtre Pierre.

Ce qui est certain, et attesté par l'archéologie, c'est qu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, il y aura à Angoulême quatorze édifices chrétiens dont huit à l'extérieur des remparts de la ville haute. De sorte qu'Angoulême, comme le dit Michel Ruche, s'est hissée en un siècle au niveau de Bordeaux, du point de vue de l'équipement religieux de la ville (Michel Ruche, *Des Wisigoths aux Arabes, naissance d'une région*, p. 292.)

Parmi ces édifices construits durant le VI<sup>e</sup> siècle, figure, selon la *Chronique* d'Adhémar de Chabannes, une église dédiée à saint Martin, et surtout la nouvelle cathédrale Saint-Pierre où l'on vénère des reliques de la Croix du Christ, et qui va être probablement consacrée, entre 573 et 576, par les évêques de Tours et de Paris, Grégoire et Germain (M. Ruche, *ibid.*, p. 634, n. 335.) Ce qui en dit long sur les relations durables établies avec le royaume Franc, à partir de la victoire mémorable remportée par Clovis en 508.

Quoi qu'il en soit de l'environnement merveilleux, biblique et thaumaturgique (et je ne dirai rien de la jambe de Clovis parce que je ne sais qu'en dire), il est clair qu'en chassant les Goths d'Angoulême, au début du VI<sup>e</sup> siècle, le roi Franc a durablement orienté la destinée historique de cette ville.

## II. Le sens de l'événement

J'ai promis dès le début de respecter la complexité de l'histoire. Mais respecter sa complexité n'oblige pas à rester au ras des textes et à éliminer toute trace de merveilleux. Il faut encore dégager le sens de l'événement, en saisir le déploiement dans la durée, en tenant compte de ses antécédents. L'événement de 508 ne se comprend vraiment que s'il est resitué dans l'histoire globale, celle de l'Aquitaine wisigothique, puis franque, et celle de l'Église catholique, en Occident.

L'année 508 est incontestablement une année marquante pour Angoulême. Je ne dis pas qu'il faudra en marquer l'anniversaire en 2008, mais je veux souligner ce que la prise d'Angoulême implique pour l'émergence de la ville, et pour la renaissance de la foi et de l'Église dans cette ville.

### 1. L'émergence d'une ville

Avant Clovis, ou du moins avant le V<sup>e</sup> siècle, Angoulême n'a qu'une importance réduite. On connaît assez mal ses monuments romains. Le poète bordelais Ausone a une allusion très cruelle au sujet de sa pauvreté culturelle. Bref, Angoulême fait pâle figure en comparaison de ses voisines, surtout Saintes, dont le prestige culturel religieux s'impose à toute la région.

Angoulême est d'abord un site fortifié et c'est sans doute cet intérêt stratégique qui explique l'occupation des Wisigoths et leur installation durable. Même s'il y avait des remparts avant l'occupation wisigothique, il est probable que cette occupation en a développé la construction : 13 ou 14 hectares entourés de murailles, ce n'est pas rien pour une ville d'importance réduite.

Il est probable que si les Wisigoths se sont fortement établis à Angoulême, c'est qu'ils n'y ont pas rencontré de résistance de la part de la population, du moins au début. Ailleurs, notamment à Saintes, à Bordeaux et même à Toulouse, l'aristocratie sénatoriale n'a jamais accepté ces Barbares venus d'Europe centrale, même quand ils adoptaient les usages romains. À Angoulême, il n'en a pas été ainsi, sans doute parce que l'aristocratie locale n'était pas très romanisée. Il est même frappant de voir que les Wisigoths ont imposé un évêque à leur goût, que Clovis devra chasser et remplacer lui-même. Il semble que la

première cathédrale d'Angoulême ait été mise sous obédience arienne, et dédiée à saint Saturnin, le martyr toulousain importé par les occupants. Ce qui dénote aussi une assez large période d'occupation.

Toujours est-il que la venue et la victoire de Clovis vont presque complètement modifier l'histoire d'Angoulême et provoquer l'émergence d'une ville nouvelle et son développement accéléré.

Comme je l'ai déjà souligné, les Francs ont été accueillis en libérateurs et ils sont restés à Angoulême. Leur implantation militaire, mais aussi la construction de nombreux édifices, et en particulier d'églises, à l'intérieur et à l'extérieur des remparts, témoignent de cette présence durable. C'est au cours de ce vi<sup>e</sup> siècle, inaugurée par le passage de Clovis, qu'Angoulême émerge effectivement dans l'histoire. Sa vocation militaire s'accompagne désormais d'une vocation politique et d'une vocation religieuse. Angoulême compte désormais autant que Saintes. Elle est devenue un pôle important de l'Aquitaine et l'on n'y oublie pas l'intervention libératrice de Clovis chassant les Wisigoths.

Je me demande même si le geste de l'ermite Cybard, affranchissant 175 esclaves, dont 106 au nom germanique, n'est pas, en 558, c'est-à-dire cinquante ans après la venue de Clovis, une manière d'actualiser le geste libérateur du roi des Francs. Comme si l'homme de Dieu voulait, à sa manière, proclamer l'action historique accomplie par Clovis et rappeler à toute la population d'Angoulême que la foi chrétienne est source effective de justice et de libération, même à l'égard d'esclaves germaniques.

## 2. La renaissance de la foi et de l'Église

C'est dire, du même coup, qu'Angoulême, tout en se développant, affirme sa vocation chrétienne, et qu'il faut certainement situer cette renaissance dans l'histoire globale du christianisme au cours des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles.

On ne peut pas ignorer que les Wisigoths sont ariens et que l'arianisme est un système à la fois religieux et politique. Depuis une cinquantaine d'années, les travaux de nombreux

chercheurs nous ont permis de comprendre comment s'opère cette jonction entre l'idéologie politique et l'hérésie arienne. À la racine de tout, il y a le doute, sinon le refus, au sujet de la divinité de l'homme Jésus. Cet homme, pareil à toutes les créatures humaines, ne peut pas être né de Dieu, consubstantiel au Père, comme l'affirmera le concile de Nicée, en 325, précisément contre Arius. Jésus n'est qu'une créature supérieure, progressivement adoptée par Dieu. Peut-être qu'au fond de cette hérésie tenace et qui va gagner l'Occident au IV<sup>e</sup> siècle, il y a une haute idée de Dieu, une trop haute idée qui refuse à Dieu la liberté de prendre place dans notre humanité.

Mais assez vite, surtout chez les Germains, Wisigoths notamment, l'hérésie arienne va faire bon ménage avec la conception politique du roi, du prince tout puissant, qui occupe sur terre la place que Dieu ne peut pas tenir. Pour les Germains, convertis à l'arianisme, il suffit que Dieu règne dans son ciel et que Jésus se réclame de Lui. Mais, sur terre, ce sont les princes qui sont tout puissants, à la fois comme chefs politiques et chefs religieux. La religion est donc soumise au pouvoir des princes. De sorte que les ariens tolèrent et souvent persécutent les évêques catholiques, ils ne les remplacent pas quand ils meurent et, s'ils le peuvent, ils imposent leurs candidats, comme ce fut sans doute le cas à Angoulême.

À terme, l'appartenance religieuse, dans le cadre de ce système politico-religieux, s'identifie à l'appartenance ethnique. Et ce n'est pas sans raison que les ariens présents à Angoulême ont dédié leur cathédrale, selon la tradition, à saint Saturnin. Ce n'était pas le martyr toulousain qu'ils vénéraient ainsi. C'était une manière de rattacher Angoulême à leur capitale politique, Toulouse, sous le couvert d'une référence spirituelle.

Et Clovis, ou ses conseillers, ont bien compris cette formidable ambiguïté, en dédiant à l'apôtre Pierre la nouvelle cathédrale de la ville libérée de la domination wisigothique et arienne. D'autant plus que Pierre est le prince des apôtres et le premier évêque de Rome. Et que Clovis, tout comme Martin, son saint de prédilection, se réclame de son appartenance à l'Église catholique, c'est-à-dire à cet ensemble universel, qui ne s'identifie à aucune nation particulière, mais qui veut être ouvert à toutes.

Entendons-nous bien : je ne fais ici de Clovis, ni un saint, ni un théologien. Dieu sait que ce prince barbare est resté un barbare, habitué aux rapports de force et aux gestes de violence et de vengeance. Mais ce prince est devenu croyant, parce qu'il a découvert la personne de Jésus, son identité et sa puissance de salut. Il a eu auprès de lui de véritables conseillers spirituels, à commencer par sa femme Clotilde, et par l'évêque Remi. Il comprend donc, à sa manière, qui est d'abord politique et guerrière, l'enjeu de la lutte contre l'arianisme : il s'agit de reconnaître où prend sa source le salut qui vient de Dieu, non pas d'une créature humaine, mais du vrai Fils de Dieu. Et, pour garantir cette foi véritable, Clovis devine plus qu'il ne comprend qu'il ne suffit pas du pouvoir politique, ni des forces militaires. Il y faut l'organisme vivant de l'Église, héritière des apôtres du Christ et animée par ses successeurs.

C'est un nouvel équilibre spirituel qui s'établit ainsi. Ce n'est plus le chef politique qui régit la religion de son peuple. Ce n'est pas non plus le prince, même catholique, qui se soumet à la hiérarchie catholique. Mais c'est le chrétien, le converti qui respecte ceux qui, dans l'Église, ont reçu la charge de défendre la vraie foi. Et l'on ne peut pas oublier que, pour le converti Clovis, le modèle des évêques catholiques, c'est Martin, soldat converti, qui a abandonné l'armée romaine, qui a rencontré le Christ sur sa route, qui a mené la vie monastique à Ligugé, qui va être appelé comme évêque de Tours, et qui sera le modèle de l'évangélisation pour le Haut Moyen-Age et au-delà.

### Une hypothèse à discuter

Dans le récit de Grégoire de Tours, après la prise victorieuse d'Angoulême, la conquête de l'Aquitaine s'achève pour Clovis près du tombeau de saint Martin. C'est là que le roi Franc vient rendre grâces, comme il était venu, à la veille de sa conversion, pour comprendre de plus près comment se manifeste la puissance salutaire du Christ. Désormais, Angoulême, gouvernée par les Francs, est totalement détachée de Toulouse et de l'Aquitaine du Sud, et résolument tournée vers le Nord, vers le Royaume Franc, avec cette relation fortement établie avec la ville de Martin, où Clovis fait à nouveau une halte spirituelle. Cette relation à saint Martin, l'homme de l'évangélisation de la

Gaule, Clovis l'a voulue certainement aussi pour Angoulême. Et il est normal que la cathédrale d'Angoulême, dédiée à saint Pierre et voulue par Clovis, se souvienne aussi de Martin.

Est-il vrai que les sculptures du premier niveau de notre cathédrale, au-dessus des arcades du bas, ont été refaites au XIX<sup>e</sup> siècle, mais qu'elles ont remplacé d'autres sculptures détruites à la Révolution, et qui provenaient de l'édifice médiéval ? Sur la sculpture de droite, on reconnaît saint Martin partageant son manteau avec un pauvre. Mais, à gauche, qui est donc ce cavalier triomphant ? On parle souvent de Constantin, le vainqueur du paganisme à Rome. Peut-être...

Mais pourquoi le sculpteur médiéval, s'il est vrai qu'il y eut un sculpteur médiéval, n'aurait-il pas voulu évoquer, en même temps que Constantin, le Constantin du royaume Franc, Clovis, admirateur de Martin et libérateur d'Angoulême, et pourquoi la femme qui est derrière lui et qui est comme renversée de son siège, ne serait-elle pas la figure de l'hérésie arienne renversée par Clovis ?

Pardonnez-moi cette hypothèse risquée, mais retenez au moins que l'histoire d'Angoulême n'aurait pas été la même, si Clovis n'y était pas venu en 508.

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Études de lettres et d'histoire à l'École normale supérieure et à l'École de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres et en théologie. Prêtre en 1970. Professeur du séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque d'Angoulême en 1993. Dernières publications : *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1982 ; *Introduction générale aux Moralía in Job* de saint Grégoire le Grand, Rome, 1992. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Philippe RÉGERAT

## Clovis : un nouveau Constantin ? D'un baptême à l'autre

UN BAS-RELIEF du XVII<sup>e</sup> siècle, exposé aujourd'hui dans le bras sud du transept de la basilique Saint-Rémi, réunit trois scènes baptismales que l'historiographie chrétienne n'a cessé de rapprocher pour montrer la continuité de l'action de Dieu dans l'histoire du salut. Au centre du panneau est représenté l'événement fondateur, le baptême de Jésus par Jean-Baptiste dans les eaux du Jourdain, pendant que descend du ciel la colombe de l'Esprit (*Matthieu* 3, 16-17; *Marc* 1, 10-11; *Luc* 3, 21-22 ; *Jean* 1, 32-33) ; à gauche et à droite, comme répondant par delà les siècles à l'appel venu d'en haut, deux personnages, plongés à mi-corps dans la cuve baptismale, reçoivent le premier sacrement de l'initiation chrétienne : Constantin à gauche, Clovis à droite. Un tel parallélisme ne peut manquer de frapper le visiteur, même le plus pressé ; il oblige en tout cas l'observateur à s'interroger sur le sens de ce message et à en dégager les dimensions historiques.

L'artiste (probablement Nicolas Jacques) et le commanditaire (dom Jean Lespagnol, prieur de Saint-Remi, mort en 1619)<sup>1</sup>, étaient tributaires l'un et l'autre d'une longue tradition dont les premiers linéaments se distinguent dans l'oeuvre de

1. Nous devons ces précisions à notre collègue Patrick Demouy, maître de conférences d'Histoire médiévale à l'Université de Reims, qui nous a également fourni un précieux cliché de cette oeuvre. Qu'il en soit ici remercié.

Eusèbe de Césarée (vers 260 – 339)<sup>1</sup>, l'auteur de la *Vie de Constantin*. Celui-ci rapporte en effet que Constantin voulait recevoir « sceau du salut » (σωηριοζ σφραγισμα sôtérios sphragisma)<sup>2</sup> dans les eaux du Jourdain, « comme [l'avait fait] le sauveur [son] modèle τυποζ = typos en grec)<sup>3</sup> ; il en fut empêché par la maladie et dut se résoudre à demander le baptême à l'évêque de Nicomédie, ville où il résidait alors (337).

Quelque deux siècles et demi plus tard, Grégoire de Tours, après avoir rappelé les circonstances entourant la conversion de Clovis, décrit en ces termes l'entrée du roi des Francs dans le baptistère : « Il s'avance, nouveau Constantin<sup>4</sup>, vers la piscine pour se guérir de la maladie d'une vieille lèpre et pour effacer avec une eau fraîche de sales taches faites anciennement »<sup>5</sup>. Dans ce passage la référence à Constantin est encore soulignée par une allusion à la maladie dont, selon une légende romaine, l'empereur aurait été guéri par les vertus de l'eau baptismale. Grégoire, dans son récit, a donc fait de Constantin un *type* dont Clovis était l'*antitype*, pour reprendre des catégories de l'exégèse scripturaire qui devaient être familières à l'évêque de Tours. Une telle présentation est d'ailleurs conforme au projet que l'auteur a formé de « décrire les luttes des rois avec les nations adverses, celles des martyrs avec les hérétiques »<sup>6</sup>.

1. Nous citerons le texte d'après l'édition de F. Winkelmann dans la collection *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (GCS)*, Leipzig/Berlin, *Eusebius Werke I/1*, 2<sup>e</sup> éd., 1989. Il existe d'autre part une édition bilingue grec/italien, due à L. Tartaglia, dans les *Quaderni di Konvivia a cura dell'Associazione di studi tardoantichi VIII*, Naples, 1984 (avec commentaire).

2. Cette terminologie paulinienne (II *Corinthiens* 1, 22 ; *Ephésiens* 1, 13) s'applique au baptême en tant que consécration du chrétien.

3. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* (citée en abrégé : *VC*), IV, 62, 1-2 (GCS 1/1, p. 145-146).

4. Souligné par nous.

5. Grégoire, *Histoire des Francs* (citée en abrégé : *HF*), II, 31. Nous citons le texte de Grégoire de Tours dans la traduction de R. Latouche, parue dans la collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 120.

6. Grégoire, *HF*, p. 33.

L'histoire universelle<sup>1</sup> qu'il entreprend d'écrire voit en effet la réalisation dans le temps du plan que Dieu a conçu de toute éternité pour le salut de l'homme pécheur; dans cette économie du salut la Providence a assigné un rôle éminent d'abord au peuple d'Israël, puis à l'empire romain, enfin au peuple franc, nouveau peuple élu. Le premier signe tangible de cette élection des Francs est la victoire donnée à Clovis à la bataille de Tolbiac après le voeu formulé par le roi : « si tu m'accordes [Clovis s'adresse à Dieu] la victoire sur mes ennemis et si j'expérimente la vertu miraculeuse que le peuple voué à ton nom déclare avoir mise à l'épreuve, je croirai en toi et me ferai baptiser »<sup>2</sup>. Et, de fait, après le baptême, et tout au long du règne, une série d'interventions surnaturelles attestent que Clovis est investi d'une mission divine, à l'image des rois de l'Ancien Testament; à chaque fois la puissance du nouveau converti est renforcée et, parallèlement, celle de ses ennemis, les hérétiques ariens, est réduite avant d'être pratiquement détruite à Vouillé en 507. Ainsi, à Angoulême « le Seigneur lui accorda une telle grâce qu'à sa vue seule les murs s'effondrèrent spontanément. Aussi, après avoir expulsé les Goths, il soumit la ville à sa domination »<sup>3</sup>. Bien entendu, la conversion du roi ne peut rester sans effet sur le peuple franc, encore attaché au paganisme dans son immense majorité; là encore une intervention divine permet à Clovis de surmonter les résistances prévisibles de ses guerriers ; en effet, venu au milieu des « siens » (les membres de sa « truste »), il voulait les persuader de l'accompagner sur la voie où il s'était engagé, mais « avant même qu'il dit pris la parole, la puissance de Dieu l'ayant précédé, tout le peuple s'écria en même temps : « les dieux mortels nous les rejetons, pieux roi, et c'est le dieu immortel que nous prêche Remi que nous sommes prêts à suivre »<sup>4</sup>. Quelques temps après, la nouvelle unité entre le roi et son peuple est scellée lors de la cérémonie du baptême :

1. Le titre exact de l'oeuvre est *X libri historiarum*; c'est la place prépondérante accordée dans ce récit de l'histoire des Francs qui a peu à peu imposé un autre titre, celui justement d'*Histoire des Francs*.

2. Grégoire, *HF*, p. 114.

3. Grégoire, *HF*, p. 132.

4. Grégoire, *HF*, p. 120.

« plus de trois mille hommes de son armée furent également baptisés »<sup>1</sup>.

La logique vétéro-testamentaire qui inspire Grégoire peut se vérifier encore en d'autres occasions où Clovis, tel un nouveau Moïse, conduit son peuple vers la Terre Promise, la Gaule tout entière, de la Mer du Nord aux Pyrénées ; ainsi à la veille de la guerre contre les Wisigoths « Clovis roi dit à son entourage : " C'est avec beaucoup de peine que je supporte que ces Ariens occupent une partie des Gaules. Marchons avec l'aide de Dieu et quand ils auront été vaincus nous soumettrons leur terre à notre domination " »<sup>2</sup>. La référence explicite à Constantin dans le récit du baptême joue dans le même sens, puisque l'empereur est présenté par son premier biographe comme un nouveau Moïse, vainqueur d'un Maxence-Pharaon, noyé dans les eaux du Tibre auprès la bataille du Pont Milvius (312).

Au-delà des réminiscences bibliques, la comparaison entre Constantin et Clovis s'appuie sur une analogie historique dont il importe de préciser les traits. Dans les deux cas les souverains ont renoncé aux croyances traditionnelles dont ils étaient les garants pour adopter la foi chrétienne ; encore faut-il savoir ce que recouvre une telle « conversion », pour reprendre un terme particulièrement topique dans une telle manière. Est-ce la patiente recherche de la vérité, la soudaine révélation d'une présence divine ou l'expérience intime de la grâce? Quelle que soit la réponse apportée à la question, le changement intérieur se traduit chez le converti par l'entrée dans le « peuple nouveau » qu'est l'Église de Jésus Christ ; pour être membre du corps visible des chrétiens il faut au moins avoir reçu le sacrement du baptême (qui constitue avec la confirmation et l'eucharistie l'initiation chrétienne proprement dite). Pour cela le souverain païen, comme tout païen qui souhaite rejoindre les fidèles du Christ, doit passer par trois étapes distinctes, qui sont parfois confondues dans les récits des historiens de l'Antiquité; il doit d'abord reconnaître le Christ comme Seigneur et comme Sauveur, puis annoncer publiquement sa décision à une famille et à des sujets réservés voire hostiles ; enfin,

1. Grégoire, *HF*, p. 120.

2. Grégoire, *HF*, p. 129.

au terme d'un temps de catéchuménat plus ou moins long il peut être admis au baptême.

Si nous appliquons ce schéma au roi des Francs et à son prédécesseur l'empereur romain, des différences apparaissent nettement à la lecture des sources littéraires. Dans le premier cas le moment qui marque la rupture avec le passé est le voeu formulé lors d'une bataille que Clovis est sur le point de perdre ; dans le second cas l'événement décisif est un signe (*caeleste signum*) apparu dans un songe, selon Lactance <sup>1</sup>, ou dans une vision puis dans un songe, selon Eusèbe de Césarée <sup>2</sup>, à la veille de la bataille du Pont Mivius. Même situation de péril extrême, même intervention divine aux effets immédiats, mais chez Clovis le voeu semble l'aboutissement d'un long débat avec Clotilde, chez Constantin au contraire la promesse divine est le commencement d'une évolution qui prendra des années avant de s'achever par le baptême reçu à Nicomédie.

C'est dans la deuxième étape, la plus délicate, celle de la manifestation publique de l'adhésion au christianisme, que le lecteur mesure sans doute le mieux l'écart existant entre les deux démarches. Clovis, après le voeu émis (dans son for intérieur ?) consulte la reine Clotilde, qui secrètement le met en contact avec l'évêque Remi de Reims en vue d'une première instruction dans la foi chrétienne. Inquiet des répercussions politiques de son choix, le roi convoque son peuple et obtient miraculeusement son accord. Arrivé à ce tournant du récit, Grégoire passe tout de suite à ce qui est essentiel à ses yeux, la scène du baptême, mais l'immersion dans la piscine baptismale était précédée d'une période de probation qu'on appelait le catéchuménat et qui comportait deux phases bien distinctes. Dans un premier temps les auditeurs (*audientes*) recevaient un enseignement oral auprès d'un clerc ou d'un laïc; dans un deuxième temps, quand ils avaient manifesté leur zèle à suivre le Christ, ils posaient leur candidature auprès de l'évêque, qui

1. Lactance, *De la mort des persécuteurs*, XIV, collection *Sources chrétiennes* n° 39, Paris 1954, p. 126-127.

2. « Vers l'heure de midi, le jour déclinant déjà, il vit de ses propres yeux, dans le ciel lui-même le trophée de la croix surmontant le soleil, fait de lumière avec l'inscription qui lui était attachée, toutûhika », Eusèbe de Césarée, VC, I, p. 29.

les inscrivait dans la classe des compétents (*competentes*) ; ils étaient alors soumis à des interrogations qualifiées de scrutins (*scrutinia*), qui permettaient de vérifier leur « degré de préparation » avant l'administration du sacrement. Tel était du moins l'usage à Rome; le rituel gallican était, semble-t-il, moins compliqué et Clovis a pu être dispensé de certains délais à observer pour un catéchumène ordinaire, s'il est vrai qu'il ne s'est pas écoulé plus de deux ans entre la bataille contre les Alamans et le baptême. Mais il faut souligner que Clovis est allé jusqu'au bout du chemin sur lequel il s'était engagé et qu'il est entré comme membre à part entière dans la communauté des chrétiens sous la conduite de l'évêque Remi. Chez Constantin, en revanche, le parcours suivi n'est pas aussi simple ni aussi linéaire ; première constatation : un quart de siècle sépare la victoire sur le Pont Milvius (312) et le baptême à Nicomédie (337). Certes, l'administration du sacrement *in articulo mortis* était une pratique courante, d'ailleurs désapprouvée par l'Église, qui y voyait la preuve d'un manque de foi <sup>2</sup>. Mais alors quel était exactement le statut d'un empereur qui se disait chrétien et qui, de fait, par différentes mesures cherchait à favoriser l'Église et tout particulièrement le clergé ? Nous pouvons trouver un élément de réponse à cette question dans un passage de la *Vie de Constantin* où Eusèbe rapporte que depuis sa victoire sur Maxence il assistait à la liturgie de la Parole <sup>3</sup>, ce qui suppose qu'il était séparé des fidèles et qu'il quittait l'assemblée avant la liturgie eucharistique <sup>4</sup>. Il semble donc qu'il fait partie des auditeurs (*audientes, acroômenoi* en grec) et qu'il n'ait été reçu parmi les compétents que peu de jours avant sa mort. Cette attitude pouvait s'expliquer d'une part par la conscience aiguë que l'empereur avait d'une mission divine lui conférant un rôle particulier dans les destinées de

1. L'expression est de G. Tessier, *Le baptême de Clovis*, Paris 1964, p. 101.

2. Le canon 12 du concile de Néocésarée (314) sur les *clinici* est explicite sur ce point.

3. Eusèbe de Césarée, VC, I, 32.

4. Hypothèse avancée par E. Schwartz, « Der Aufstieg Konstantins zur Alleinherrschaft », in *Zur Geschichte des Athanasius*, réimpr. 1970, p. 141.

l'empire romain<sup>1</sup>, et d'autre part par le désir de ne pas approfondir le fossé existant entre un souverain chrétien et des sujets restés majoritairement païens<sup>2</sup>.

Dernière différence, que Grégoire se garde bien de signaler, pour des raisons évidentes : la personnalité des évêques ayant conféré le sacrement; d'un côté le chantre de l'orthodoxie catholique en Gaule du Nord, Remi de Reims, de l'autre un prélat suspect de complaisance pour l'arianisme, Eusèbe de Nicomédie, dont le nom est d'ailleurs tu par les biographes de Constantin<sup>3</sup>. À ce propos la légende du baptême de Constantin par le pape Sylvestre à Rome permettait, entre autres, de faire oublier la présence gênante d'un évêque arien auprès de l'empereur en cet instant crucial.

Quelle était filialement l'intention de Grégoire quand il choisit de présenter Clovis comme un nouveau Constantin s'avançant vers la piscine baptismale ? Une telle identification symbolique ne s'appuyait nullement sur la politique ecclésiastique d'un empereur compromis avec l'hérésie à la fin de sa vie; elle visait plutôt à rehausser l'importance du baptême de Clovis dans l'histoire du salut en le plaçant sur le même plan que la conversion du premier empereur chrétien.

Philippe Régerat, né en 1949, ancien élève de l'ENS Saint-Cloud, agrégé d'histoire, professeur à l'I.U.F.M. de Châlons-sur-Marne.

1. À cet égard le désir d'être baptisé dans les eaux du Jourdain traduisait cette volonté d'être comparé au Christ lui-même, en tant qu'envoyé de Dieu sur terre : cf. S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Florence 1962, p. XXXVI.

2. Cf. E. Schwartz, art. cit., p. 141.

3. Jérôme, dans la continuation de la Chronique d'Eusèbe de Césarée, est le premier à mentionner en Occident le nom d'Eusèbe de Nicomédie dans cette circonstance : *Constantinus vitae suae tempore ab Eusebio Nicomediensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat* (GCS, *Eusebius Werke* VII, ed. R. Helm, 1913, p. 234 [ad 337]).

Olivier CHALINE

## Du « fils aîné » à la « fille aînée de l'Église » : du gallicanisme à l'ultramontanisme

**F**RANCE, *fil*le aînée de l'Église », l'expression est des plus courantes et semble avoir pour elle l'antiquité la plus certaine. On la croirait sans peine contemporaine de Clovis. Pourtant, ce titre que n'ont pas manqué de rappeler plusieurs présidents de la Ve République est loin d'avoir le double caractère mérovingien et pontifical qu'on serait tenté de lui prêter. Avant la « aînée de l'Église », il y eut un « Fils aîné ». Quant à la « fille aînée » elle-même, elle a de quoi réserver bien des surprises à ses thuriféraires imprudents. Pour comprendre l'histoire de cette double expression, il faut étudier deux aspects des relations souvent agitées de la monarchie française et de la papauté : la politique italienne de la France, des guerres d'Italie à 1870, mais aussi l'ecclésiologie avec les résistances gallicanes à la primauté pontificale. C'est au prisme de cette double histoire qu'il faut rechercher l'apparition et l'évolution de ces deux notions de « fils aîné » et de « fille aînée » de l'Église

Le dossier historique sur lequel je m'appuie est largement celui constitué par le R.P. Joseph Lecler, « Le Roi de France, Fils aîné de l'Église », *Études*, 1933, pp. 21-35 et 170-185, dossier repris et enrichi par le cardinal Poupard, « La France, fille aînée de l'Église », *Revue des deux mondes*, juillet 1986, pp. 37-45 et *France, fille aînée de l'Église*, Paris, 1996. De nombreux textes sont cités dans le manuel de l'association pour le XV<sup>e</sup> centenaire de la France, *France, fille aînée de l'Église*, Rouen,



## Un « fils aîné de l'Église » revendicatif

### *Les guerres d'Italie*

L'expression est d'origine pontificale mais d'usage gallican. C'est au pape Alexandre VI qu'elle est due, le 19 janvier 1495, lorsque Charles VIII s'est installé au Vatican. Depuis 1494, la puissante armée française avait fait irruption dans le jeu complexe des États italiens. Elle se dirigea vers Naples qui tomba facilement le 22 février 1495. Partout on redoutait sa force et c'est dans ces dispositions que le pape dut recevoir un hôte aussi encombrant. Il lui fallait gagner du temps et éviter l'épreuve de force avec une armée présente à Rome. Envisager des « vêpres romaines » contre l'envahisseur était impossible. Après bien des discussions, eut lieu une audience solennelle auprès du pape qui nous est racontée par le cérémoniaire Jean Burchard. Charles VIII déclara au pape : « Saint Père, je suis venu pour faire obéissance et révérence à Votre Sainteté de la façon que ont fait mes prédécesseurs les Roys de France ». Puis il céda la parole au président de Ganay. Ce magistrat nomma, selon l'usage depuis Louis XI, les rois de France « très chrétiens » et expliqua au pontife : le roi « vous reconnaît donc, bienheureux Père, pour le souverain pontife des chrétiens, pour le véritable vicaire du Christ, pour le successeur des apôtres Pierre et Paul. Il vous rend l'hommage filial et obligatoire que ses prédécesseurs les rois des Français ont rendu aux souverains pontifes. Il s'offre, lui avec tout ce qui lui appartient, à Votre Sainteté et au Saint-Siège ». Et, poursuit Burchard, « le pape assis et tenant de sa main gauche la main droite du roi, répondit en termes brefs et appropriés. Dans sa réponse, *il appela le roi son fils aîné* »<sup>1</sup>. Pour la première fois, l'expression est utilisée, alors qu'elle n'avait aucun précédent médiéval. Que le pape

1992 qui, malheureusement ne fait pas état de la première bénéficiaire de cette expression. Voir aussi la réflexion de R. Rémond, « La fille aînée de l'Église », P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, III. Les France, 3. De l'archive à l'emblème, Paris, 1992, pp. 541-581.

1. *Journal de J. Burchard, évêque et cérémoniaire au Vatican*, Joseph Tunnel (trad.), Paris, 1932, pp. 209-210.

appelât le roi son fils, n'avait rien d'exceptionnel, mais la mention d'une aïnesse n'apparaissait pas jusqu'alors. Était-elle la reconnaissance, un peu contrainte chez un pape qui avait peut-être en tête le souvenir de l'attentat d'Anagni, d'un rapport de forces défavorable dû à la puissance des canons français? Ce n'est pas impossible puisque dès le mois de mai suivant le pape se ligua avec les Vénitiens, l'empereur et le roi d'Espagne contre Charles VIII dont le triomphe napolitain fut éphémère. Commencée avec les justifications de la croisade, l'expédition à Naples prit alors mauvaise tournure. Insuccès sur le plan diplomatique, elle fut pourtant importante pour la titulature royale. Déjà appelé « fils aîné » (mais de qui, du pape ? de l'Église ?), Charles VIII avait fait le 12 mai 1495 son entrée solennelle dans Naples en habit impérial, le sceptre et le globe à la main, sur le modèle de l'empereur byzantin, tandis que le peuple criait « Empereur très auguste ».

L'expression « fils aîné », pour être nouvelle, ne s'en appuyait pas moins sur des pierres d'attente dont certaines étaient fort anciennes. L'idée de filiation est très tôt en place. Le pape Anastase avait appelé Clovis « glorieux fils ». Puis en 595, le pape saint Grégoire écrivit au roi mérovingien Childebert II : « Autant la dignité royale est au-dessus des autres conditions humaines, autant votre dignité à vous l'emporte sur celle de tous les autres rois. Régner est peu de chose, puisque d'autres que vous sont rois, eux aussi, mais ce qui vous constitue un titre unique, que les autres rois ne méritent point, c'est d'être catholique ». La même idée d'une prééminence de la monarchie française est reprise en 1239 par Grégoire IX qui cherche en Louis IX un bouclier contre les entreprises de l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen :

Dans l'ancienne Loi, Juda avait la préséance sur les autres tribus, ainsi le royaume de France a été placé au-dessus de tous les peuples; Jésus-Christ l'a choisi comme l'exécuteur spécial des volontés divines, il l'a suspendu à ses reins en guise de carquois et il en tire des flèches pour les lancer contre les méchants.

À partir de Charles VI, le roi de France fut qualifié de « bras dextre de l'Église », d'abord par Clément VII en Avignon, puis par Paul II pourtant en fort mauvais termes avec

Louis XI. Celui-ci n'en fut pas moins, pour la première fois, gratifié par le pape du titre de « très chrétien ». Dans des circonstances difficiles qui rendaient précieux l'appui franc puis français ou bien obligeaient, au contraire, à quelques ménagements, les papes n'avaient pas hésité à faire état d'une filiation et d'une prééminence. Mais ils n'avaient pas parlé d'une aïnesse avant la descente royale en Italie de l'année 1494.

### *Gallicanisme et idéal conciliaire*

L'expression de « fils aîné » est donc apparue à la faveur des guerres d'Italie. Elle acquiert droit de cité dans le vocabulaire religieux et politique à un moment de vives querelles entre le Saint-Siège et la monarchie française à propos de l'Église gallicane. Sous le règne de Charles VII, en 1438, l'assemblée de Bourges enregistra, en les adaptant pour l'Église gallicane, les décrets du concile de Bâle : ce fut la pragmatique sanction de Bourges, texte de référence mais dont l'application fut variable. L'idéal conciliaire qui faisait de cette assemblée une instance représentative de l'Église universelle, supérieure au pape et capable de réformer l'Église, connaissait alors ses plus belles heures. Il fut vigoureusement combattu par les papes qui développaient, surtout à partir de Martin V, un État ecclésiastique autour de Rome. Les théologiens français entendaient défendre les précieuses « libertés gallicanes », l'ancien droit en usage dans l'Église heureusement conservé dans le royaume. L'histoire des premiers temps de l'Église et celle des âges mérovingien et carolingien devinrent des enjeux considérables contre les prétentions du Siège apostolique tenues pour des nouveautés détestables. C'est ainsi que Clovis fut enrôlé sous la bannière gallicane et devait y servir longtemps. Entre deux menaces d'appel royal au concile général contre le pape, des concordats successifs dont l'histoire est liée à celle des ambitions italiennes de la France, tâchèrent de revenir sur cette Pragmatique sanction. Ce fut le cas de celui, inappliqué de 1472, sous Louis XI. Mais en 1512, Louis XII réunit à Pise un petit concile contre le pape. Les rapports ne furent vraiment réglés qu'avec le concordat de Bologne en 1516 qui conféra au « Très Chrétien » une énorme autorité sur l'Église gallicane mais évita peut-être à la France une réforme royale à l'anglicane.

L'année suivante, Luther placarda ses 95 thèses à Wittenberg. À peine sortie du Grand schisme, la chrétienté latine médiévale vola en éclats. La division religieuse devint une cruelle réalité, dans l'Empire d'abord puis bientôt en France même. Afin de la résoudre, des voix s'élevèrent réclamant un concile réunissant tous les chrétiens pour discuter des points contestés par Luther puis les autres réformateurs protestants et pourvoir enfin à la réforme de l'Église que la papauté ne semblait décidément pas décidée à accomplir. Celle-ci tâchait de préserver sa liberté d'action, redoutant un concile des princes qui l'eût abaissée et privée de son autorité. Alors que s'affrontaient Valois et Habsbourg en Italie et ailleurs, la question du concile devint une grosse pomme de discorde entre l'empereur (Charles Quint), le Très chrétien (François I<sup>er</sup> puis Henri II) et le Saint-Siège. En France oh l'on était fort satisfait de l'Église gallicane, on ne voyait guère la nécessité d'un tel concile. D'ailleurs, de quel droit des Italiens ou des Espagnols eussent-ils pu lui imposer leurs vues soi-disant réformatrices ? La perspective d'un concile impérial dirigé par Charles Quint n'avait non plus rien d'enchanteur. François I<sup>er</sup> aurait bien souhaité procéder dans un cadre national aux réformes nécessaires pour ensuite apparaître comme le réconciliateur de la Chrétienté. La réforme faite, les décisions du futur concile devenaient sans objet en France et le brillant exemple gallican permettait de montrer aux autres la voie à suivre en en ravissant le mérite au pape et à l'empereur. De tels projets ne réussirent pas, mais l'idée d'un Très Chrétien parvenant, mieux que le pape et les Habsbourg, à la réunion religieuse, ne cessa plus de hanter la monarchie gallicane, même lorsque le concile de Trente fut réuni, par intermittences, à partir de 1545.

Désormais, l'idée d'aïnesse du roi alla de pair avec celle du dépassement de la fracture religieuse. Catherine de Médicis, reine mère et régente, parle en 1563 de « premier fils de l'Église » pour désigner Charles IX dans les négociations qui accompagnent les dernières sessions du concile de Trente. En avril 1563 elle écrit à son envoyé en Espagne que, si le concile de Trente ne réussit pas la réunion des chrétiens, le roi sera

contraint de venir à un concile national et à une bonne et sainte assemblée de ses sujets, à laquelle il puisse, par la grâce de

Dieu, trouver moyen de les réunir, et composer le discord qui est entre eux pour le fait de la religion, et trouver quelque moyen par lequel leurs différends seront pacifiés en ce royaume, et tous les sujets d'icellui réduits sous une mesme foy et religion, ce qu'il n'espère que de Dieu seul, s'il lui en fait la grâce, et peut-être qu'à son exemple les autres princes, s'il ne s'y fait rien que de bon et de saint, s'y accorderont eux-mêmes, (et) particulièrement trouveront ce qu'on ne peut attendre du concile général<sup>1</sup>.

### *Fils aîné de l'Église, fils de Saint Louis*

Au terme de plus de trente années de guerre civile, Henri de Navarre, excommunié par Sixte V puis devenu malgré cela Henri IV, se heurte au Saint-Siège et à ses partisans en France. Apostrophant, le 7 janvier 1599, au Parlement de Paris des magistrats hostiles à l'enregistrement de l'édit de Nantes, il n'hésite pas à leur déclarer :

Ne m'alléguez point la Religion catholique. Je l'aime plus que vous, je suis plus catholique que vous : *je suis fils aîné de l'Église*. Vous vous abusez si vous pensez estre bien avec le Pape. J'y suis mieux que vous<sup>2</sup>.

Dans les mêmes années, le célèbre Père Cotton, jésuite futur confesseur du roi, emploie la même expression lorsqu'il négocie la levée de l'excommunication et le retour de la Compagnie de Jésus dans le ressort du parlement de Paris. Avec la montée d'un Bourbon sur le trône, le roi est désormais aussi « Fils de Saint Louis ». Les vertus du saint roi deviennent nécessairement coextensives à toute sa postérité et notamment à son successeur régnant. Les jésuites ne se font pas faute de le manifester par tous les moyens (panégyriques, épopée, vocable donné à leurs églises), contribuant de tout leur talent à la vénération générale du roi gallican.

1. *Correspondance et négociations de la reine Catherine de Médicis*, t. I, Paris, 1860, pp. 496-497, avril 1563, instruction à M. d'Oysel, envoyé de la part du roi vers le roi d'Espagne.

2. Cité par Pierre de l'Estoile, *Mémoires journaux*, t. VII, pp. 164-168.

C'est l'union des deux filiations que l'on trouve dans le panégyrique de Saint Louis du père jésuite Bourdaloue (1632-1704), beau morceau de rhétorique ecclésiastique gallicane :

« La cour de Rome, par des entreprises nouvelles, voulut donner quelques atteintes aux droits de la couronne : vous savez avec quelle vigueur Saint Louis agit pour la défendre; mais, du reste, comment la défendait-il ? Avec un merveilleux tempérament d'autorité et de piété, c'est-à-dire qu'il soutenait les droits de sa couronne en roi et en Fils aîné de l'Église, avec un esprit de religion et de piété montrant bien qu'en qualité de roi il ne reconnaît point de supérieur sur terre et ne voulait dépendre que de Dieu seul, quoique, en qualité de Fils aîné de l'Église, il fût toujours prêt à écouter l'Église comme sa mère et à l'honorer », l'Église, pas la Cour de Rome.

Quel est donc le sens de cette aînesse du roi de France qui l'autorise à tenir tête, à l'occasion, au pape? L'ambassadeur Michel Suriano, qui regagne Venise en 1561 après son séjour en France l'explique, non sans réserver les droits de la République de Saint-Marc :

« La France aussi fut le premier des royaumes à accepter la foi chrétienne, ce qui advint sous Clovis, quatre-vingts ans environ après Pharamond. C'est donc de droit que les rois de France ont le titre de Fils aînés de l'Église, car, après le pape, qui en est le chef, et après la seigneurie de Venise, qui est née au sein du christianisme et s'y est toujours conservée, il n'est royaume ni État du monde qui puisse se vanter d'avoir reçu, avant la France, la foi chrétienne ».

L'ancienneté de l'évangélisation et la conservation de l'ancienne, pure et authentique discipline ecclésiastique contre les nouveautés romaines sont les marques de l'aînesse.

Mais alors, n'est-ce point Venise la fille aînée de l'Église ? Fille indocile, intraitable sur ses droits, elle est capable en 1605-1606 de résister de toutes ses forces à l'interdit jeté sur elle par Paul V et de lancer contre le cardinal jésuite Bellarmine et la Cour de Rome les pamphlets du religieux servite Paolo Sarpi. Tout le monde protestant, anglican et gallican applaudit aux exploits du David vénitien qui défie avec tant d'audace le Goliath pontifical et c'est finalement le Très

Chrétien qui s'entremet pour régler diplomatiquement l'affaire. Il semble que l'ancienneté dans l'Église soit la permission d'y mettre le maximum de désordre en conjuguant, avec toute la finesse juridique et l'habileté polémique requises, les défauts du fils prodigue et de son frère aîné. Mais qui donc est la fille aînée de l'Église?

### « La fille aînée de l'Église » ou les métamorphoses

#### *Fille aînée de l'Église, nièce de pape*

Le croira-t-on? la fille aînée de l'Église n'est pas la France. Lorsque l'expression est employée pour la première fois, elle ne s'applique pas à la France, mais... à Catherine de Médicis, nièce du pape Clément VII<sup>1</sup>. La constatation en est d'autant plus divertissante, que les plus zélés partisans de la « France, fille aînée de l'Église » ne portent guère dans leur cœur cette reine accusée d'avoir trahi le catholicisme par sa politique de tolérance envers les huguenots<sup>2</sup>. Le contexte nous en est connu : c'est encore celui du concile de Trente. En février 1564, le nonce Prospero di Santa Croce s'entretint avec la reine mère de la très souhaitable promulgation en France des décrets conciliaires. Il rapporte au pape Pie N, le 10 février, la teneur de son discours :

« Je priai instamment Sa Majesté de vouloir bien, en tant que reine très chrétienne et fille aînée (" *figliuola primogenita* ")

1. La métaphore familiale s'avère dans ce cas d'une exceptionnelle richesse avec les Médicis. Le pape Clément VII (1523-1534), celui du sac de Rome en 1527, était le fils naturel de Julien de Médicis et donc le neveu de Laurent le Magnifique. Premier d'une série de papes italiens ininterrompue jusqu'à Jean-Paul II, il maria son fils naturel Alexandre à Marguerite d'Autriche, bâtarde de Charles Quint et fit épouser à sa nièce Catherine le futur Henri II de France.

2. Ceux-ci ne l'ont pourtant pas davantage appréciée comme en témoignent ces deux vers d'Agrippa d'Aubigné :  
« Pleust à Dieu, Jesabel, que tu euss' à Florence,  
Laisse tes trahisons, en laissant ton païs, »  
*Les Tragiques*, Misères, vers 758-759.

de l'Église, préparer la voie aux autres princes chrétiens et donner au monde ce nouvel et éclatant témoignage de la bonne et pieuse pensée qu'elle a de faire observer les décrets de si célèbre et grand concile ».

Cette ingénieuse adaptation de l'appellation habituelle n'eut aucun effet et les décrets tridentins, obstinément refusés par la magistrature gallicane et les huguenots, ne furent jamais reçus dans le royaume. Seul le clergé, après une infructueuse tentative aux états généraux de 1614, décida, lors de son assemblée de l'année suivante, de les recevoir pour son propre compte. En revanche, si la fille aînée ne montra aucun enthousiasme envers ces décrets, tel ne fut pas le cas de son gendre, Philippe II d'Espagne, qui en fit une loi pour ses royaumes dès 1564.

La formule du nonce n'eut, semble-t-il, pas de suite, alors que dans les années immédiatement précédentes, la même Catherine de Médicis, selon le cardinal d'Este, légat du pape, n'hésitait pas à présenter à l'ambassadeur d'Angleterre la France comme le « royaume aîné » de l'Église :

La reine mère lui fit dire que « le royaume de France étant l'aîné de la sainte Église, puisqu'en cette considération elle avait toujours fait instance que le concile se tint, et même promis d'y envoyer des prélats avec ses ambassadeurs, elle ne pensait pas pouvoir s'en dédire avec honneur ».

Sans doute s'agissait-il de rassurer l'Angleterre d'Élisabeth, inquiète de voir la France envoyer ses représentants aux dernières sessions du concile et redoutant une orientation catholique plus militante des Valois.

Dans la suite des conflits religieux français, la notion de « royaume fils aîné » fut reprise entre 1589 et 1593 par les Ligueurs, ennemis d'Henri III et de son héritier Henri de Navarre, le futur Henri IV. Puis, elle semble disparaître sans qu'on ait, à l'époque fait de la France la fille aînée de l'Église. Il n'est pas impossible que l'épouvantable souvenir laissé, surtout dans la mémoire monarchique et gallicane, par ces années de dislocation politique et sociale de la Ligue, ait contribué à repousser le plus loin possible les appellations et les concepts alors en usage. Mais surtout, l'exaltation croissante

de la personne royale ne permettait guère de reprendre l'idée d'un « royaume fils aîné », a fortiori de concevoir l'expression « France fille aînée de l'Église ». Il fallut d'autres cataclysmes politiques et religieux pour favoriser son apparition. Mais pour deux siècles, seul le « fils aîné de l'Église », « fils de Saint Louis » et « Roi très Chrétien » fut à l'honneur. La souveraineté étant toute dans la personne même du monarque gallican, il ne pouvait être question d'exalter la France autrement qu'en lui. La « fille aînée » semble pourtant avoir fait une première et fugitive apparition en 1730 sur ce grand théâtre diplomatique des monarques catholiques qu'était la Cour de Rome. Peu après l'élection du pape Clément XII, le fastueux cardinal de Polignac, ambassadeur de Louis XV., eut à protester contre les prétentions du représentant de l'empereur Charles VI. Dans le texte rappelant les droits du roi son maître qu'il remit, on y trouvait une lettre du pape Étienne II à Pépin le Bref traduite en ces termes : « Vous savez, il est décidé que la nation française est la Fille aînée de saint Pierre par une distinction spéciale et un avantage singulier sur tous les peuples de la terre ». Héritière indirecte de Catherine de Médicis, la notion de « France fille aînée de l'Église » semble bien une création diplomatique peu remarquée du temps des Lumières, époque fort gallicane et très attentive à ressusciter des droits mérovingiens plus ou moins imaginaires.

### *La vocation de la nation française*

La Révolution qui manqua d'emporter le Siègne pontifical, fut fatale au Très Chrétien. Les témoins ne sont pas unanimes pour rapporter les paroles prêtées au confesseur de Louis XVI, l'abbé Edgeworth de Firmont, le 21 janvier 1793 : « Fils de Saint Louis, montez au ciel ! ». L'expression n'apparaît pas sous la plume de Madame Elisabeth, qui eût pu être pourtant plus sensible à cet aspect familial. Dans la tourmente qui divise et balaie l'Église gallicane, on ne voit pas, à notre connaissance, reparaître l'expression surgie dans la lettre du cardinal de Polignac. Lors du consistoire du 11 juin 1793, Pie VI ne l'emploie pas pour qualifier celle que, disait-il, ses prédécesseurs avaient appelée « le miroir de la

chrétienté et l'inébranlable appui de la foi », même s'il notait qu'elle précédait toutes les autres nations. C'est la puissante voix de Lacordaire qui donne à l'expression « France, fille aînée de l'Église » ses lettres de noblesse, le 14 février 1841, lorsqu'il prêche pour la première fois à Notre-Dame de Paris en habit de frère prêcheur :

...la nation franque était la première nation catholique donnée par Dieu à son Église. Ce n'est pas moi qui décerne cette louange magnifique à ma patrie; c'est la papauté, à qui il a plu, par justice, d'appeler nos rois les fils aînés de l'Église.  
*De même que Dieu a dit à son Fils de toute éternité : tu es mon premier-né, la papauté a dit à la France : tu es ma fille aînée. Elle a fait plus, s'il est possible; afin d'exprimer plus énergiquement ce qu'elle pensait de nous, elle a créé un barbarisme sublime : elle a nommé la France le royaume christianissime, – Christianissimum regnum. Ainsi, primogéniture dans la foi, excellence dans la foi, tels sont nos titres, telle est notre vocation.*

Dans ces années qui ont vu le roi citoyen remplacer le dernier Très Chrétien sacré à Reims, Lacordaire réussit, dans un texte complexe fait de propositions hardies, mais sans cesse corrigées, à transférer les attributs du monarque à la nation. C'est lui qui inverse le sens gallican de l'aînesse pour en faire un énoncé pontifical.

Les conclusions en sont tirées une quarantaine d'années plus tard après une restauration manquée et la mort du dernier Bourbon, par le pape Léon XIII: c'est le ralliement. Après une décennie de lois laïques, entre 1880 et 1889, le pape, soucieux de préserver le régime concordataire et de ne pas s'aliéner une France si importante dans l'expansion missionnaire, cherche à se concilier la République. Le 12 novembre 1890, le cardinal Lavignerie, archevêque d'Alger et de Carthage prononce un toast en faveur de la République, conformément aux intentions pontificales. En février 1892, l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* invite les catholiques français à accepter les institutions tout en modifiant la législation. Puis le 3 mai suivant, le pape leur écrit : « Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-la; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu ». Cette évolution, pas toujours appréciée, tant chez les monarchistes que chez les radicaux, ren-

contra un accueil favorable chez les républicains modérés, notamment avec le ministre Méline à partir d'avril 1896. C'est dans ce contexte politique que s'inscrit le quatorzième centenaire du baptême de Clovis. Mais il faut aussi tenir compte, dès avant l'encyclique *Rerum novarum* de 1891, du souci partagé par Léon XIII comme par de nombreux catholiques sociaux d'aller vers le peuple.

### *Une fille aînée enfin ultramontaine*

L'ensemble de ces préoccupations éclaire l'encyclique de Léon XIII *Nobilissima Gallorum gens* du 8 février 1884:

La très noble nation française, par les grandes choses qu'elle a accomplies dans la paix et dans la guerre, s'est acquis envers l'Eglise catholique des mérites et des titres à une reconnaissance immortelle et à une gloire qui ne s'éteindra pas. *Embrassant de bonne heure le christianisme à la suite de son roi Clovis, elle eut l'honneur d'être appelée la fille aînée de l'Église*, témoignage et récompense tout ensemble de sa foi et de sa piété.

Cette lettre survient deux ans après la laïcisation de l'enseignement primaire public et l'année même de la reconnaissance du divorce par la République. Elle précède plusieurs autres encycliques et la lettre du pape au cardinal Langénieux, archevêque de Reims, du 6 janvier 1896. S'exprimant sur le sens du quatorzième centenaire, Léon XIII parle à nouveau à la « fille aînée de l'Église ». L'expression est désormais entrée dans le vocabulaire pontifical et a connu depuis la fortune que l'on sait. Il est donc possible de fêter cette année le premier centenaire de son adoption par le pape. De Catherine de Médicis à Léon XIII, via le cardinal de Polignac, la route fut longue et pleine d'imprévu. Léon XIII, lorsqu'il prend la peine d'appeler ainsi la France, même s'il reconnaît l'apport considérable de ce pays au catholicisme, appelle en fait les Français à un effort supplémentaire. C'est ce qu'il fait en 1884, et plus encore en 1896 à l'occasion du quatorzième centenaire quand il écrit au cardinal Langénieux :

Il faut que le baptême de Clovis et de ses guerriers se renouvelle en esprit et reproduise, à quatorze siècles de distance, les fruits merveilleux d'autrefois : l'union sociale, sous un pouvoir sage, respecté et la fidélité sincère envers l'Église catholique (...). En attendant, (...) les catholiques doivent se reprendre et s'affirmer comme des fils de lumière, d'autant plus intrépides et prudents qu'ils voient une puissance ténébreuse mettre plus de persistance à ruiner autour d'eux tout ce qu'il y a de bienfaisant et de sacré; s'imposer au respect de tous par la force invincible de l'unité; prendre avec clairvoyance et courage, conformément à la doctrine exposée dans Nos Encycliques, l'initiative de tous les vrais progrès sociaux; se montrer les défenseurs patients et les conseillers éclairés des faibles et des deshérités, se tenir enfin au premier rang parmi ceux qui ont l'intention loyale, à quelque degré que ce soit, de concourir à faire régner partout, contre les ennemis de tout ordre, les éternels principes de la justice et de la civilisation chrétienne.

La vérité du baptême de Clovis, c'est (en 1896) le ralliement et l'application de *Rerum novarum*.

L'usage de l'expression « France fille aînée de l'Église » est-il si différent avec Jean-Paul II? Lors de sa première venue en France au printemps 1980, il était fort question de la « crise de croissance » subie par l'Église dans ce pays depuis le concile Vatican II. Au Bourget, le pape ne se contenta pas de rappeler ce que Dieu avait fait en France et par la France. Il montra les conséquences catastrophiques du divorce entre l'homme et la sagesse éternelle. C'est alors qu'il lança une formule devenue célèbre en développant une analogie entre le baptême de l'homme et la vocation de la France :

Il n'existe qu'un problème, celui de notre fidélité à l'alliance avec la sagesse éternelle, qui est source d'une vraie culture, c'est-à-dire de la croissance de l'homme, et celui de la fidélité aux promesses de notre baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ! Alors permettez-moi de vous demander : France, Fille aînée de l'Église, es-tu fidèle, pour le bien de l'homme, à l'alliance avec la sagesse éternelle? Pardonnez-moi cette question. Je l'ai posée comme le fait le ministre au moment du baptême. Je l'ai posée par sollicitude pour l'Église dont je suis le premier prêtre et le premier servi-

teur, et par amour pour l'homme dont la grandeur définitive est en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

Jean-Paul II, comme Léon XIII un siècle auparavant, joint la sollicitude à l'exhortation. Il signale des dangers et indique les efforts indispensables. Tel est le sens pontifical de l'expression « France, fille aînée de l'Église ».

Les rapports, souvent complexes, parfois tendus, entre la France et la papauté, ne doivent pas faire oublier la toujours délicate catholicité de l'Église au-delà des nations et de leurs prétentions. Les papes de l'époque moderne n'eurent pas qu'à se soucier des affaires françaises, même si dans la Rome du second XVII<sup>e</sup> siècle « le Roi » était bien le roi de France. À côté du « Fils aîné » et « Très Chrétien », le pape devait aussi tenir compte du « Roi catholique », le monarque espagnol, mais encore de l'empereur, à la tête du Saint-Empire romain germanique, sans parler de « Sa Majesté apostolique le roi de Hongrie », souvent le même que le précédent. Les relations des uns avec les autres et de tous avec le pape furent quelquefois difficiles. Les titres et les préséances dans l'Europe du temps n'étaient pas de vaines questions<sup>1</sup>. Ils n'ont

1. C'est un fidèle sujet du « Roi catholique », au XVII<sup>e</sup> siècle, qui écrivit le plus terrible pamphlet contre les fondements spirituels de la monarchie française : Cornelis Jansen, alias Jansenius, évêque d'Ypres et auteur du *Mars gallicus* (*Le Mars françois*) en 1635. Jansenius ne fit pas qu'attaquer la politique extérieure de Louis XIII et de Richelieu au moment où commençait l'affrontement direct entre la France et l'Espagne. Il se livra à un travail beaucoup plus radical en s'attaquant aussi bien à l'onction reçue par Clovis qu'au titre de « Roi Très chrétien ». Au-delà de la question controversée des alliances protestantes de la France contre les Habsbourg, l'enjeu était de montrer que le vrai « Roi catholique », le vrai « Très Chrétien » était à Madrid et non au Louvre. Même avec de l'huile venue du ciel, le baptême de Clovis n'en restait pas moins ordinaire. L'onction ne lui donnait en rien la souveraine puissance. Le toucher des écrouelles ? rien de mieux que les autres rois, le titre de « Très Chrétien » ? il ne donne aucune puissance pour régner, mais impose de défendre la religion catholique, ce dont le monarque français n'a guère souci. Clovis méritait-il pareil titre ? assurément non, car ce n'était qu'un homme cruel et sanguinaire dont la famille multiplia les parricides, la luxure et les incestes à un point qui ferait honte, même aux Turcs... Pour Jansenius, le titre de « Très Chrétien » a bel et bien été usurpé par les

pas perdu toute valeur aujourd'hui, les diplomates le savent. Il y a peu, la nomination à Paris d'un nonce auparavant en poste à Madrid avait suscité des protestations au pays du « Roi catholique ». Plusieurs présidents de la République française, dont certains n'étaient guère dévots, n'ont pas manqué de faire état du titre de « fille aînée de l'Église » lorsqu'ils eurent à recevoir le pape ou à lui rendre visite. Quant au successeur de Pierre, il lui revient, tâche autrement plus difficile, de manifester sa paternelle sollicitude à toutes les nations, grandes ou petites, anciennement chrétiennes ou nouvellement évangélisées, afin de conduire les fidèles au salut.

Olivier Chaline, né en 1964, agrégé d'histoire maître de conférences à l'École normale supérieure, membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au XVIII<sup>e</sup> siècle et sur l'histoire religieuse de la Bohême au XVII<sup>e</sup> siècle.

rois de France. Les monarques espagnols qui l'avaient un temps porté, lui ont en définitive préféré celui de « Roi catholique », plus conforme à la sincérité de leur foi et à leur souci de l'unité du corps mystique. D'ailleurs l'antiquité de la monarchie espagnole était infiniment plus grande que celle des royaumes francs : Reccarède, le prince arien wisigoth converti au catholicisme, n'avait-il pas régné plus de 160 ans avant Pépin ? Pour éviter toute contestation française à propos de l'hérésie arienne en Espagne, certains pamphlétaires castillans ne craignirent pas d'expliquer que l'Espagne avait été quasi-catholique avant même la nativité de Jésus-Christ.

Mais que les tenants les plus sourcilleux de la primauté de la « fille aînée de l'Église » se rassurent : dans les mêmes années 1640, mon presque homonyme Charles Chaline, magistrat chartrain très fier de sa ville, expliquait que les druides vénéraient déjà au temps de César, dans la future crypte de la cathédrale, la Vierge sur le point d'accoucher. Lorsque survinrent les premiers missionnaires, ils n'eurent plus qu'à se faire baptiser pour devenir chanoines.

Guy BEDOUELLE, o. p.

## Lacordaire et son discours sur la vocation de la nation française (1841)

SI, AU XIX<sup>e</sup> siècle, quelqu'un a eu le sens de l'opinion publique, et presque avant tout le monde, c'est bien Lacordaire. Avocat, avant sa conversion, puis prêtre, journaliste et enfin brillant orateur, il a su trouver les mots, le style, le ton qui lui attirèrent des centaines d'auditeurs lorsqu'il montait en chaire.

Après l'aventure de *l'Avenir* dans laquelle il tint un rôle déterminant avec Lamennais et le jeune Montalembert, en 1830 et 1831, l'abbé Henri Lacordaire se soumet sans hésitation ni arrière-pensée au Siège de Pierre, sans pour autant abandonner son libéralisme qui consiste essentiellement à vouloir réconcilier l'Église et la société issue de la Révolution française. Revenu à Paris, il obtient un grand succès avec ses conférences apologétiques aux jeunes gens, au Collège Stanislas d'abord, puis dans la chaire de Notre-Dame que l'archevêque de Paris, Mgr de Quelen, pourtant légitimiste bon teint, lui offre en 1835 et 1836.

Sentant le besoin d'une pause, faute de voir son inspiration théologique s'essouffler, Lacordaire se retire à Rome pour une sorte de retraite studieuse. C'est là qu'il va concevoir le grand dessein de restaurer en France l'ordre des dominicains, disparu avec la Révolution française et resté illégal depuis lors comme toutes les congrégations non autorisées. Alors qu'au même moment, l'abbé Prosper Guéranger choisit la plus grande discrétion pour relever le monastère de Solesmes, au contraire

Lacordaire fonce bille en tête et prend à partie l'opinion publique française. Dans son *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs*, C'est à la France, « mon pays », qu'il s'adresse en le vouvoyant et en lui réclamant pour les religieux la liberté d'association à laquelle tout le monde devrait avoir droit.

Ensuite les choses vont assez vite. Admis au noviciat en Italie, il compose une *Vie de saint Dominique*, destinée également au public de la nouvelle génération cultivé mais ignorant de l'histoire de l'Église. Il la conçoit comme « une réhabilitation ». C'est son amie, la remarquable Madame Swetchine qui s'occupe des détails matériels en France.

Puis vient le moment difficile : le retour en France avec l'habit dominicain, devenu inhabituel et même provocant, dans l'atmosphère voltairienne chez le public, et gallicane dans l'Église. Lacordaire arrive à Paris quelques jours avant la Noël 1840. Début janvier, il est invité chez le Garde des Sceaux avec les archevêques de Paris et de Bordeaux et une quarantaine de personnes : « mon costume », dit-il, « n'a excité qu'une curiosité bienveillante » (lettre du 14 janvier 1841 à Théophile Fois-set). Puis vient le moment de la rentrée publique. Il y a comme une répétition générale le 31 janvier par une prédication à Notre-Dame des Victoires avec « un auditoire immense et d'une bienveillance inimaginable » (lettre du 3 février à Mlle de La Tour du Pin).

Le 14 février, c'est le retour à Notre-Dame. Lacordaire a choisi l'occasion d'un sermon de bienfaisance pour les pauvres assistés par la Société de Saint-Vincent de Paul, fondée en 1833 par son jeune ami Frédéric Ozanam et par Emmanuel Bailly. Lacordaire a décidé de porter l'habit dominicain sans le surplus qui était censé le dissimuler quelque peu. Selon Foisset, le biographe de Lacordaire, une foule de jeunes gens s'était précipitée vers sept heures du matin. À midi et demi, la cathédrale est comble : de dix mille à douze mille personnes selon les témoignages du temps<sup>1</sup>. Outre l'archevêque de Paris qui est maintenant Mgr Affre, il y a dans l'assistance le Ministre de la Justice, Chateaubriand, Guizot, Berryer, Lamartine, et d'autres personnalités.

1. Julien Favre, *Lacordaire orateur*, Paris, 1906, p. 274.



L'orateur arrive, demande la bénédiction et commence d'une voix faible qui s'enfle et domine pendant une heure et demie. Le Père Henri-Dominique Lacordaire a choisi de parler de la France'. L'exorde est composé de la comparaison des deux cités, la cité éternelle et la cité terrestre, qui sont comme l'âme et le corps. Lorsque la cité humaine se dévoue à la cité divine, il se forme comme une forme de « patriotisme surnaturel ». L'orateur va rechercher « quel est le peuple à qui l'Église doit le plus dans le passé ».

Le Psaume 2,8 : « Je te donnerai les nations pour ton héritage », affirme que ces nations sont le patrimoine du Fils de Dieu qui les comble de ses dons. Le principal d'entre eux est le pouvoir temporel, limité par le pouvoir spirituel et surtout par l'institution d'un rapport de fraternité entre les hommes. La vocation des nations chrétiennes n'est pas d'étendre leurs frontières mais de répandre la vérité, « la foi, la justice, la civilisation ». Cela, même ceux qui sont détournés du christianisme peuvent l'admettre.

C'est au peuple juif qu'avait été destinée cette grandiose mission, mais il y a été infidèle. Puis vint l'expansion du christianisme dans l'Empire romain, la conversion de Constantin, mais ensuite régna la division et surtout des nouveaux germes de division : l'arianisme. C'est alors que se place, comme un morceau de bravoure, le récit de la conversion de Clovis :

« alors, écoutez ce que Dieu fit. Non loin des bords du Rhin, un chef barbare livrait bataille à d'autres barbares : ses troupes plient ; il se souvient dans le péril que sa femme adore un Dieu dont elle lui a vanté la puissance. Il invoque ce Dieu, et, la victoire ayant suivi sa prière, il court se prosterner devant le ministre du Dieu de Clotilde : « Doux Sicambre, lui dit saint Rémi, adore ce que tu as brûlé, et brûle ce que tu as adoré. » Ce Dieu, Messieurs, c'était le Christ; ce roi, cette reine, cet évêque, cette victoire, c'était la nation franque, et la nation franque était la première nation catholique donnée par Dieu à son Église. Ce n'est pas moi qui décerne cette louange magnifique à ma patrie ; c'est la papauté, à qui il a plu, par justice, d'appeler nos rois les  *fils aînés de l'Église* . De même que Dieu a dit à son Fils de toute éternité : Tu es mon premier-né, la papauté a dit à la

France : Tu es ma fille aînée. Elle a fait plus, s'il est possible; afin d'exprimer plus énergiquement ce qu'elle pensait de nous, elle a créé un barbarisme sublime : elle a nommé la France le  *Royaume christianissime, – Christianissimum regnum* . Ainsi, primogéniture de la foi, excellence dans la foi, tels sont nos titres, telle est notre vocation. »

Mais vient ensuite la redoutable question : la France a-t-elle été fidèle à cette vocation? Elle a rencontré au cours d'une histoire dont Lacordaire donne un résumé aussi saisissant que téméraire, le triple danger ou défi, d'Arius, de Mahomet et de Luther.

Le baptême de Clovis a permis le triomphe de la vraie foi contre les ariens. Relevé par Mahomet, le rejet de la divinité du Christ tombe devant Poitiers et, quelques siècles plus tard, les Croisades le combattent encore, cette entreprise dont « un pape français, Sylvestre II, eut l'idée » tandis qu'elle fut organisée « dans un concile national, à Clermont ; dans une assemblée nationale, à Vézelay ». Puis vinrent Luther et Calvin, mais la monarchie française dut se plier à l'élan national et triompha de leur volonté de séparation. Si on ajoute à cela la consolidation du trône pontifical, grâce à Charlemagne, allègrement assimilé à la monarchie française, on voit que, dans le passé, la France ne fut pas indigne de sa vocation.

Cavalière, la fresque historique se poursuit. Née en Angleterre, l'incrédulité passa en France au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui attaque la religion « par le rire ». « Ils riaient de Jésus-Christ et de l'Évangile ! Et c'était la France ! ». Il y eut alors, disent les témoins de l'envolée lacordairienne, un frémissement dans l'auditoire ! La France était alors déchue et Dieu décide de la relever. « La royauté était avilie – ... Dieu la releva sur l'échafaud. La noblesse était anéantie... Dieu la releva dans l'exil... la papauté avait été abaissée aux yeux des peuples, Dieu la releva par la France ». Napoléon « fils d'une génération qui a ri du Christ » vient un jour se prosterner devant son Vicaire.

A ce tableau d'une histoire revue et corrigée, succède, étonnamment sobre et juste, une description des oeuvres de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les missions, les écoles, les oeuvres sociales sont des témoignages du relèvement de la France chrétienne. Lacordaire n'a garde d'oublier le renouveau des ordres religieux masculins et féminins. « Et aujourd'hui même... apparaîtrait sans audace et sans crainte, le froc séculaire de saint Domini-

1. Lacordaire, *Œuvres complètes*, t. IX, Mélanges, éd. Paris, 1911, p. 199-221.

que ». En ce jour, ajouta-t-il, « je viens inaugurer l'ordre et l'habit des Frères Prêcheurs français en face de mon pays ».

La péroraison est forte et lucide, car Lacordaire y interpelle la bourgeoisie « qui nous gouverne » et qui « n'a pas fait encore acte de réconciliation pleine et entière avec le Christ et son Église ». Il l'apostrophe durement. « Dieu dit à la bourgeoisie : Tu veux régner, règne ! Tu apprendras ce qu'il en coûte pour gouverner les hommes, tu jugeras s'il est possible de les gouverner sans mon Christ ». Mais Lacordaire finit par un appel. Car la bourgeoisie, constate-t-il, c'est nous, puisque ses fils entrent dans les ordres religieux ou se dévouent dans la société de saint Vincent de Paul. Et il conclut :

Ne désespérons pas d'une classe qui est le fond de la société moderne et dont l'avènement au pouvoir, signalé par tant de faits considérables, se rattache sans doute au plan général de la Providence.

Le discours fut bien reçu d'une manière générale. Certains émirent des doutes sur la convenance de « mettre l'histoire de France en sermons » (Favre, *op. cit.*, p. 276) ! D'autres furent choqués de tant d'éloquence pour parler du sacre de Napoléon qui, à leurs yeux, était une iniquité. Mais combien remarquèrent la différence flagrante entre le survol historico-apologétique et la description émouvante et audacieuse de la situation politique et religieuse de la France contemporaine ? Combien comprirent que, comme il le fera sans dévier jamais, Lacordaire prêche la réconciliation entre l'Église et la France, non la France rêvée au passé ou à l'avenir, mais bien la France réelle, tangible, la France de la bourgeoisie, « mobile », le « fond de la société moderne ». En 1841, Lacordaire fait de cette bourgeoisie moderne, à Notre-Dame, comme en une sorte de sacre, l'héritière légitime de tout le passé chrétien de la France.

Guy Bedouelle, o. p., est actuellement doyen de la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse, où il enseigne l'histoire de l'Église. Il est membre du Comité de rédaction de *Communio* en langue française depuis l'origine. Son prochain livre, paru ou à paraître en plusieurs langues dans la collection AMATECA est un essai sur *L'histoire de l'Église*. Il travaille à un répertoire complet de la correspondance de Lacordaire.

Jacques BENOIST

## « Catholique et Français toujours ! »

COMMENT être catholique et Français au moment où échouent les espoirs de restauration ? Après la révolution de 1830 et celle de 1848, cet échec culmine avec l'impasse du gouvernement dit de l'ordre moral et la mort du comte de Chambord (1883). Dans l'atmosphère du premier centenaire de la Révolution célébré par la « République des Républicains », les catholiques se posent la question avec angoisse. L'invitation au Ralliement par Léon XIII (1890-1892) et la célébration du quatorzième centenaire du baptême de Clovis vont de conserve dans leur esprit. Ils couronnent un siècle riche en déceptions, mais aussi en rebondissements. Le dernier n'est pas le moindre : la rupture du Concordat de 1801 en 1905 après les persécutions des congrégations liées à la « laïcisation » de la société.

Les archevêques de Paris, les cardinaux Guibert<sup>1</sup>, Richard et Amette ont proposé à l'Église de France une oeuvre qu'ils qualifient de « chrétienne et patriotique », la construction de l'église du Sacré-Cœur de Montmartre. Elle est en quelque sorte une réponse concrète à la question posée dans cet article. Cette entreprise a fait l'objet d'une enquête détaillée et publiée

1. Cardinal Joseph Guibert, évêque de Viviers (1841-1857) nommé par Louis-Philippe, archevêque de Tours (1857-1871) nommé par Napoléon III, archevêque de Paris (1871-1886) nommé par la III<sup>e</sup> République (Thiers).

de diverses façons<sup>1</sup>. Nous en extrayons les propos suivants, et profitons de cette occasion pour les synthétiser. Nous renvoyons une fois pour toutes à ces ouvrages les lecteurs légitimement soucieux de connaître nos références. Les constructeurs de ce sanctuaire ont été « catholiques et Français » grâce à cinq dispositions. Ils ont distingué sans opposer, uni sans confondre « le spirituel et le temporel ». Ils ont appris à situer sur des plans différents l'origine et la désignation de l'autorité politique. Ils ont personnifié leur patrie et eu à son égard des sentiments d'affection intense. Ils ont élaboré une merveilleuse histoire d'amour entre elle et le Cœur de Jésus. Ils ont voulu être des missionnaires du Christ à l'égard de la France moderne. Avant de développer ces points, nous présentons deux textes très riches, deux bons témoins de cette époque.

### Le texte fondateur du Voeu national

S'il ne convient pas ici de commenter dans le détail le texte du voeu qui est à l'origine du Sacré-Cœur, il paraît néanmoins indispensable de le donner intégralement pour que le lecteur juge par lui-même. Il est court et dense. Il est le fruit de la collaboration, entre décembre 1870 et décembre 1871, d'un laïc, Alexandre Legentil, d'un père jésuite, Henry Ramière, du pape Pie IX et finalement du cardinal Guibert. C'est dire qu'il engageait l'Église de France comme telle, en quelque sorte. Il a d'ailleurs été ratifié par presque tous les évêques de l'époque et par des millions de fidèles.

**Texte du Voeu national au Sacré Cœur de Jésus  
pour obtenir  
la délivrance du souverain pontife  
et le salut de la France.**

1. Jacques Benoist, *Le Sacré-Coeur de Montmartre de 1870 à nos jours*. Paris, Les Éditions ouvrières ou de L'Atelier, 1992, deux volumes (17 x 24 cm), 1280 pages. *Le Sacré-Coeur de Montmartre, un voeu national*. Vingt-deux textes réunis par Jacques Benoist. Paris, Délégation à l'action artistique de la ville de Paris, 1995, un volume (25 x 28 cm), 264 pages, 230 illustrations. *La Butte Montmartre et le Sacré-Cœur*, Cahier n° 53, décembre 1995 du Centre de recherches et d'études sur Paris et l'Île-de-France. Acte du colloque du 22 juin 1995 réunissant seize contributions.

« En présence des malheurs qui désolent la France, et des malheurs plus grands peut-être qui la menacent encore ;

« En présence des attentats sacrilèges commis à Rome contre les droits de l'Église et du Saint-Siège et contre la personne sacrée du Vicaire de Jésus-Christ ;

« Nous nous humilions devant Dieu, et, réunissant dans notre amour l'Église et notre Patrie, nous reconnaissons que nous avons été coupables et justement châtiés.

« Et pour faire amende honorable de nos péchés et obtenir de l'infinie miséricorde du Sacré Cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ le pardon de nos fautes, ainsi que les secours extraordinaires qui peuvent seuls délivrer le souverain pontife de sa captivité, et faire cesser les malheurs de la France, nous promettons de contribuer à l'érection à Paris d'un sanctuaire dédié au Sacré Cœur de Jésus ».

### Un cantique bien d'époque

**Tant à Lourdes, Paray-le-Monial et Montmartre que dans les paroisses et les écoles, l'Église de France a professé sa foi, prié, fait pénitence, attendu le salut dans la période que nous considérons. Elle n'a pas confondu la patrie terrestre avec la patrie céleste. Bernadette, Marguerite-Marie, et madame Royer<sup>1</sup> le proclament à haute et intelligible voix. Cela est audible à travers quelques chants dont le refrain est devenu célèbre :**

« Ô Marie, ô Mère chérie,  
Garde au cœur des Français la foi des anciens jours ;  
Entends du haut du ciel, ce cri de la patrie :  
Catholique et Français toujours !  
Entends du haut du ciel ce cri de la patrie :  
Catholique et Français toujours !  
Catholique et Français toujours ! »

1. Édith Challan-Belval (1841-1924) mariée en 1860 à Ch. Royer. Cette mère de famille dijonnaise reçut à partir de 1870 des messages du ciel sur le sort de la France et de l'Église. Une association de prière et de pénitence se constitua autour d'elle puis fut affiliée à l'Archiconfrérie du Sacré Cœur de Montmartre. Une des filles de Mme Royer épousa Maurice Blondel.

Le premier couplet permet à celui qui le chante de tout son cœur au sein d'un pèlerinage de masse de s'affirmer dans sa démarche :

« Aux pieds de ta mère bénie,  
Tombe à genoux, peuple chrétien !...  
Et que ta bannière chérie  
S'incline en ce lieu trois fois saint. »

Le deuxième et le troisième couplets soulignent la situation du moment considérée comme positive :

« Console-toi, Vierge Marie, La  
France revient à son Dieu ; Viens,  
souris à notre patrie, D'être  
chrétienne elle a fait vœu. Elle  
assiège ton sanctuaire !  
Elle accourt dans tes saints parvis !  
Pitié, pitié, puissante Mère,  
Fléchis le cœur de Dieu ton Fils. »

La conservation de la foi et la conversion des mœurs constituent pour les catholiques les pièces maîtresses de leur programme d'action :

« Que notre France soit fidèle  
À l'Église, au Pontife-Roi : Elle  
est à toi, veille sur elle,  
Garde-lui son Christ et sa foi ».

Les pèlerins qui chantent ce chant veulent fondamentalement rejoindre Marie au ciel qui les y précède à la suite du Christ puisqu'ils lui disent par ailleurs :

« Bonne Marie, je te confie  
Mon cœur ici-bas ;  
Prends ma couronne, je te la donne :  
Au ciel en tes bras,  
Tu me la rendras ».

Sur la mosaïque du chœur de la basilique bien des pèlerins se sont reconnus dans la jeune fille offrant au Sauveur une couronne signe de l'autorité qu'elle lui reconnaît sur elle d'abord, dans le monde de la gloire et autant que possible sur cette terre.

### Spirituel et temporel distingués et unis par la Croix

N'y a-t-il pas un paradoxe à joindre sous leur forme nominative et sous le même rapport le fait d'être catholique et celui d'être Français ? Ne serait-il pas plus convenable de souhaiter être un catholique français ou bien un Français catholique ? Nos frères du siècle dernier ne l'ont pas pensé. Le cardinal Guibert parlait d'une « *oeuvre chrétienne et patriotique* ». En cela ils ont été sages, même si les autres formules ne sont pas à exclure absolument. Ils vivaient ainsi une des caractéristiques de la condition des disciples du Christ : être dans le monde comme Français tout en étant à la fois du monde comme catholiques. Ils savaient qu'être « catholiques » incluait sans l'abolir l'être français. Une réalité particulière (le sujet croyant, l'Église ainsi qualifiée) qui vit sa condition « selon la totalité » des Juifs et des nations est constituée « capable » d'actualiser un état créé donné d'une façon ouverte à la totalité du dessein de Dieu. Leurs yeux étaient fixés d'abord sur l'horizon du ciel d'où reviendra le Christ, non « sur la ligne bleue des Vosges ». La patrie céleste surplombe la patrie terrestre même si on passe par la seconde pour atteindre la première. Cette formule « catholique et Français » n'est-elle pas une actualisation de la pensée du Christ concernant Dieu et César ? Elle renvoie à la distinction entre « le spirituel et le temporel », entre l'Église et l'État. On a parlé de la religion et de la politique ou, touchant l'action des évêques, de la « pastorale » et de la politique. On peut approfondir le sens de la formule en la rapprochant des deux premiers commandements : l'amour de Dieu et l'amour du prochain. L'amour de la patrie et la qualité de Français prennent place dans le second, en sont des facettes. Or on sait qu'ils sont distincts sans pour autant être opposés, unis sans être confondus. Ces formules abstraites ont été élaborées par le concile de Chalcédoine pour rendre compte de l'union des natures divine et humaine dans le Christ. L'Église et ses membres reproduisent dans leur ordre cette constitution propre à leur Sauveur qui est le prototype des relations de Dieu et de l'homme et qui renvoie à la condition créée et appelée à connaître l'adoption divine d'une façon filiale.

La description statique de ces catégories ainsi distinguées ne doit pas faire oublier le caractère dynamique de leur union dans l'exercice des volontés correspondantes. Jésus a fait jouer

d'une façon optimale cette unité originale dans son agonie et sa passion face aux autorités juive et païenne, ultimement d'ailleurs face au seul représentant de César. C'est dire, en prenant des raccourcis, que si l'on veut être d'une façon christique « catholique et Français », on ne peut pas, à la limite, éviter une union de sa volonté à celle de Dieu qui ne soit qualitativement annonciatrice du martyr. Les régimes de « Concordat » se situent entre des phases d'affrontement quand César n'arrive pas à se sortir de la condition de Moloch ou de Mammon. Et il ne le peut pas tout seul. Dans les années 1880, les jours de celui de 1801 étaient comptés. Les constructeurs du Sacré-Cœur, par exemple, ont été catholiques et Français en ce sens qu'ils ont fondamentalement voulu leur propre conversion, la délivrance de leurs péchés et qu'ils s'apprétaient à accueillir, par surcroît, le « salut » de leur patrie et à obtenir des conditions de vie pour le pape qui lui permettent d'exercer convenablement son ministère.

En regardant, par exemple, agir le cardinal Guibert il nous a semblé qu'il vivait cette conception chrétienne des rapports de la religion et de la politique. Il ne voulait pas faire de la politique mais de la « pastorale », c'est-à-dire permettre à ses contemporains d'établir le contact avec Dieu par le Cœur du Christ dans la foi et la prière, dans la pénitence pour leurs péchés et la réparation pour ceux des autres. Les pratiques des consécration allaient dans ce sens : une occasion de conversion pour le fidèle qui les pratiquait non seulement pour son propre salut mais aussi comme instrument de Dieu pour le salut de ceux dont il a la charge ou dont il est solidaire par divers liens sociaux. Quand le cardinal Guibert a accepté la démission d'Émile Keller, président de la commission parlementaire chargée de présenter la loi d'utilité publique, quand il a supprimé l'adoration nocturne qui avait été noyauté par des légitimistes, il a exercé sa responsabilité de pasteur qui veut être un instrument de conversion et non un rouage d'un projet politique. Il n'oppose pas l'action politique qu'un laïc doit mener à bien à son action pastorale : il les distingue simplement. Une entreprise qui devait être « chrétienne et patriotique » ne pouvait se laisser réduire à une option politique.

### Désignation et source de l'autorité

La distinction entre le spirituel et le temporel vécue au XIX<sup>e</sup> siècle à travers celle de catholique et de Français avait déjà été habituellement vécue dans les siècles passés à travers celle des rapports à Dieu et au Roi. Dans ce cadre, une opération va devoir être faite par bien des catholiques lors de l'ultime échec de restauration : apprendre à distinguer devant une autorité politique donnée le procédé de désignation par lequel elle est établie et la considération de son fondement. Le cardinal Guibert, Alexandre Legentil ou Hubert Rohault de Fleury, le secrétaire général du comité de construction, entrent dans la période que nous considérons avec cette distinction établie. Le gouvernement d'une nation par le fils aîné d'une famille qui a pris le pouvoir est un moyen de désignation parmi d'autres. Dans cette perspective, Napoléon devait être aux yeux des croyants autant de « droit divin » que Louis XIV. Il en est ainsi de Thiers, de Mac Mahon ou de Jules Grévy et de Jules Ferry. Il en est ainsi depuis les temps où les Juifs ont vécu sous la domination des païens, depuis Jésus et Paul dans l'Empire, depuis Remi reconnaissant Clovis, Léon III couronnant Charlemagne. Un pouvoir, une fois établi, tient son autorité de Dieu, que le détenteur le reconnaisse ou non. On a défini, comme pour la guerre, certains critères de légitimité (ordre public, bien commun) qui n'excluent pas dans des cas extrêmes le tyrannicide ou l'objection de conscience, mais qui font habituellement du fidèle un subordonné loyal. L'initiative de Léon XIII exprimée par le cardinal Lavignerie lors du toast d'Alger est théologiquement des plus banales.

La différence est dans la référence que le détenteur du pouvoir fait ou non à la conception chrétienne de Dieu, la prise en compte qu'il veut en faire dans son action publique. La figure emblématique de Garcia Moreno, président de la République de l'Équateur, montre qu'un régime démocratique peut reconnaître que son autorité vient de Dieu tout en ayant été élu par le suffrage populaire. Il s'agit simplement que chacun le reconnaisse dans son cas. Qu'il ne le fasse pas n'empêche pas Dieu de passer par lui pour faire exister des êtres et des états de vie.

Cette distinction entre le procédé et la source est si importante qu'elle est même valable pour l'Église qui en fait l'expérience fondamentale dans sa propre constitution. La diver-

sité des procédés de désignation des évêques, du pape, des supérieurs religieux masculins ou féminins est indéfinie. Il n'empêche qu'une fois désigné, si l'autorité déjà instituée par le Christ et fondée par la succession apostolique accueille la personne ainsi désignée, celle-ci est constituée en responsabilité religieuse. La désignation « démocratique » des évêques lors de la Constitution civile du Clergé aurait pu faire l'objet de négociations s'il n'y avait pas eu rupture unilatérale du Concordat de Bologne et méconnaissance de la souveraineté du Saint-Siège pour ce qui était de la possibilité de donner ou de refuser en dernière instance l'institution canonique. De ce fait l'initiative de la Constituante a entraîné les premiers martyrs du pouvoir politique en France alors que l'Angleterre avait déjà connu Thomas Becket et surtout Thomas More et tous ceux du XVI<sup>e</sup> siècle. Pour ces raisons et pour mille autres, croyants ou incroyants peuvent préférer tel régime politique à tel autre, tel procédé à tel autre et agir en conséquence pour le faire triompher dans la cité. Mais dans le cas de fidèles catholiques, l'Église n'a jamais voulu s'inféoder à tel ou tel régime en « canonisant » plutôt l'un que l'autre. Ils ne peuvent arguer d'une quelconque préférence de Dieu pour un régime ou pour un autre. Les constructeurs du Sacré-Cœur le savaient et c'est pourquoi ils ont opté pour une action « patriotique » acceptable par tous les Français.

### Du roi au président, du royaume à la patrie

Dans l'Ancien Régime, le sujet loyal pouvait « aimer » son roi et le royaume de France. Si sa patrie était plutôt sa province natale, elle pouvait être aussi l'ensemble du royaume. La France pouvait bénéficier d'épanchements lyriques. Mais comme l'État-nation était fortement personnalisé dans le roi, celui-ci et son épouse captaient l'essentiel des capacités de dévouement des Français. Aimer son Dieu et son roi était le plus grand bonheur. Mourir pour Dieu et pour le roi était la plus belle mort. Il en sera de même dans le Nouveau Régime : mourir pour Dieu et pour la France. Du fait d'une réaction à l'équilibre trouvé entre le roi et le royaume au profit du roi, un nouvel équilibre s'est trouvé et se cherche toujours entre le chef de l'État et la réalité collective dont il est le représentant : la République,

blieue, la France, la patrie. Après des phases d'occultation du culte de la personnalité dans les Temps modernes et contemporains, ne voit-on pas des phases où il réapparaît ? Au temps du Sacré-Cœur, c'est incontestablement la patrie qui l'emporte, non seulement pour les catholiques mais pour les autres aussi. On connaît la devise de l'école républicaine lancée par Paul Bert : Science et Patrie.

Une difficulté pour les « patriotes » est de ne pas absolutiser la patrie et de toujours garder un regard vers le ciel. Cela ne lui convient pas plus qu'au roi. Sa conjonction avec une autre réalité est vitale. La meilleure est Dieu, le Christ ou l'Église en la personne du pape. En la période considérée, on a beaucoup chanté :

« Dieu de clémence,  
Ô Dieu vainqueur,  
Sauvez Rome et la France  
Au nom du Sacré Cœur ! ».

Mais aussi, pour ne pas mettre d'huile sur le feu, on a souvent préféré : « Sauvez, sauvez la France ». Pour ne pas être accusés de susciter des affrontements avec le royaume d'Italie, certains pasteurs ont préféré cette seconde formule. Bien des choses sont possibles pratiquement et selon les circonstances. Mais il faut rester ferme dans l'intelligence du dessein de Dieu. Le fidèle qui s'investit uniquement dans un dévouement au temporel risque de perdre le sens de sa relation au spirituel. Celle-ci ne le relativise pas au sens négatif du terme, ne lui nie pas sa consistance, mais au contraire la lui confère. Durant la guerre de 14-18, des propos ont été tenus selon lesquels mourir pour la patrie faisait du soldat un martyr. Ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas automatique : il y va également de son degré d'union à Dieu. Le « nationalisme intégral » de Charles Maurras est incompatible avec la foi catholique comme toutes les autres formes d'absolutisation de la nation. Il convient d'opposer un bon patriotisme à un mauvais, un bon nationalisme à un mauvais ou si l'on veut un bon patriotisme à un mauvais nationalisme. Ce n'est pas démobiliser le patriote que d'enseigner cela. C'est lui donner les raisons d'un dévouement qui débouche sur un véritable épanouissement. Dans un monde christianisé, la guerre, si guerre il doit y avoir, ne nécessite pas la haine de l'ennemi, sa « diabolisation ». Pie IX fait retirer de la première version du texte du Voeu national une diatribe anti-

prussienne qui, dit-il, ne convient pas à une oeuvre de piété chrétienne et patriotique. Il est peut-être difficile d'être pour sa patrie sans être contre celle des autres, mais si cela est pratiquement impossible au cœur de l'homme tel qu'il est, cela est possible au cœur de l'homme qui s'ouvre au Cœur du Christ.

Une certaine absolutisation de la patrie a été favorisée par l'existence d'un courant abolitionniste de celle-ci. Des conceptions socialistes de l'humanité ont encouragé l'internationalisme des classes bourgeoise et ouvrière pour prétendre dépasser le nationalisme, facteur de guerres. Entre Charybde et Scylla, la passe est étroite. La Question sociale ne fait pas partie du propos de cet article. Elle est mentionnée pour mémoire. Car d'un point de vue théologique, il y a, là aussi, un bon et un mauvais internationalisme. L'Église est experte en ce domaine depuis la Pentecôte qui remédie à Babel en attendant la Résurrection générale de toutes les nations. Les constructeurs du Sacré-Cœur ont cherché à instituer une internationale de la piété. Ils ont travaillé à faire en sorte que chaque nation, dans l'esprit de ce qui se faisait déjà au sein de l'Apostolat de la prière, ait un foyer de prière nationale. Les laïcs du comité appartenaient presque tous à la Société de Saint-Vincent de Paul, internationale de la charité fraternelle, s'il en fut, dès cette époque. L'amour de leur patrie ne faisait pas d'elle une idole. Ils ont su le mettre en relation avec le respect des autres nations et le situer au sein du second commandement qui appelle le premier.

### **Une merveilleuse histoire d'amour entre le Christ et la France**

Les responsables ecclésiastiques et laïcs de la décoration du Sacré-Cœur ont traduit leur vision du monde en trois endroits importants : la façade, les corbeaux intérieurs du dôme, et la mosaïque du cul-de-four du chœur. Elle est influencée par les propos que Léon XIII a tenus lors de la consécration du monde au Cœur de Jésus en 1899. La résumer nous entraînerait trop loin. Attirons seulement l'attention du lecteur sur la représentation des constructeurs. Ils prennent leur place avec leur redingote au pied de leur Seigneur. Ils se pensent comme une étape d'une merveilleuse histoire d'amour entre le Christ et la France

qui commence avec la création du monde, puis l'existence des nations, l'Ancien Testament, enfin la plénitude des temps avec le Christ dans laquelle se situe l'histoire du culte au Cœur du Christ dans le monde et surtout en France. Leur relation à Dieu par le Christ dans l'Esprit et l'Église est médiatisée par leur appartenance à l'histoire d'une nation parmi d'autres, même si elle est dite, depuis quelques temps, selon une expression utilisée pour les rois de France depuis surtout les Temps modernes, *la fille aînée de l'Église*. Dans une piété qu'on a dite sentimentale et individualiste, la patrie joue son rôle également. Leur qualité de disciple du Christ, de l'Homme-Dieu, les conduit à l'amour du prochain et par là à l'amour non seulement de leur famille et de l'humanité, mais aussi de leur patrie.

La boucle est bouclée en étant ouverte sur l'infini du Dieu fait homme, mort et ressuscité. La créature se tournant vers son créateur découvre les autres créatures et considérant ses proches les respecte d'autant plus qu'elle les voit comme images de Dieu. Et ceci y compris en leur dimension collective qu'est la patrie, plus ou moins personnifiée ou plus ou moins personnalisée dans son chef. Le fidèle qui arrive devant la façade du Sacré-Cœur peut faire cette expérience de « médiation croisée ». Ou bien son regard est attiré par le Christ lui montrant son cœur, mais il se découvre présent à ses pieds avec Marie-Madeleine, figure de la France et des Français. Ou bien il regarde saint Louis et Jeanne d'Arc, autres figures de la France, tout transparents au Christ. Il entre dans la basilique et voit la mosaïque. Il peut ensuite en ressortir, catholique et Français, témoin dans son temps de l'amour du Christ pour tous les hommes dans la diversité de leur appartenance nationale.

### **Un esprit missionnaire par rapport à la France moderne**

Comment a-t-on été catholique et Français à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ? Le cardinal Guibert, oplat de Marie Immaculée, qui avait voulu être missionnaire auprès des Esquimaux dans le Grand Nord canadien, a gardé cette disposition à l'égard de la grande ville moderne qu'est Paris et vis-à-vis des Parisiens, même et surtout si ceux-ci tuent ceux qui viennent leur annoncer la Bonne Nouvelle, comme Mgr Darboy, son prédécesseur.

Or quand on vient évangéliser, on essaie de parler la langue du pays pour se faire comprendre et à travers la langue on fait passer bien d'autres choses. La foi catholique et les cultures font bon ménage même s'il leur faut du temps pour s'approprier mutuellement, même s'il y a des épreuves à surmonter. La société parisienne de ce temps-là n'est pas une société de castes ou d'ordres, de militaires-aristocrates, de paysans et d'hommes de la religion, mais une société de classes, de bourgeois, d'ouvriers et de fonctionnaires de l'État. Alors que les Francs du Moyen Âge se pensaient en corps et en famille, les Français des Temps modernes se pensent comme des individus égaux, attentifs à leur jugement propre et à leur vie intérieure, appartenant à un État-nation. Alors que les premiers ne faisaient l'expérience en leur sein que de la présence des Juifs, les seconds se sont découverts en plus protestants, agnostiques, athées.

Pour annoncer le Christ à ces hommes qui se disent modernes, l'Église tire de son trésor du neuf et de l'ancien. La spiritualité du Cœur de Jésus, très marquée par l'esprit français, lui paraît la réponse providentielle à ces dispositions pas absolument nouvelles. Pour le cardinal Guibert, la construction d'une église nationale dédiée au Cœur de Jésus est une réponse à ces différentes conditions. Certes, il y a pour bien des bénéficiaires de l'action missionnaire une impression de déjà vu, de déjà connu par rapport au christianisme. La condition laïque par rapport à la condition cléricale s'affirme en laïcité anticléricale. Le cardinal Guibert, dans une lettre aux députés en 1882, à l'occasion d'une hypothétique abrogation de la loi de 1873, tente de réclamer une laïcité ouverte où les chrétiens prendraient leur place; il n'est pas entendu car pour beaucoup et pour Clemenceau en particulier, l'ennemi intime du Sacré-Cœur, la Révolution est un bloc. Le contentieux est lourd. Mais chez lui le regard du missionnaire perçoit dans son interlocuteur la créature, faite à l'image de Dieu avec toutes ses richesses, qu'il le reconnaisse ou non. L'état de malade dans lequel il se trouve et qu'il ignore, rend urgente l'annonce d'un sauveur. Certes l'homme moderne peut se dérober à lui, mais ni plus ni moins qu'un Chinois. Aussi, par le lancement de la souscription pour la construction d'une église à Montmartre, espère-t-il gagner le cœur de chacun des Français ou du plus grand nombre afin qu'ils découvrent les

richesses de l'amour du Christ et actualisent leur baptême. La confiance en Dieu doit précéder la pénitence, comme le dit la devise du Voeu national, en attendant l'action de grâce.

À l'égard de sa ville et de ses habitants, à l'égard de la France et des Français, le cardinal Guibert n'a « *ni ressentiment, ni comportement de ressassement* ». Il les prend tels qu'ils sont et les invite à devenir tels que le Christ les fera être. Lui, dont la devise est d'annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres, pense avec ces messieurs des Conférences de Saint-Vincent de Paul faire appel au plus grand nombre, c'est-à-dire aux pauvres qui restent alors que les régimes passent. De la conversion des individus découlera la conversion des corps intermédiaires et finalement de l'État, le moment venu, si Dieu le veut! En prenant la décision d'accomplir le voeu de construire une église nationale pour contribuer au salut de la France (à sa reconstruction après la défaite de 1870) et obtenir du ciel la liberté du souverain pontife, le cardinal Guibert donnait aux catholiques le moyen de vivre leur amour de leur patrie et aux Français le moyen de manifester leur amour du Christ. En proposant à chacun de vivre intensément, au titre de l'amour du prochain, l'amour de la patrie, il ne sacrifiait pas à l'individu et à la nation, les idoles des Temps modernes. Il permettait à ses contemporains et à la nation elle-même de cultiver un rapport libéré par le Christ à un idéal collectif mis en relation avec son fondement transcendant. Les solutions qu'il a données aux problèmes qu'il se posait ne conservent-elles pas une certaine actualité ?

Jacques Benoist, né en 1946 et ordonné prêtre du diocèse de Paris en 1975, est aumônier du monastère de la Visitation de l'Observatoire et chargé d'études. Licencié en philosophie, maître en théologie et docteur en histoire, il a publié plusieurs ouvrages (un individuel et deux collectifs) sur le Sacré-Cœur de Montmartre au XIX<sup>e</sup> siècle. Il en prépare un autre sur le même sujet, mais au XX<sup>e</sup> siècle.



Roland HUREAUX

## Christianisme et culture. Réflexions sur la notion d'hégémonie culturelle

QUAND on évoque le baptême de Clovis et de ses 3 000 guerriers, on ne peut pas ne pas se dire que les conversions paraissent avoir été faciles en ce temps-là ! La facilité allant de pair sans doute avec le caractère superficiel, comme l'atteste la suite de l'histoire des Mérovingiens, remplie de cruautés et d'horreurs fratricides (lesquelles n'ont guère à envier d'ailleurs à celles qui advinrent dans la famille de Constantin le Grand et qui contribuèrent à éloigner du christianisme un Julien).

Pour expliquer la conversion des Francs, l'historiographie traditionnelle évoque la bataille de Tolbiac où Clovis prit l'engagement de se faire baptiser quand le sort des armes tourna en sa faveur. A supposer qu'ils accordent quelque crédit à cet épisode, les esprits sceptiques ne manquent pas d'y voir la preuve du caractère primitif de la foi de Clovis, tout empreinte de superstition et en définitive peu digne d'être prise au sérieux.

D'autres historiens ont ensuite insisté sur le calcul politique qui se trouve à l'origine de la conversion de Clovis : désireux de consolider son emprise sur la Gaule et de trouver l'appui de l'élite gallo-romaine contre les autres tribus germaniques gagnées à l'arianisme (Wisigoths, Ostrogoths, Burgondes) ou demeurées païennes (Mamans), le roi franc se convertit au catholicisme car cela doit lui valoir les faveurs des évêques de Gaule, acquis à l'orthodoxie et très influents auprès des populations locales. Ce genre de considérations fait plus sérieux pour

un esprit positif mais ne donne pas davantage de crédibilité à la foi de Clovis.

### L'hégémonie culturelle

Il est une troisième raison à cette conversion que l'on peut soupçonner et qui n'a pas toujours fait jusqu'ici l'objet d'une attention suffisante : c'est ce qu'on pourrait appeler l'hégémonie culturelle qui était alors celle du christianisme. On se souvient que pour Gramsci, l'inventeur du concept, le communisme n'avait de chances de venir au pouvoir que s'il arrivait à se placer en position d'« hégémonie culturelle », si le marxisme sortait de sa marginalité pour devenir une valeur dominante de la société, très au-delà donc des frontières du parti communiste ou de la classe ouvrière. Il s'en fallut de peu, on le sait, qu'il y parvint.

Pour comprendre ce que pouvait signifier l'hégémonie culturelle il y a 1500 ans, essayons de nous mettre par la pensée à la place de Clovis. Dans cette Europe du V<sup>e</sup> siècle, qui n'a nullement réalisé qu'elle était sortie de l'Empire romain, la civilisation vient du Sud, le phare de la culture, c'est Rome – et plus loin, Byzance, l'Orient. L'élite intellectuelle et sociale – et en tout premier lieu les évêques –, et à sa suite la partie la plus « évoluée » de la population ont été gagnées à la religion catholique. Le paganisme, c'est précisément la religion du *pagus*, de la campagne. Quant à l'arianisme, il n'est qu'une version simplifiée, sans prestige, du christianisme, assez proche par sa structure de ce que sera l'islam.

Confrontés aux derniers feux de la civilisation latine, Clovis et ses guerriers, à peine sortis de leurs forêts et de leurs marécages, se sentent un peu gauches. Victorieux, ils ont les complexes des parvenus. Hors du métier des armes, ils sont très peu assurés d'eux-mêmes, ils ont honte de tout ce qui rappelle leur infériorité culturelle : leur illettrisme sans doute, leurs manières rudes mais aussi leur paganisme.

Pour le roi des Francs et ses guerriers, se faire chrétiens, c'était aller en quelque sorte dans le sens du progrès, c'était faire moderne, faire évolué, un peu comme aujourd'hui on fait moderne en adoptant les dernières modes venues d'outre-Atlantique ou de l'Europe du Nord. C'était aussi

s'ouvrir à l'universel à la fois romain et chrétien. N'est-on pas surpris d'apprendre que Clovis reçut comme un honneur les insignes de consul que lui fit porter l'empereur byzantin Anastase? Sa conversion au christianisme s'inscrit pour une part dans une logique du même ordre.

Les facteurs de l'hégémonie culturelle, quelle que soit l'époque, sont complexes. Le fait d'attirer à soi les meilleurs est une des dimensions de cette hégémonie : on connaît la qualité des évêques et des théologiens chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, les Ambroise, les Martin, les Hilaire, les Augustin, les Jérôme sans oublier, au milieu des vicissitudes de la fin du V<sup>e</sup> siècle, Léon, Germain, Aignan, Loup, Sidoine Apollinaire, Geneviève, Rémi etc. Plus tard, les évêques Ouen, Eloi seront les ministres des rois mérovingiens, non seulement parce que le clergé avait à cette époque le quasi-monopole de l'instruction, mais aussi parce qu'accédaient à l'épiscopat des hommes capables d'exercer les plus hautes fonctions publiques. Il y a plus : le fait sans doute pour la pensée chrétienne de ce temps d'avoir assimilé le meilleur de la culture antique, d'avoir opéré la synthèse avec la pointe avancée des connaissances du temps (qui, il faut bien le dire, sur le plan proprement scientifique, étaient limitées), en bref le fait qu'il n'y avait rien qui se trouvât en avance sur elle lui conférait un immense prestige. Une des conséquences était que les penseurs chrétiens étaient dans la meilleure position pour interpréter les grands événements du siècle, ne laissant ce soin à personne d'autre : on pense à saint Augustin donnant tout son sens, et avec quelle vigueur, dans *La Cité de Dieu*, au pillage de Rome par Alaric en 410.

### L'Afrique...

Une situation d'hégémonie culturelle analogue à celle des temps mérovingiens et qui permet de mieux comprendre celle-ci se rencontre aujourd'hui dans l'Afrique subsaharienne. Le christianisme l'y partage avec l'islam. Peu sensibles à l'incroyance, les populations africaines se détournent des religions animistes qui sont pour elles symbole d'arriération et de passéisme (sans toujours en abandonner les superstitions), pour adhérer aux religions universelles : christianisme ou islam, qui leur apparaissent comme une ouverture vers la modernité, en

même temps que vers le reste du monde. Non seulement les conversions sont nombreuses mais ceux qui, dans ces pays, n'ont pas franchi le pas révérent néanmoins la supériorité des religions révélées. Je me souviens d'une messe dite en plein air par un missionnaire en pays masai : seule une minorité du village était baptisée mais tous les habitants étaient venus suivre la cérémonie, dans le périmètre extérieur, impressionnés qu'ils étaient. Est-il nécessaire de dire que les ministres du culte sont, dans ces pays, respectés de tous ?

Si l'évangélisation paraît en Afrique plus facile que sous d'autres latitudes, de nombreux indices laissent cependant penser qu'elle y est encore superficielle, l'adhésion à la foi ne signifiant pas de manière automatique la mise en pratique de la morale chrétienne, comme on l'imagine dans notre mentalité imprégnée de moralisme. L'effroyable tragédie du Rwanda, survenue dans un pays qui passait pour un des plus christianisés du continent, montre combien l'évangélisation peut être superficielle, ainsi qu'elle l'était sans doute en Gaule au temps de Clovis et de ses successeurs.

### ... et l'Europe

Cette situation contraste singulièrement avec celle de l'Europe occidentale actuelle : nous connaissons tous des prêtres ou des laïcs qui, sous différentes formes, s'y consacrent à l'évangélisation et qui constatent avec douleur que leurs efforts ne suffisent pas à enrayer la déchristianisation. Le missionnaire en Afrique, ainsi que dans beaucoup de pays du Tiers monde a l'efficacité du rameur qui rame dans le sens du courant. Il rencontre dans notre vieil Occident déchristianisé la difficulté de celui qui rame contre le courant.

La différence est que le christianisme, dans l'Europe occidentale d'aujourd'hui, ne se trouve pas en position d'hégémonie culturelle. En dehors de cercles limités et généralement très intellectuels, le christianisme ne donne pas le sentiment d'y être une force de l'avenir, porteuse de modernité. Même les plus convaincus de sa vérité se surprennent à opposer dans leur for intérieur la foi chrétienne et le monde moderne, comme si quoi que ce soit, pour le vrai croyant, pouvait être plus moderne que le christianisme.

À cela de multiples raisons. La plus importante est sans doute que nous ne sommes pas encore sortis, quoi qu'on en dise, de l'orbite de la philosophie des Lumières, laquelle, partout où elle domine, tend à identifier le fait religieux avec un phénomène du passé. Certes le *xx<sup>e</sup>* siècle a vu se manifester de grands penseurs chrétiens, que ce soit dans le champ de la science (Mendel, le fondateur de la génétique moderne était un moine bénédictin, Lemaître, l'inventeur du *big bang* était prêtre, comme avant lui Copernic), de la littérature (Claudel, Eliot, Tolkien, Soljenitsyne), et même de la philosophie ou de la théologie (Balthasar). Mais il s'en faut de beaucoup qu'ils occupent à eux seuls toute la scène, comme c'était le cas aux *IV<sup>e</sup>* et *V<sup>e</sup>* siècles. Le christianisme n'a réglé que très récemment son contentieux avec la science moderne. En France, si les chrétiens sont nombreux dans le champ de la philosophie, ils sont pratiquement absents de celui des sciences humaines, ce qui est fort dommage. Les grands interprètes des événements présents, les gourous vers lesquels se tourne l'opinion pour comprendre ce qui se passe ont rarement une référence chrétienne.

Il y a la philosophie des Lumières, qui sous différents avatars, dont l'amoralisme contemporain n'est pas le moindre, continue à exercer son influence. Il y a aussi, à l'échelle mondiale, l'hégémonie économique et politique de l'univers anglo-saxon. La culture anglo-saxonne constitue de fait la voie d'accès à l'universel aujourd'hui, comme la culture latine au *v<sup>e</sup>* siècle. Certes les catholiques sont nombreux aux États-Unis et tout indique que la société américaine est de nos jours plus préoccupée de religion que celles de la vieille Europe. Mais qu'on le veuille ou non, Londres et New York se situent, dans notre géographie mentale, dans une direction opposée à celle de Rome. Et la presse anglaise, encore déterminante dans l'opinion internationale, continue de véhiculer un certain mépris à l'égard du catholicisme et du monde latin en général: la France, malgré la Révolution française et des réalisations économiques indéniables est logée à la même enseigne.

Nous ne sommes pas encore sortis de ce grand basculement de l'Europe qui, aux *xvii<sup>e</sup>* et *xviii<sup>e</sup>* siècles, a fait passer du Sud au Nord le pôle déterminant de la civilisation. La Réforme, qui à l'origine, ainsi que l'avait bien vu Nietzsche, était une réaction de provinciaux issus des marges de l'Europe aux prestiges trop éblouissants de la Renaissance italienne, s'est muée, le

succès économique aidant, en pôle de modernité et en référence implicite de toute l'Europe occidentale – et aujourd'hui de la planète entière.

Mais pour la tradition laïque française, Luther et Calvin ne sont que les premiers jalons d'une longue marche vers les Lumières, les précurseurs de Voltaire et de Rousseau. C'est dire que pour chrétienne que soit encore la civilisation anglo-saxonne, son prestige diffus (renforcé par une situation de quasi-monopole dans le commerce international de l'audiovisuel) ne donne guère de confiance en soi à ce qui reste de l'opinion catholique.

### De la perte de l'hégémonie à la division

D'autant plus que celle-ci est divisée. Une division en fait normale qui a perdu sa position d'hégémonie. Quand il y a une idéologie hégémonique – nous avons dit que c'était encore assez largement le cas des Lumières –, les minoritaires ne manquent pas quelque part d'être subjugués par elle. Ils en font de façon plus ou moins consciente la référence de leur propre modernité. Les uns se laissent aller aux concessions, pensant de manière illusoire en retirer quelque reconnaissance, les autres se replient dans un refus crispé et pas toujours éclairé, *afin* de préserver leur identité.

Et quand telle ou telle personnalité religieuse parvient à se faire admettre, au prix de concessions périlleuses, dans le saint des saints de la puissance dominante – d'aucuns pensent qu'il s'agit des media –, certains de ses condisciples, inquiets qu'il y perde son âme mais intimidés par la puissance dominante, semblent craindre de le désavouer, dans la même ambivalence de sentiments qui était autrefois celle des juifs du ghetto pour les juifs de cour...

Autant dire que la division actuelle des chrétiens – qui traverse aussi bien le catholicisme que les Églises issues de la Réforme – n'a aucune consistance propre : elle n'est que le corollaire, l'ombre portée de l'hégémonie persistante de la philosophie des Lumières. Le seul vrai débat est avec celle-ci.

Y a-t-il moyen pour la pensée chrétienne de retrouver l'hégémonie perdue ? Sans doute si Dieu le veut. La seule raison pour

laquelle il pourrait ne pas le permettre est que nos sociétés sont riches. La foi chrétienne donne les arrhes du royaume des Cieux. Or, on le sait, « *il est plus difficile à un riche d'entrer dans le royaume des Cieux qu'à un chameau de passer par le châs d'une aiguille* ». C'est aussi une de nos différences avec la société mérovingienne du v<sup>e</sup> siècle ou la société africaine d'aujourd'hui.

Mais en même temps notre société présente des poches de pauvreté, non seulement matérielle, mais spirituelle de plus en plus béantes. Il n'est pas interdit de penser que par ces béances s'insinuera la grâce d'un sens nouveau donné à notre existence et à notre civilisation.

### L'espérance

Cette espérance doit encourager tous ceux qui le peuvent à faire progresser suffisamment la pensée chrétienne pour qu'elle apparaisse à son tour comme « la philosophie indépassable de notre temps ». Mais elle ne saurait y parvenir sans que se développe sa capacité d'embrasser le monde dans toute sa richesse et sa diversité, un monde rendu plus complexe et plus exigeant par deux siècles de civilisation moderne. Face à lui, le christianisme doit faire la preuve d'une pleine capacité d'intégration. Cela implique d'abord un effort de compréhension de la pensée chrétienne elle-même : beaucoup de progrès ont été accomplis à cet égard par rapport aux temps obscurs de « misère de la théologie » dont nous sortons (on pense bien sûr aux xv<sup>m</sup><sup>e</sup> et xIx<sup>e</sup> siècles). Mais cela implique en même temps et de manière inséparable un effort aussi grand de compréhension de notre temps. Or pour comprendre, il faut aimer. C'est en prenant une pleine conscience et de la richesse de leurs traditions et de la complexité de notre époque que les chrétiens pourront se faire les interprètes reconnus de celle-ci. Pour cela il faut beaucoup de travail. Mais il y faut plus que du travail : il faut quelque part du génie. Et le génie est le fruit de la sainteté. Celle d'Augustin, de Martin, de Geneviève, de Remi, de Clotilde...

Il y faut peut-être aussi des épreuves. La richesse de la civilisation chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle est inséparable des trois siècles de persécutions qui l'ont précédée. Mais notre siècle non

plus n'a pas manqué d'épreuves : le sang des martyrs y a coulé plus que jamais sans doute dans l'histoire, plus encore qu'aux temps de Lin, Clément, Sixte et Corneille, plus sous Lénine et Staline que sous Dèce et Dioclétien. Mais c'était en Europe de l'Est, au pays de Cyrille et Méthode, et d'abord dans une Russie qui certes retourne massivement à la foi chrétienne mais qui, pétrie de contradictions, hésite encore sur son destin, entre la tentation d'un nouveau repli ombrageux et l'ouverture au reste de l'Europe.

C'est dire l'enjeu, dans la perspective oh nous nous plaçons, du dialogue entre Rome et l'orthodoxie. Un progrès significatif dans la réparation du schisme qui a séparé l'Occident et l'Orient en 1054 serait sans doute un événement assez fort pour renverser la dynamique qui a éloigné le catholicisme du pôle dominant de notre univers, issue de la Réforme. Il contribuerait par là à rendre au christianisme – et donc peut-être aussi aux pays latins, parmi lesquels la dite « fille aînée de l'Église » – sa place éminente dans notre civilisation.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit  
d'un tiers: séminariste, missionnaire, prêtre âgé.

Voir page 131

Roland Hureaux, né en 1948, ancien élève de l'ENS Saint-Cloud et de l'ENA, agrégé d'histoire; professeur associé à l'Université de Toulouse I ; auteur de nombreux articles dans *Résurrection*, *Communio*, *Commentaire*, *La Revue des Deux Mondes*.

Michel COSTANTINI

## Mutations de la figure : Giotto peintre de la conversion de François d'Assise

Comment représenter la conversion en peinture? C'est-à-dire comment déclarer la vérité en peinture, selon le mot de Cézanne, en ce domaine de la conversion? Telle est la tâche à laquelle se voue – virtuellement – tout peintre dont le propos est de narrer la vie d'un saint, les auteurs de bandes dessinées pieuses aussi. S'il convient de préciser « virtuellement », c'est que l'imagier peut esquiver la difficulté en démarrant *in medias res*, se contentant de mettre en scène le saint accompli, non le personnage de ce monde qui le devient. De façon plus subtile, le jeu sur les auréoles indiquera le parti pris : le cas de loin le plus général est le port du nimbe en toutes circonstances, depuis la prime enfance, ou, pour rester rigoureux, dès la première image ; en revanche, quelques exemples subtilement différents, qui montrent le héros – le futur saint en l'occurrence – comme acquérir son auréole : tel panneau italo-byzantin consacré à sainte Claire, qui la présente frontale, en cette situation que les Grecs nomment un *kharaktèr*, mais entourée de plusieurs vignettes, les *historiai* exemplaires de son existence, ne lui fait porter le nimbe qu'à la troisième image à lire selon l'ordre chronologique. A cette réflexion notable, mais sommaire, sur la temporalité de la conversion, dans le tableau d'un peintre demeuré anonyme, s'oppose la mise en scène infiniment plus complexe dont Giotto di Bondone fait preuve, quand il s'agit pour lui de narrer la conquête et la gestion, si l'on peut parler ainsi, de la sainteté de François, dans la *Vie* de ce

dernier qu'il peignit en Assise au début de la dernière décennie du Duecento.

Giotto ne se contente pas d'un temps d'avant et d'un temps d'après, comme dans certaines publicités d'aujourd'hui, et à l'instar du tableau de sainte Claire : avant elle n'avait pas d'auréole, au moment de l'épreuve décisive, au moment de la conversion elle l'acquiert. Au contraire, il est fortement affirmé que l'auréole est *toujours déjà-là*. Mais, contrairement cette fois à l'organisation ordinaire des récits de sainteté où l'instant de conversion n'est pas signalé, pour la bonne raison que l'hagiographie harmonise, uniformise le tout d'une vie sous la chape d'une récupération lénifiante qu'a fini précisément par désigner, se détournant de son acception originelle et propre, le terme d'hagiographique, Giotto, posant avec force les problèmes que soulève la conversion, ou plutôt la lecture de toute conversion, en peinture, et, me semble-t-il, hors peinture, hors image aussi, use de toute une gamme de procédés pour juxtaposer à l'intemporalité de la sainteté ses modes de temporalisation.

### I. En amont, ou les prémices

Il peut paraître facile de s'écrier : « j'en étais sûr, c'était couru d'avance ». Mais l'intérêt de ce genre de réflexion *post eventum* réside au moins dans la question de la *germination* – infusion progressive de la grâce ? Si nous situons le moment précis de la conversion de François (dans cette série de fresques) lors de la scène dite *Le Renoncement aux biens paternels*, soit la cinquième et mieux nommée *Changement de père* ou *Nudus nudum sequitur*<sup>1</sup>, il apparaît clairement que les quatre fresques qui précèdent ne restent pas indifférentes à cette même conversion, comme pourrait le faire telle illustration des jeux et des ris du prince de la jeunesse que le jeune fils du drapier Bernadone semble avoir été. Dans le cas d'Assise, la conversion est explicitement traitée comme une assimilation au

1. « Nu pour suivre celui qui s'est dénudé », gloserait-on. Ainsi rebaptisé in Costantini (M.), *Narratologie picturale ou O Jocte, quid de illo narrasti ?*, thèse pour le doctorat d'État ès Lettres, Université de Paris VIII, 1993, p. 584.

Christ – on avait déjà décrété François rien de moins que *novus Christus*, nouveau Christ. La fresque III et la fresque IV construisent le prélude, la prodromie qui mène vers l'événement premier et décisif. Ainsi, le songe du *Palais en armes*<sup>1</sup> – nous l'appelons, dans une tentative de titulature sémantique visant à remplacer, ou, à tout le moins, redoubler les titres à portée purement référentielle (*ibid.*), *Voici la bonne direction* – consiste surtout en un contrat proposé par le Christ doté du nimbe crucifère au jeune endormi, contrat concernant un objet dont la principale caractéristique est la marque de la croix, sur les écus, sur les étendards, sur les cuirasses. *La Prière à Saint-Damien*<sup>2</sup> – ou, sémantiquement (*ibid.*), *La Volonté de transformation* –, est surtout la première manifestation d'une relation mimétique entre- les deux mêmes protagonistes : le Christ se présente à François qui est en oraison, sous la forme du crucifix dénudé, comme sera dépouillé de tous ses vêtements le jeune homme lors de sa conversion, sur la fresque suivante. Ainsi des signes apparaissent, en amont du grand moment, où se dit la figure à venir – non seulement celle de la conversion, mais encore celle qui viendra clore le parcours du saint en ce monde, entendons par là la figure de la stigmatisation.

Mais c'est surtout la première scène qui attire notre attention. En effet, elle insiste sur ce temps qui précède, temps répétitif au demeurant, où les mêmes actes entraînent les mêmes conséquences, ou plutôt la même absence de conséquences : les frasques du jeune homme ne le font pas avancer d'un pouce sur la voie qu'il choisira bientôt, les prédictions de l'homme simple ne changent rien à la vie quotidienne de la jeunesse dorée du

1. Fresque III : « La nuit suivante, comme François dormait, le Seigneur lui fit voir un palais merveilleux, immense, avec des armes marquées du signe de la croix du Christ, et, comme il demandait à qui elles appartenaient, une voix d'en haut lui répondit que tout cela était destiné à lui et à ses chevaliers » (*titulus* de la fresque, d'après la *Legenda maior* de saint Bonaventure).

2. Fresque IV : « Saint François pria devant l'image du crucifix, quand une voix provenant de la croix répéta par trois fois : " François, va, répare ma maison qui est entièrement détruite ", signifiant par là l'Église romaine » (*titulus* de la fresque, d'après la *Legenda maior* de saint Bonaventure).

lieu<sup>1</sup>. Nul autre que les plus perspicaces des contemporains, et singulièrement, nul autre que celui qui est *eruditus a Deo*, instruit par Dieu, n'est capable d'établir de telles prévisions. Ambiguïté donc du temps qui précède la conversion *stricto sensu* : d'un côté, la vie semble n'être qu'accumulation d'impasses ou tours indéfinis de noria ; de l'autre, elle est tout entière tendue au contraire vers cette conversion. Tout dépend du lecteur, et dans l'énoncé (les bourgeois de la première fresque s'étonnent de la perspicacité, qu'ils prennent pour de la faiblesse d'esprit, de l'homo *simplex*), et dans l'énonciation.

En effet, quels que soient les auteurs réels de cette série de fresques, Giotto maître d'oeuvre comme nous le pensons généralement, avec quelques acolytes de son atelier, et les conseillers théologiques – un Jérôme d'Ascoli par exemple, ou d'autres –, il est constant que l'énonciateur peut être qualifié de franciscain moyen ou conciliateur, si l'on admet qu'il n'infléchit sa thématique ni dans le sens des conventuels ni dans celui des spirituels (au demeurant ces dénominations sont un peu anachroniques, mais commodes pour désigner les deux grandes tendances alors en présence). Et cet auteur nous présente ici une lecture « franciscaine » de l'histoire, où la conversion possède son annonce, ses prolégomènes passablement lisibles, passablement clairs – en fait, dépendant de la capacité de réception du spectateur, celui de la vie réelle, comme celui de la peinture. De cette relativité subjective (il ne s'agit pas d'une appréciation subjective, d'une situation du Sujet dans la hiérarchie des catégories, de son statut au sein, disons de la « culture ») en ce qui concerne le dernier cas, un exemple éclairant est fourni par le jeu sur l'iconographie qui relie deux fresques appartenant à deux pans de mur de la nef opposés – ce qui, dans la construction giottesque du sens, est loin d'être indifférent.

Tout semble fonctionner sur le principe des deux fragments de tessène qui se retrouvent, se règlent selon la même découpe et froissent par coïncider : ce qui est le fonctionnement proprement

1. Fresque I : « Comment un homme simple d'Assise étendit des manteaux devant saint François et rendit honneur à ce dernier qui déambulait, affirmant on le dit instruit par Dieu – que François était digne de la plus grande révérence, lui qui était sur le point d'accomplir des exploits et devait de ce fait être honoré par tous » (*titulus* de la fresque, d'après la *Legenda maior* de saint Bonaventure).

symbolique, celui du *symbolon*, dont les deux parties détachées se recollent. Ainsi la prévision de l'homme simple s'insère-t-elle dans une Assise à moitié, mais à moitié seulement, transformée en Jérusalem, tandis que l'entrée de François dans la véritable Jérusalem, la céleste, n'éclatera au grand jour qu'avec la vingt-troisième fresque, quand Assise où pénètre son cadavre ajoute aux manteaux étendus de la première scène l'arbre sur lequel grimpe l'enfant en quête de branchages. L'esprit, la mémoire, la foi, alors, rassemblent les deux morceaux et reconstruisent l'image traditionnelle, depuis au moins deux siècles, en art byzantin, de la fête des Rameaux. C'est de la sorte que nous est signifié le commencement de la vraie vie, par l'amorce de la conversion sur la première fresque (contrairement à Benozzo Gozzoli, qui, en l'église Saint-François de Montefalco, fera commencer la vie de saint François à sa naissance, platement), c'est de la sorte que se manifeste le premier volet du devenir saint. Et la conversion véritablement ne s'achèvera qu'au moment où le saint stigmatisé atteindra non la fin de sa vie – la levée du corps est représentée dès la vingtième scène –, mais l'espace ultime où désormais il agira pour tous les siècles, à partir de quoi il opérera désormais – la Jérusalem céleste, donc.

## II. La conversion, en tous sens

De même, et plus ponctuellement, le moment explicite de la conversion est traité en deux fragments, dont seul l'ajustement révèle la valeur décisive. Formulons-le simplement ainsi : il faut, pour acquérir le pouvoir de se convertir, et se convertir efficacement, effectivement, que le sujet dispose du vouloir et du savoir – même sous une forme obscure, latente ou déguisée, encore que chez Giotto, la version rationalisée, vraisemblablement héritée de saint Bonaventure, semble primer et que soient surtout mises en avant la quête affichée et la nécessité du soir sûr : ainsi, lors du don du manteau au chevalier pauvre<sup>1</sup>, quand le vouloir ne coïncide pas avec le savoir parce que la volonté de

1. Fresque II : « Saint François vit venir à sa rencontre un chevalier, noble, mais pauvre et mal vêtu; pris d'une pieuse compassion pour ce dernier, aussitôt, se dépouillant, il le vêtit » (*titulus* de la fresque, d'après la *Legenda maior* de saint Bonaventure).

bien faire, proclamée, n'atteint pas le dépouillement suffisant, rien ne se passe. Quand le savoir juste est présent, mais que la volonté n'est pas manifestée, comme sur la fresque III où le Christ lui-même montre le symbole de la croix, mais sans que François adopte une attitude de désir, de volonté, de quête, rien non plus ne se déclenche. En revanche, que savoir et vouloir coïncident – c'est le cas enfin sur la quatrième fresque – la conversion advient aussitôt. En effet, la *Prière à Saint-Damien* montre à la fois le vouloir du Sujet, agenouillé, mains sur le point de se joindre, et son savoir juste : toujours la croix, mais plus précisément le crucifié, dans sa nudité totale (compte tenu des contraintes figuratives de l'époque, il conserve son espèce de pagne, son *perizoma*), dans un dépouillement cette fois absolu, kénotique. Dès lors la conversion peut s'opérer, et s'opère : François, sur la fresque suivante, se dénude totalement (dans les limites, toujours, de la figurabilité du temps : l'évêque le cache en partie grâce à son propre manteau), et devient littéralement le fils du Père<sup>1</sup>.

L'extraordinaire décision giottesque, et son habileté réfléchie, font qu'il a su exprimer picturalement la péripétie brutale – péripétie, ce qui vous tombe dessus – qu'est la conversion, comme l'ont souligné bien des convertis relatant leur propre expérience, sans en nier pour autant la logique continuiste. La brutalité, en l'occurrence, est celle d'un retournement littéral. Alors que l'ordre de marche, si l'on veut, est celui qui mène de gauche à droite – l'ordre de marche de notre lecture, et celui de François, sur la première fresque, sur la deuxième, et de même, sur la troisième, la direction du regard intérieur, sur la quatrième, la direction du regard extérieur et de l'intention de prière, sur la septième, la disposition des moines agenouillés, et ainsi de suite –, soudain, sur la fresque où François est représenté changeant de père, il change aussi de direction, bien mieux, il l'inverse. Le retournement de la conversion, le mouvement de *metanoia* sont

1. Fresque V : « Il rendit tout à son père, et, ses vêtements une fois déposés, il renonça aux biens paternels, biens qui passent, déclarant à l'adresse de son père : « Maintenant assurément je puis dire " Notre Père qui es au cieux", puisque Pierre de Bemardone m'a répudié » (*titulus* de la fresque, d'après la *Legenda maior* de saint Bonaventure).

d'un seul geste pictural signifiés dans leur radicalité par le retournement de sens du regard, de *l'intentio*.

*Mais* aussi bien marquée sur cette fresque, la fulgurance de la conversion – qui ici (mais n'est-ce pas généralisable?) se traduit par une ponctuelle adhésion, voire adéquation au Christ – n'est pas le seul trait accordé par Giotto à cette dernière. L'identité finale de François est, d'abord, établie progressivement, narrativement. Sa personne est construite comme identité selon le double principe de transformation et de permanence. Il est notable à cet égard, en effet, que la continuité est renforcée là où elle pourrait être menacée : lorsque, à un moment de rupture du cadre architectural, le corps du saint passe de la souplesse du vivant à la rigidité cadavérique, la différence est atténuée par l'insistance, dans chacune des fresques (XIX et XX), sur les stigmates ; lorsque, au passage de la pénultième baie vers la dernière, la canonisation pourrait clore le récit comme son apothéose, Giotto inverse l'ordre supposé par le texte bonaventurien pour engager l'épilogue dans une nouvelle direction, où succède au corps absent de François son nouveau corps vivant, agissant et céleste. Par ailleurs, les changements successifs – d'imberbe à barbu, de laïc à moine, de corps intact à stigmatisé, de vivant à cadavre, de cadavre à corps céleste –, qui ne laissent donc aucun élément identique dans sa permanence, ni joues, ni yeux qui se ferment puis s'ouvrent à nouveau, ni vêtement, ni membres, ni capacité de mouvement, conservent un invariant relationnel, lequel constitue le noyau structurel de l'identité : une même corrélation permanente entre une auréole plate et une figure anthropomorphe tridimensionnelle, c'est-à-dire la marque, encore, mais d'une autre nature, de la conversion. Ces marques, en définitive, sont au nombre de trois, englobant tous les aspects de cette transformation : la marque de continuité, la marque de discontinuité brutale, les marques de non-continuité.

Dès lors que cette corrélation n'est plus unique, n'est donc plus fondatrice de l'identité du Même, mais se révèle noyau structurel d'un Autre aussi, le trait spécifique qui renforce paradoxalement l'identité advient : la stigmatisation suit immédiatement la représentation d'un autre Même, sous les espèces de saint Antoine ; elle est représentée sur la dix-neuvième fresque, après qu'Antoine est apparu prêchant, en bure et doté d'une auréole. Mais précisément ce trait nouveau est une de ces

« *identifications acquises* par lesquelles de l'autre entre dans la composition du même » (Ricœur) <sup>1</sup>. Ainsi, dans son identification progressive, François s'ouvre à l'Autre. Mais cet Autre auquel il s'ouvre est Celui dans lequel la communauté chrétienne se reconnaît. Tel est le point d'articulation entre l'identité personnelle de François et le destin esquissé ou suggéré pour les autres. En effet, si le se reconnaître-dans contribue au se reconnaître-à (Ricœur, *ibid.*), si donc la reconnaissance des valeurs christiques contribue à la conquête de l'identité par François, inversement le fait que François se reconnaît au partage de ces valeurs permet d'envisager que tous ceux qui se reconnaissent aussi en elles puissent le suivre dans son cheminement. Dès lors une autre histoire émergera probablement, qui est celle des autres de l'énoncé, et des autres de l'énonciation. D'où la nécessité d'enquêter sur la suite de l'histoire...

### III. En aval, ou l'appel à toute conversion

Le point le plus important, peut-être, de cette peinture giottesque d'une conversion, et qui définitivement éloigne le récit d'Assise d'une mauvaise illustration hagiographique, c'est qu'il narre certes, de ces trois façons, la mutation décisive de François, mais avec plus d'insistance encore projette cette histoire sur autrui, tant les autres personnages que les fidèles invités à méditer sur ces images, ou plutôt à partir de ces images. S'il est un rapport à la temporalité, qui, malgré qu'on en ait, subsiste toujours dans l'icône – et à cet égard il ne paraît pas que Giotto ait révolutionné le fonctionnement de l'image –, c'est celui qui, plongeant vers le passé, marque le temps de la conversion – la marque minimale en est le nimbe –, et c'est aussi celui qui se constitue comme un apport pour le futur : qui s'imagine que l'orant ne vise pas, aussi, son propre avenir, qu'il s'agisse d'une requête précise, ou, plus profondément, d'une aide demandée pour hâter son propre cheminement, à lui aussi, de *conversion*? Face à l'icône, il se trouve comme Giotto a peint François à Saint-Damien, sur la fresque IV. L'image s'adresse à lui, et lui désigne la voie de son avenir; sa contemplation de l'icône a

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, « L'ordre philosophique », Seuil, Paris, 1990, p. 146.



pour fonction essentielle de signifier ce réel qui doit devenir le sien.

Déjà, les thèmes retenus par un panneau consacré également à la vie de François, en l'église dont il est l'éponyme à Pistoia, vers 1250-1260 – huit scènes : approbation de la règle, stigmatisation, peut-être un prêche après celle-ci, trépas du saint, et quatre miracles *post mortem*, guérisons de la fillette difforme, de Nicolas de Foligno, de Barthélémy de Narni, de la jeune fille démoniaque de Norcia – proposent au fidèle les deux attitudes, de requête et de conversion. Par les scènes de la vie, le peintre montre des exemples à suivre d'attitudes saintes, *mutatis mutandis* : dans l'expérience singulière de François, l'épisode de l'approbation de la règle peut m'inciter à méditer sur la vocation monastique, sur l'obéissance au souverain pontife, etc., comme la stigmatisation m'orientera nécessairement vers l'imitation de Jésus-Christ. Par les miracles *post mortem*, il laisse entendre que le saint est encore susceptible de venir à mon secours, comme il a secouru Nicolas de Foligno ou la jeune démoniaque de Norcia.

L'icône est faite pour aider l'homme dans son perfectionnement spirituel (...). L'homme se concentre dans la prière et utilise l'icône (l'image) comme un outil qui lui permet de la diriger vers l'Archétype. De la même façon, il concentre son attention afin d'obtenir la réponse d'En-Haut, en se réglant sur sa longueur d'onde, si l'on peut dire, et il n'est pas étonnant alors qu'il la reçoive<sup>1</sup>.

C'est en ce sens que Georges Drobot peut affirmer que toute icône est virtuellement miraculeuse : elle a compétence à bouleverser la vie du fidèle, à modifier non seulement son futur terrestre mais son avenir céleste, puisque d'elle – de ce qu'elle concentre et symbolise – dépend le salut.

Or, si cette figure de l'énonciataire standard est incarnée, certes, par les bourgeois d'Assise présents sur la première fresque, elle l'est également par François puisque lui-même – fors l'auréole – est représenté comme un bourgeois, comme un laïc, sur les fresques I à IV. Donc, au départ, François fait en

1. Père Georges Drobot, *icône de la Nativité*, « Spiritualité orientale » 15, éd. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge, 1980.

quelque sorte partie de mon univers, il est mon semblable, mon frère : à tout le moins, il ne fait pas partie de mon anti-univers. Il peut attirer mon besoin d'identification, et même, placé au centre de la fresque initiale, il me requiert sans doute davantage. Or, au cours d'une première séquence, celui qui se manifeste par sa place, son auréole et sa récurrence comme le sujet-héros, va quitter la robe, vêtement type du laïc, pour arborer désormais la bure, vêtement type du moine franciscain. Mais si la bure renvoie à l'état monastique, elle promet pour valeur la qualité acquise de disciple du Seigneur, la dignité de « converti » : c'est précisément à l'issue de sa conversion (fresque V) que François acquiert cet adjuvant (fresque VI). Ainsi, la séquence des fresques I à VI nous suggère qu'un laïc, soit un « non-converti », peut devenir un « converti ». Pourquoi pas l'énonciataire, donc ? Cette suggestion ne suffirait pas, telle est la distance d'emblée mise entre François et nous par l'auréole, si des sortes de relais ne venaient en garantir la véracité, si au sein même de l'énoncé, la possibilité n'était pas évoquée.

Le premier de ces relais est la présence, dès la septième fresque, d'autres personnages portant la bure. Nous sommes encore au début de l'histoire, dans la chronologie référentielle – la première scène se passe vers 1200, la septième en 1209 ou 1210, François vivra seize ou dix-sept ans après l'approbation de la règle –, mais nous sommes également au début de l'histoire selon la chaîne narrative, puisqu'en ce point un quart à peine des fresques a été lu. Douze hommes, déjà, sont parvenus au statut de converti, douze hommes qui, de plus, sont vêtus comme de nombreux autres que nous pouvons voir tous les jours dans les rues d'Assise, à cette époque, et, sans grande différence vestimentaire, encore aujourd'hui, en tous lieux où quelque couvent de franciscains se trouve. Quand la tradition fournissait au peintre le substrat d'une expression de la singularité, ou, à tout le moins, d'une particularité, avec toutes les restrictions à la participation identificatrice qui en découlent, Giotto a choisi au contraire le signifiant le plus ouvert. En effet, ni le vieux manteau donné par l'évêque et marqué par François d'une croix, ni surtout le simple sarrau ceinturé d'une corde et doté de la capuche paysanne, uniforme des compagnons de Rivo Torto – ceux-là mêmes auxquels renvoie la fresque VII – n'apparaissent, et la bure des frères mineurs, telle qu'elle s'est

fixée dans le courant du XIII<sup>e</sup> siècle, relie les compagnons de 1209 à leurs frères contemporains de Giotto, ainsi qu'à la longue suite de ceux qui leur sont postérieurs. Il est notable en effet qu'ils ne portent pas le vêtement qui fut le leur au début de leur mission.

La bure nouvelle, qui ne figure pas adéquatement la tenue adoptée par le petit groupe restreint des douze, mais nous renvoie à l'habit standard du temps de l'énonciataire, est ainsi gage de « non-particularité » à l'intérieur du groupe des « convertis ». Portée par d'autres que François, par des autres qui n'ont pas la marque divine, et trop éloignée de nous, de l'auréole, elle constitue bien un relais entre le saint et nous, elle suggère bien une homologie entre ce qu'est devenu François et ce que nous pouvons devenir nous-mêmes, entre la conversion attestée de François et la conversion virtuelle de l'énonciataire. Dans la hiérarchie dionysienne, le moine tonsuré se trouve dans l'ordre immédiatement supérieur à celui du peuple de Dieu, à celui des laïcs, auquel naturellement l'énonciataire s'assimile.

Cette homologie possible, cette identification entrevue ne sont suggérées pour l'instant que sur ce seul point de la conversion, éventuellement manifestée par la postulance ou même l'entrée dans l'ordre des frères mineurs, accompagnée du port de la bure. Mais à contempler le parcours de ce Sujet qui lui apparaît un instant semblable à un possible soi-même, l'énonciataire, *uomo qualunque* par définition, hésitera à s'engager dans la même voie, doutera d'ailleurs qu'il en possède la compétence, tant ce parcours semble singulier. Il est vrai, pourtant, que nous aurions dû savoir que nous sommes appelés, tous tant que nous sommes, à devenir des saints et même des sortes de Christ. Car si le modèle final est le Christ, et le premier relais François, si le second relais est représenté par les moines, le troisième, sur lequel va jouer l'essentiel des opérations de manipulation, parce que le plus accessible à l'énonciataire commun, est le laïc, qui apparaît dès la première fresque, puis se retrouve fréquemment, jusques et compris sur la dernière.

#### IV. Par-delà l'image, les fidèles

Projetant nos représentants dans l'énoncé, nos représentants à nous, énonciataires, sous la forme de la société civile, comme on

dit, laïcs nobles ou non, chevaliers ou non, femmes ou hommes, enfants aussi, Giotto met en place toute une stratégie de manipulation qui vise à nous faire croire, en l'occurrence à confesser cette sainteté de François, à nous faire croire que nous aussi, nous ne pouvons que dénommer ce héros *saint François*. Mais aussi, et c'est le seul point que nous développerons pour conclure, cette stratégie vise à nous faire faire : elle nous invite, elle nous incite à la conversion. Giotto ne propose pas ici un parcours terminé, mais pose quelques jalons et fournit les moyens de les prolonger. Lorsque la lecture en arrive à la vingt-deuxième fresque, François n'est plus : son corps inerte est visible sur la fresque XX, et de nouveau maintenant, tâté pour vérification par le chevalier Jérôme. Cette nouvelle situation signifie qu'il va falloir passer, pour tout autre que lui, d'un pouvoir-être, le pouvoir de devenir Sujet, par exemple, dépendant de ses opérations et de ses manipulations, à la même possibilité, mais dans l'absence et dans l'indépendance. En fait, cette absence, imaginable *a priori* parce qu'il sort de l'histoire mondaine où les acteurs de l'énoncé, comme nous-mêmes, acteurs de l'énonciation, demeurons, n'est que relative, puisque, à l'exception de la vingt-quatrième fresque, nous rencontrerons constamment François sur les fresques. De même, cette indépendance reste partielle, car nous sommes dans une idéologie où le transhistorique intervient dans l'histoire, et la vie quotidienne sur cette terre dépend de l'au-delà : sans cette dépendance, Grégoire IX (fresque XXV) serait demeuré dans son incertitude, et, pour les trois suivantes le blessé d'Ilerda serait mort, la dame de Monte Marano aurait trépassé sans avoir avoué son ultime péché, Pierre d'Alife aurait moisi dans son cachot. Il reste qu'une place est vacante désormais, celle de l'humain accompli, vivant en ce monde, et agissant.

Cette dernière séquence – entendons par là les trois dernières fresques, l'ultime baie – confère une importance particulière à la figure du laïc, quantitative d'abord, et dans la diversité de ses rôles thématiques : chevalier, médecin, femme non consacrée – par opposition aux Clarisses de la fresque XXIII –, blessé, hérétique, ou plutôt accusé d'hérésie. Certes, ce laïc paraît demeurer dans sa position d'Objet, en l'occurrence de bénéficiaire des dons de François. Le saint, dans cette lecture primaire, demeurerait Sujet opérant, qui guérit, ressuscite, libère – sans la médiation, mais avec la présence d'un tiers participant de l'ordre

sacré, présence de l'ange sur la fresque XXVI, du confesseur et de l'évêque ensuite. Mais en même temps, quelque chose d'autre apparaît dont la gestualité se présente comme le signifiant principal : manifestation d'une compétence pragmatique, elle mime ici la compétence acquise depuis longtemps par le saint. Les deux attitudes que celui-ci adoptait, attitude de sollicitation et attitude de sollicitude, qui disent la capacité de l'homme de Dieu à recevoir, à transformer et à transmettre, ne relèvent plus de sa seule personne. Les moines et même les laïcs en deviennent capables. Ainsi le premier laïc à s'agenouiller, Jérôme, sur la fresque XXII, manifeste l'évidence de l'imitation. Il suffit à l'énonciataire de se retourner pour le vérifier. En face, la septième fresque montre le saint agenouillé devant le Destinateur délégué, qui sanctionne la règle et envoie l'homme en mission.

Dans cette progression vers l'activité d'un laïc converti, la figure de Pierre d'Alife est particulièrement importante : c'est la dernière figure de tout le cycle, dans l'ordre ordinaire de lecture. Or cette figure est dotée de traits intéressants : non seulement, comme François sur la fresque I, Pierre d'Alife est debout – achevant la progression de « passif » à « actif », au moins virtuel –, mais encore, comme lui, il avance la jambe droite, actualisant cette fois le trait actif ; comme François encore, il tend les bras vers celui qui vient à sa rencontre ; comme François toujours, il se présente sur un fond de cachot. L'histoire semble recommencer, à ceci près que de nombreux décalages nous signalent qu'il ne s'agit pas d'un éternel retour. Car le vouloir de Pierre est double : de disjonction d'avec l'architecture carcérale et de conjonction avec l'autorité épiscopale, vouloir qui n'a pas de correspondant sur la première fresque. Mais qu'il s'agisse d'un véritable début de parcours narratif est assuré par la transgression qu'opère Pierre d'Alife, reprenant le thème de la fresque V. Nous voyons l'espace clos par excellence, celui de la prison, celui dont il est interdit de sortir, sous peine de transgression, qui s'ouvre et laisse passer le prisonnier libéré. Pierre d'Alife semble devenir, par sa localisation, par son histoire, l'acteur exemplaire de notre aventure de Sujet esquissant le départ, commençant de s'engager dans l'espace de la quête et de l'épreuve. L'anecdote vaudrait alors comme la représentation métonymique de la situation suggérée de l'énonciataire.

Un individu singulier évolue dans un lieu qui, avant tout, se caractérise comme non-Assise – face à l'affirmation initiale d'un Assise très typé. Nous aussi, pèlerins et voyageurs, nous allons repartir et nous retrouver, après la lecture de ce récit, en quelque autre cité qu'Assise. Et, où que nous nous trouvions alors, nous aurons à en méditer la leçon, l'appel à la conversion. Or, comment mieux traduire cette universalité de l'appel que de le situer dans la ville de l'Église universelle? Cependant, ce lieu est celui de l'enfermement de Pierre d'Alife, et, métaphoriquement, de l'enfermement de tout homme avant sa conversion. Cette considération expliquerait que les monuments représentés sur la fresque XXVIII soient présentés comme des bâtiments civils et *païens* – alors même que la prison est ecclésiastique. Par ce « pas hors de » et par son « pas vers » les représentants de Dieu – l'évêque, en s'agenouillant et en priant, révèle sa compétence –, Pierre d'Alife nous entraîne à le répéter dans son devenir de Sujet. En situant la dernière scène à Rome, quand la première se passait à Assise, Giotto ouvre la narration d'une conversion singulière aux dimensions universelles de ce retournement décisif.

Michel Costantini, né en 1949, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de grammaire, docteur d'État ès Lettres, sémioticien (groupe E.I.D.O.S.). Maître de conférence à l'Université François-Rabelais (Tours). Rédacteur en chef d'*EIDOS*, bulletin international de sémiotique de l'image, secrétaire général de l'*International Association for Visual Semiotics*. Derniers ouvrages parus : *La génération Thalès. Avant/Après*, « La création de l'esprit », Critérim, Paris, 1992, et (dir., intr., art.), *Blois, la ville en ses images*, Maison des Sciences de la Ville — Université de Tours, 1994. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Jan Willem NOLDUS

## Vermeer, peintre catholique ?

L'ADHÉSION d'un artiste à une religion est-elle susceptible d'éclairer son oeuvre? Beaucoup de critiques écartent ce problème, prétendument peu pertinent dans le cas d'oeuvres destinées à des lieux profanes. Pourtant l'interrogation est d'importance : il n'est pas possible de séparer la conviction intime d'une personne de ses actes.

Pour répondre à la question proposée en titre de cet article, il nous faudra adopter une démarche circulaire : d'une part, on analysera Vermeer à la lumière d'une culture catholique, et la connaissance d'un contexte extérieur aux oeuvres nous éclairera sur elles; en même temps, l'examen de cette oeuvre nous permettra de mieux définir la culture catholique aux Pays-Bas de l'Age d'Or. Toutefois, il n'y a pas de priorité entre ces deux aspects, et il faut conserver la circularité qui les unit.

Mieux, il faut inscrire un triangle dans ce cercle : trois éléments entrent en jeu : le langage pictural de Vermeer, la culture qui l'a nourri, et la personnalité du peintre. Ces trois éléments, comme les trois pointes d'un triangle, ne sont pas séparables : il faut prendre le temps de faire le tour de toutes les questions, et passer par ces trois pôles : en effet, l'homme Vermeer s'approprie la culture dans laquelle il vit en peignant. La personnalité de Vermeer ne s'exprime que dans la mesure où l'artiste fusionne à sa propre manière la culture et le langage pictural de

son temps. En dehors de son oeuvre, Vermeer nous restera à jamais inconnu.

### Le contexte religieux

Depuis 1568 les Provinces Unies étaient entrées dans la Guerre de Quatre-vingts ans, guerre menée contre le roi d'Espagne où les motifs religieux (calvinisme contre catholicisme) se mêlent à des motifs économiques (refus de payer des impôts qui ne sont pas dépensés dans le pays même), et politiques. Delft, ville de résidence de Vermeer, était au centre de ces enjeux : c'est en effet dans un couvent sécularisé devenu résidence officielle que Guillaume le Taciturne, héraut de cette révolte et fondateur de la République des Provinces Unies, est assassiné en 1584 par un catholique fervent à la solde de Philippe II, roi d'Espagne.

Depuis l'« Altération », c'est-à-dire le changement de religion à partir des années 1570, la hiérarchie catholique est supprimée, et la pratique publique du catholicisme est interdite. Derrière les motifs théologiques de l'interdiction se cachaient des arguments d'ordre politique. Les catholiques, par la structure même de leur Église, devaient obéissance au Pape, souverain spirituel et temporel, intimement lié au roi catholique d'Espagne, défenseur de la foi. Cette double allégeance risquait d'entraîner des trahisons, et l'assassinat de Guillaume le Taciturne était venu confirmer ces craintes.

Non pas que les catholiques, comme êtres humains, soient persécutés ; mais on leur demandait de ne pas pratiquer ostensiblement leur culte. Ainsi, un prêtre n'était pas persécuté en tant que personne; mais l'exercice de sa fonction était interdit, et la sanction de sa pratique était généralement une forte amende, et une reconduction à la frontière du pays. En 1600, on compte 70 prêtres dans tout le pays. C'étaient de vieux prêtres d'avant l'Altération restés sur place, ou surtout des jeunes missionnaires, issus de familles catholiques des Pays Bas, et formés à Louvain lorsqu'ils étaient riches, ou à Rome si leur fortune était moindre. Ils étaient ensuite revenus dans leur pays. Le nombre des prêtres a augmenté dans le courant du XVII<sup>e</sup> siècle, avec une présence relativement importante de réguliers : Jésuites, Dominicains, Franciscains.

Dans plusieurs villes, les catholiques fortunés étaient influents ; il était certes interdit, en tant que catholique, d'exercer une fonction publique (bourgmestre, juge etc.), mais non pas de faire du commerce, et on compte plusieurs familles aisées, alliées au pouvoir. Ce dernier était selon les villes plus ou moins strict dans l'application de la loi. Généralement, ces riches commerçants faisaient aménager une pièce de leur maison, ou un vaste grenier, en église, et, à l'intérieur de cet espace privé, pratiquaient leur religion. Pour les artistes, les catholiques restaient donc une clientèle non négligeable, même si, du fait de l'exiguïté des lieux à aménager, les commandes restaient modestes. Il n'était plus question de commandes monumentales ; les travaux des artistes étaient cependant bien rétribués en général, leurs commanditaires appartenant aux classes aisées et commerçantes des Provinces Unies.

Delft, du fait de son passé, était particulièrement ferme dans l'application des lois. Elle avait été l'une des premières villes à devenir protestante, dès juillet 1572. (Amsterdam, par exemple, a attendu la fin du xvr<sup>e</sup> siècle pour se convertir) Plusieurs lettres de Dominicains à leurs supérieurs attestent, par leurs demandes pressantes de partir, les difficultés de la vie quotidienne dans la ville. Les catholiques se trouvaient regroupés, de fait, dans « *le quartier des papistes* » (« *Papenhoeck* »), et c'est là que Vermeer habitait depuis son mariage.

L'évolution de la situation politique, au XVII<sup>e</sup> siècle, a bien sûr amené des changements dans cette situation générale : dans la première moitié du siècle, du fait de la guerre, les règles étaient généralement respectées, même si beaucoup de catholiques étaient encore présents et influents aux Pays-Bas.

Cependant, après le Traité de Münster de 1648 qui marque la fin de la Guerre de Quatre-vingts ans, une évolution se fait sentir. Le nombre des familles catholiques étant moins important, de même que les menaces sur l'intégrité de la nation, la législation s'est faite de plus en plus souple. Le gouvernement a plutôt cherché à augmenter son emprise sur les communautés catholiques, en les travaillant de l'intérieur, stimulant une inclination janséniste, et favorisant la naissance d'une Église catholique de sensibilité anti-romaine, celle des Vieux Catholiques, qui ne reconnaissait plus la souveraineté spirituelle du saint Siège. Beaucoup de prêtres séculiers ont rejoint l'orientation jansé-

niste, tandis que les missionnaires réguliers, et surtout les Jésuites, restaient fidèles à Rome.

Ainsi à Delft, on comptait deux églises cachées : l'une tenue par des prêtres séculiers de sensibilité janséniste, et l'autre, située à deux portes de la maison de Vermeer, et tenue par les Jésuites.

Vermeer, né dans une famille protestante, a épousé une femme catholique en 1653. Le fait de réaliser un mariage mixte était une chose assez courante à l'époque. Ces mariages mixtes, comme, d'une manière générale, tous les mariages à l'église avaient lieu devant un pasteur, quelle que soit la confession des deux époux. Comme leur culte était interdit, les catholiques n'avaient officiellement pas le droit de se marier devant un prêtre. Si l'on ne souhaitait pas être marié selon le culte protestant, il restait une seule autre solution, le mariage civil, surtout pratiqué par les pauvres. Dans tous les cas, les riches s'épousaient devant le pasteur, car le seul mariage civil souffrait d'un manque de respectabilité.

Parfois cependant, aux marges de la situation légale, des catholiques osaient se marier devant un prêtre, à condition d'organiser la cérémonie dans un endroit où la municipalité était plus souple. C'est ce qu'a vécu Vermeer. Nous savons en effet qu'il s'est marié, non pas à Delft, mais dans un village situé à une heure de marche de sa ville où les catholiques étaient moins surveillés, et pouvaient organiser plus ouvertement leurs fêtes.

Plusieurs signes tendent à montrer que, sur un plan personnel, Vermeer a tissé des liens sincères et durables avec la sensibilité catholique, au-delà d'un accommodement familial. Bien que nous n'ayons aucune preuve de sa conversion, quelques faits nous retiennent. Il avait baptisé l'une de ses filles *Marie*, – nom catholique – et surtout avait choisi le nom *d'Ignace* pour son fils cadet, signe d'une sympathie marquée pour ses voisins Jésuites. D'autre part l'un de ses collègues, peut-être son premier maître, Leonardt Bramer, qui était de surcroît son témoin de mariage, et donc apparemment, un ami intime, avait vécu pendant quinze ans en Italie, et était ouvertement catholique.

Il est donc intéressant de se demander si, dans ce contexte très contrasté, on peut trouver, dans la peinture de Vermeer, des éléments révélateurs d'une sensibilité pour laquelle nous ne disposons pas de preuves absolues, mais plutôt d'un faisceau convergent d'indices.

## Les sujets catholiques

On pourrait penser que les sujets peints par Vermeer seraient une aide précieuse pour nous renseigner sur ses sympathies religieuses. En fait, ils nous apportent peu d'information. On compte, dans son oeuvre, trois tableaux dont les sujets sont à l'évidence catholiques, peints tout à fait au début, ou tout à fait à la fin de sa vie.

Les deux premiers, *Sainte Praxède* et *Jésus chez Marthe et Marie* sont peints dans un style italianisant qui a fait longtemps douter de leur attribution<sup>1</sup>. *Sainte Praxède* est la copie d'un tableau du peintre florentin contemporain Felice Ficherelli. Occupant la majeure partie du tableau, nous faisant face, une femme en robe rouge est agenouillée devant une urne, au-dessus de laquelle elle presse une éponge imbibée du sang d'un jeune martyr. Ce dernier gît, décapité, derrière elle; au loin, la sœur de la Sainte, Pudenciana, marche vers son martyr.

Vermeer a ajouté un élément d'importance absent dans l'original : une croix, dans les mains de la Sainte. Le culte de sainte Praxède, qui s'était occupée des dépouilles des premiers martyrs chrétiens, était très favorisé par les Jésuites. Si donc Vermeer a peint ce tableau, il l'a probablement fait pour une église cachée des Pays-Bas, et a accentué son caractère catholique en peignant cette croix qui porte le corps du Christ, attribut superflu en Italie, mais chargé de sens aux Pays-Bas : les protestants refusent en effet que l'on peigne l'image de Dieu, ferment d'idolâtrie.

1. Certains contestent encore l'attribution du *Sainte Praxède* ; celle-ci est en particulier défendue par Arthur Wheelock, commissaire de l'exposition Vermeer.

*Jésus chez Marthe et Marie* peut, là encore, être compris comme un sujet spécifiquement catholique. Aux sujets du Nouveau Testament, qui impliquaient la présence de Jésus, les protestants préféraient ceux de l'Ancien Testament, moins susceptibles, à nouveau, de présenter des occasions d'idolâtrie. Autour d'une table, le Christ, Marthe et Marie parlent. Le Christ, assis, s'adresse à Marthe, debout derrière la table, qui apporte un panier rempli de pain. Marie, assise en contre bas de la table, écoute leurs propos : « elle a choisi la meilleure part », nous dit le Christ par le geste de sa main. Le style de ce tableau se rapproche de celui des Caravagesques d'Utrecht.

Ces deux oeuvres, qui datent du début de la carrière de Vermeer, sont probablement des commandes. Autant les paysages et natures mortes, comme les scènes de genre, qui se vendaient bien, étaient souvent des sujets spontanés de la part de peintres sûrs de les écouler sur un marché avide de ce genre de tableaux, autant des sujets aussi marqués ne trouvaient pas facilement acquéreur. Il est donc quasiment certain qu'un peintre ne les entreprenait pas sans connaître leur destination précise.

A ce stade, les arguments s'affrontent : ce sont peut-être des commandes, mais il faut penser tout de même que Vermeer se trouve au début de sa carrière de peintre. Il était donc important pour lui de faire la preuve de sa capacité à peindre des « genres majeurs », c'est-à-dire des *Histoires*. Il avait tout intérêt à se distinguer des autres peintres concurrents en montrant un talent plus noble. Et dans cette vision donc, le caractère spécifiquement catholique de ces deux tableaux pourrait être mis en second plan : l'intérêt à ses yeux de jeune peintre n'était sans doute pas le sujet, mais le genre auquel ces deux toiles appartenaient. N'a-t-il pas par ailleurs, à la même époque, représenté *Diane et ses nymphes*, sujet mythologique, non catholique donc, mais relevant du genre noble de l'histoire? C'est donc bien qu'à ses yeux, le genre devait être plus important que le sujet.

À ceci, on peut cependant faire observer que dans ce cas, il aurait eu tout intérêt à choisir uniquement des thèmes mythologiques, ou bien des thèmes de l'Ancien Testament, thèmes nettement plus en vogue à l'époque aux Pays-Bas du nord.

Le troisième tableau, l'un des derniers peints par Vermeer, *L'Allégorie de la foi*, est, lui, sans aucun doute possible, ouvertement catholique.

Une femme, en habit bleu et blanc, est accoudée à une table, sur une estrade. La pièce dans laquelle elle se trouve est délimitée, à gauche, par un grand rideau qui semble être une tapisserie flamande, et qui pend verticalement; du plafond, aux poutres régulières, pend une boule de cristal accrochée par un filin recouvert de soie bleue. La boule de cristal reflète une fenêtre qui doit se trouver derrière nous, spectateurs situés sur le sol carrelé de marbre noir et blanc, un peu en contrebas de la femme. Sur le carrelage, un serpent est mort, écrasé ; du sang sort de sa bouche ; on devine une pomme, non loin de lui. La femme pose son pied droit sur un globe, – le monde. Sur la table, près d'elle, un gros livre ouvert, un calice (ou un ciboire), un crucifix. Derrière elle, accroché au mur, un grand tableau de la crucifixion : le Christ en croix, et, au pied de la croix, saint Jean à gauche, Marie à droite.

Ce tableau met en évidence les principes de la foi catholique caractérisée par un attachement particulier à la présence sacramentelle du corps du Christ, qui, par sa mort sur la croix, a anéanti le pouvoir du péché.

## L'allégorie

La pratique du genre allégorique, en lui-même, peut être versée au dossier des arguments en faveur d'une sensibilité catholique de Vermeer.

Le livre de chevet des peintres allégoriques, au XVII<sup>e</sup> siècle, est *l'Iconologie* de Cesare Ripa, paru en italien en 1593 et traduit en néerlandais en 1644. Ripa a fait la synthèse de ce qui était dit auparavant sur l'allégorie. Il résume en fait plusieurs livres traitant du même sujet, en particulier l'ouvrage du Cardinal Paleotti, édité dix ans plus tôt, et très représentatif de la théologie post-tridentine.

Certes, l'allégorie, – représentation personnifiée de concepts abstraits comme la Justice, la Charité ou la Foi – n'est pas l'apanage des artistes catholiques. Mais Ripa y fait entrer des éléments propres à la spiritualité de la Contre-Réforme, comme les

sacrements, le statut particulier de la Vierge Marie, la primauté spirituelle de Rome, etc., autant de points mis en cause par les protestants. On peut bien sûr voir dans le livre de Ripa un livre neutre, une entreprise de rationalisation, et de systématisation d'un genre dont les codes étaient éparpillés avant lui. Il en fait un système, une encyclopédie présentée sous un ordre alphabétique. Cependant, cette rationalisation entre dans un contexte spirituel plus large.

Ainsi, lorsque Ripa parle de la Raison, il s'agit d'abord d'une qualité théologique, c'est « la vertu principale louée par les théologiens » ; l'hérésie, en face, est une erreur de l'intellect. La Raison étant la reconnaissance d'une vérité, elle passe nécessairement par l'adhésion à une vérité particulière, celle de la foi catholique. Les Jésuites étaient connus pour respecter, dans leurs commandes de tableaux, les injonctions de Ripa.

La traduction française de Ripa a supprimé une bonne partie des éléments typiquement religieux du livre, ne gardant souvent que des conseils sur les notions plus vagues, comme la Vertu, la Justice, etc. Toutefois, la traduction néerlandaise de 1644, réalisée *et* éditée par des protestants est, paradoxalement, très fidèle au texte original. Elle a été lue au départ autant par les peintres protestants que par les peintres catholiques. Cependant, la seconde édition, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, supprime beaucoup de passages explicitement catholiques, en particulier tout ce qui concerne la Vierge Marie, la Confession, et l'Eucharistie. La préface s'en explique, mettant en avant le calvinisme prédominant aux Pays-Bas, et montrant par là que les passages supprimés étaient réellement ressentis comme des références à la théologie catholique.

Qu'en déduire alors de la lecture que Vermeer a faite de Ripa ?

Il est sûr qu'il l'a lu de près, car plusieurs de ses tableaux s'en inspirent directement, *l'Allégorie de la Foi* déjà mentionnée, mais aussi *l'Atelier du Peintre*, qui reprend la description que fait Ripa de l'art de la peinture, avec en particulier la figure de Clio, muse de l'histoire, et mémoire des grands représentants de l'humanité. Vermeer a donc été un lecteur sérieux de Ripa.

Un autre tableau allégorique, *La Femme à la balance* serait une référence au Jugement dernier, et une allégorie de la Vérité,

caractérisée par la balance. Dans ce cas, même si Vermeer a complété Ripa par d'autres sources, il reste fidèle à la pensée allégorique. Ceux qui pensent qu'il s'agirait d'une allusion à la Vierge Marie vont encore plus dans le sens d'une interprétation catholique du tableau.

Certains s'inquiètent de ce que *l'Allégorie de la Foi* ne suit pas à la lettre le livre de Ripa, et ajoute des éléments qui ne sont pas présents dans le texte de *l'Iconologie* sous le mot « Foi », en particulier la boule de cristal, le calice et le globe que la femme tient sous son pied. Ils en tirent argument pour faire de Vermeer un « déviant », en quelque sorte, par rapport aux canons iconographiques observés par les Jésuites, « adeptes » orthodoxes de Ripa, et se servent de ce fait pour dire que ce tableau n'a pas fait l'objet d'une commande élaborée de la part des pères. C'est ne pas voir que le texte d'où proviennent ces éléments nouveaux est le livre *Emblemata sacra de fide spe charitate*, du père Hésius, jésuite.

Il est donc plutôt probable que la commande du tableau comportait non seulement comme référence le livre de Ripa, internationalement connu et pratiqué par les Jésuites, mais en plus, un livre directement écrit par un confrère. On peut très bien supposer que les pères ont précisé dans le détail les éléments que Vermeer devait peindre. De plus, le calice, sur la table, et le globe, sous le pied de la femme, figurent bien dans le livre de Ripa, mais dans d'autres chapitres : le premier est un attribut, non de la « Foi chrétienne », mais spécifiquement de la « Foi catholique » ; le second est une référence à la « Théologie », femme à deux têtes assise sur un globe céleste, et plus encore à la « Vérité », femme ayant sous l'un de ses pieds le globe du monde. Nous avons évoqué plus haut le rôle de la raison et la vérité dans la théologie de la Contre-Réforme.

Tous ces arguments doivent appuyer la thèse d'un catholicisme post-tridentin manifeste de ce tableau.

La présence de cette littérature allégorique dans l'oeuvre de Vermeer n'est donc pas neutre. Elle montre une affinité réelle du peintre avec cette approche, et lui fait rejoindre une sensibilité d'obédience catholique plutôt que protestante.

### Une sensibilité catholique ?

Cependant, c'est sans doute à un niveau plus large et plus diffus à la fois qu'il faut chercher un regard catholique chez Vermeer. Certains de ses sujets, certaines de ses pratiques comme l'allégorie, sont importantes, mais elles concernent une tout petite fraction de ses oeuvres. Peut-on aller plus loin, et tenter de cerner un regard du peintre qui soit marqué par une sensibilité plutôt catholique ?

Il est très possible que Vermeer ait étudié la peinture à Utrecht. Cette ancienne ville épiscopale était beaucoup plus ouverte à l'influence catholique que d'autres villes des Pays-Bas, et on note chez les peintres y habitant une attention particulière pour la peinture italienne, en particulier celle de Caravage. Ces peintres, à une ou deux exceptions près, étaient d'ailleurs catholiques. Or quelques tableaux de Vermeer, comme *Le Christ dans la maison de Marthe et Marie, Diane et ses compagnes, ou l'Entremetteuse*, montrent une influence manifeste du Caravage.

Même si Vermeer n'a jamais été à Utrecht, il est en tout cas sûr qu'il a bien connu la peinture caravagesque car certains de ses tableaux l'intègrent, comme décors, sur les murs des intérieurs qu'il peint. Ainsi, dans la *Dame assise au Virginal*, on reconnaît sur le mur *l'Entremetteuse* de Dirk van Baburen, peintre caravagesque d'Utrecht. Nous savons par ailleurs que ce tableau figurait dans la collection de la belle-mère de Vermeer.

Cette influence du Caravage marque en fait beaucoup de tableaux de Vermeer. Même dans ses tableaux profanes, l'espace de Vermeer est caravagesque, espace limité par un grand aplat; dans certains cas, comme *L'Atelier du peintre, La Dame au virginal, La Jeune femme à l'aiguïère, La Jeune femme en bleu* etc., une carte, ou un tableau vient accentuer la surface de ce mur placé derrière la scène. Mais parfois, il n'y a rien sur le mur. C'est le cas de *La Laitière*, qui se profile sur un mur blanc, fermant l'espace et ayant pour unique fonction de refléter la lumière. *La Dentellière, La Femme au collier de perles* suivent ce même principe. Les autres peintres de Delft,



comme Pieter de Hooch, protestants, qui pratiquaient aussi la peinture d'intérieur, ouvrent toujours l'espace derrière le personnage par une porte, une autre pièce, une fenêtre... toujours, une perspective. Ces aplats, assez spécifiques de la peinture de Vermeer, pourraient provenir de la peinture caravagesque. – On pense par exemple à *La Vocation de Saint Mathieu* de Saint Louis des Français.

Cette influence n'est pas sans importance : d'une manière générale, à cette époque, dans les Pays-Bas du Nord, les peintres de sensibilité artistique consciemment protestante, plus conceptuels, insistent sur les principes mathématiques construisant l'espace. Par ailleurs, les peintres catholiques s'intéressaient d'abord aux objets, aux corps, qui par leur présence physique, presque sensuelle, accrochent la lumière et font surgir l'espace. Cette différence relève parfois de la nuance, et vaut d'abord pour les représentations du corps humain. Les peintres de sensibilité caravagesque aiment la lumière pour ses propriétés narratives : l'opposition entre le clair et l'obscur, entre l'ombre et la lumière crée un jeu de différences permettant la dramatisation du tableau.

C'est surtout par la lumière, la luminosité de ses tableaux, que Vermeer se distingue des autres peintres de son époque. Il n'est pas intéressé par le rendu de l'anatomie, par une construction intérieure qui nous ferait apparaître la structure des membres. Ainsi, dans *L'Atelier du peintre*, la main du peintre est une masse informe, une boule de chair : tout son modelé est suggéré par la lumière. Le nez de *La Jeune fille à la perle* n'existe pas. On passe directement de la joue droite au côté ombragé de la face visible de son nez, sans la moindre indication d'une charpente intérieure. C'est uniquement au moyen du clair-obscur que la forme du nez nous est suggérée. Sans la distribution de l'ombre sur sa face visible, nous n'aurions pas l'idée qu'il y a une rupture avec sa joue. La peinture, créant une illusion, devient narrative, évocatrice d'un visage qui n'existe pas en soi.

Cette sensibilité exceptionnelle à la lumière qui modèle le corps, chez Vermeer, relève d'une influence caravagesque : ce n'est pas la charpente intérieure des membres qui importe, c'est

la peau, dans sa matérialité immédiate, qui nous fait imaginer que, peut-être, il y a un intérieur. La peau, pure visibilité, n'existe que par la lumière qui y trouve une surface pour se refléter. Cette fascination de la surface, le jeu des sens et non pas de la parole, l'attention au corps porteur d'histoires relèvent de la Contre- Réforme.

### L'originalité de Vermeer

Parler d'une « peinture catholique » n'a pas de sens, pas plus que de parler d'une « peinture protestante ». Il n'y a que des individus, des peintres qui, avec leurs sensibilités, leurs convictions personnelles, nous rendent compte de leur manière de sentir le monde. On peut alors chercher à retrouver des éléments qui, ensemble, forment des connexions et nous renvoient à une sensibilité religieuse.

Comme cet article a cherché à le montrer, Vermeer en est un exemple particulièrement frappant. Dans son cas, les éléments successifs tendant à souligner une sensibilité catholique chez Vermeer ne tiennent que dans leur ensemble : pris séparément, il leur manque une cohérence, une réciprocité qui seule fait sens. D'ailleurs, l'ensemble de l'oeuvre connu de Vermeer est peint après son mariage, à une période où il est entouré de catholiques, vit dans un quartier catholique, et où voir le monde d'un regard catholique n'a rien de surprenant.

L'originalité de Vermeer est peut-être sa manière de faire la synthèse entre la tradition picturale du nord de sobriété, de simplicité et d'intériorité avec une vision latine de l'être humain incarné. La lumière de Vermeer en est l'expression la plus parfaite, rencontre unique entre une sensibilité personnelle de peintre et l'impact d'une religion.

## BIBLIOGRAPHIE

- Daniel ARASSE, *L'Ambition de Vermeer*, Paris, Biro, 1993  
 Albert BLANKERT, John Michael MONTIAS, Gilles AILLAUD, *Vermeer*, Paris, Hazan, 1986  
 John Michael MONTIAS, « Works of Art in Seventeenth Century Amsterdam » in *Art in history, History in art*, David Freedberg and Jan de Vries, ed., Santa Monica, 1991  
 John Michael MONTIAS, *Vermeer, une biographie, Le peintre et son milieu*, Paris, Biro, 1990  
 Jan Willem NOLDUS, « Saenredam et le clair-obscur, l'histoire d'une relation négative », in *Conférence n° 1*, Paris, automne 1995  
 Cesare RIPA, *Iconologie...*, Paris, 1643, rééd. Paris, 1989  
 Arthur WHEELLOCK, *Jan Vermeer*, Ars Mundi, 1991  
 Arthur WHEELLOCK, (dir.), *Johannes Vermeer*, Catalogue de l'exposition Washington-La Haye 1995-1996, Flammarion, 1995

Jan Willem Noldus, né aux Pays-Bas en 1955, marié, a poursuivi des études d'histoire de l'art et de philosophie à Amsterdam et a travaillé au Rijksmuseum; il enseigne actuellement l'histoire de l'art à l'École du Louvre. Il a publié plusieurs articles et un livre en néerlandais, contribué au *Dictionary of Art*. Son dernier article en français, consacré à Pieter Saenredam, est paru dans la revue *Conférence*.

René GALLET

## Geoffrey Hill : la poésie, l'ordinateur et le péché originel

LE nom de Geoffrey Hill n'est encore guère connu en France, bien qu'il ait fait récemment son entrée dans le *Dictionnaire biographique des auteurs* et le *Dictionnaire des œuvres* de la collection « Bouquins. » Son sort peut se comparer, en bien pire, à celui de son compatriote, le romancier W. Golding. Il ne manque pas d'ailleurs d'affinités avec ce dernier dans l'exigence de son écriture et sa vision de l'humanité. Mais son choix de la poésie ne favorise pas l'accueil de son oeuvre dans une culture qui ne semble plus guère avoir de place, ou de force, pour autre chose que la prose.

Hill fait pourtant partie de la génération vivante et accomplie. Il est né en 1932 et s'affirme dans l'après-guerre (pas plus que Golding il n'oublie dans son oeuvre cette immense cicatrice du siècle). Entré comme étudiant à Oxford en 1950, il mène à partir de 1954 une vie d'universitaire que l'on devine consciencieuse, et qui en tout cas ne cherche pas l'effet. Depuis 1989 il enseigne à l'université de Boston, où il a ajouté à ses cours de littérature anglaise la théologie morale (il est de formation anglicane).

Son premier recueil, *Pour ceux qui ne sont pas tombés*, ne paraît pas avant 1959, comme si son auteur avait attendu d'ouvrir une voie dont il ne déviara pas. Les autres suivent, à intervalles réguliers et patients, à peu près un recueil mince et dense par décennie, hormis *Hymnes de Mercie* (1971) venu plus vite. G. Hill est depuis assez longtemps reconnu dans le monde

anglo-saxon comme un « grand poète religieux »'. Diverses voix autorisées iraient jusqu'à faire de lui, même sans prix Nobel, le poète le plus marquant de sa génération, une sorte de successeur de T.S. Eliot donné à notre temps.

### Hill, poète religieux

L'une des difficultés pour ce qui est du qualificatif de « religieux » tient à ce que Hill semble s'éloigner de sa propre oeuvre. Là où les poètes classiquement religieux comme Donne, Herbert ou Hopkins s'impliquent directement (Hopkins est présent à titre personnel dès le premier mot du premier vers de son célèbre sonnet christologique « Le faucon », qu'il dédiera en outre expressément par un sous-titre « au Christ Notre Seigneur »), Hill est un poète qui ne dit presque jamais « je ». C'est une exception lorsqu'on lit au seuil du recueil *Le roi soliveau* (l'un de ceux qui, avec *Le mystère de la charité de Charles Péguy*, comptent le plus pour lui) :

« J'aime mon travail et mes enfants. Dieu  
est distant, difficile. Les choses arrivent.  
Trop près des antiques auges de sang  
L'innocence n'est pas arme terrestre. »

(« Ovide dans le Troisième Reich »)

Mais on a plutôt ici un dégagement moral ou sa tentative. Il serait d'ailleurs imprudent de les mettre directement au compte de l'auteur (et comme celui qui parle n'a sans doute rien d'irréprochable, la distance de Dieu par rapport à l'homme, pourrait aussi bien être une distance de l'homme par rapport à Dieu). Cette abstention particulière du « je » habituel à la poésie lyrique (ce sont les épigraphes qui bien souvent paraissent le remplacer ou le contenir et le relier) peut déconcerter tant on a pu associer, dans une large tradition qui a bien sûr ses exceptions, la poésie à la spontanéité du sentiment ou des mots.

Dans la manière anglaise il ne manque pourtant, même chez les romantiques, de poètes réfléchis, voire philosophes ou

1. P. Volsik, *Etudes anglaises*, n° 2, 1985, « La poésie britannique contemporaine », p. 155. L'auteur dit même « très grand. »

théologiens. Ce n'est pas pour rien que, dans sa seconde carrière, une fois tarie ou obstruée sa veine poétique, Coleridge deviendra un penseur influent sinon toujours original. Et *Aides à la réflexion* (1825), qui traite en particulier des liens entre raison et foi, peut à certains égards se comparer à la *Grammaire de l'assentiment* de Newman. Hopkins, instaurateur, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle d'une forme de second romantisme, poétiquement pré-moderniste et pleinement catholique dans sa conception religieuse, exprime dans ses vers, outre l'ardeur lyrique, une forte pensée touchée par la métaphysique et la théologie de Duns Scot (qu'un Coleridge admiratif avait déjà redécouvert avec d'autres scolastiques). Plus près de nous, T.S. Eliot a écrit une thèse de philosophie sur F.H. Bradley avant de se convertir à l'anglo-catholicisme et de devenir le principal poète anglais du siècle, si l'on omet Yeats, irlandais. Coleridge et Hopkins sont des références importantes de Hill, parmi d'autres, plus modernes comme Pound ou plus anciens dans leur proximité différente comme des auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle. Lorsqu'il cite Eliot c'est souvent pour le discuter, peut-être parce qu'il en est trop près.

Chez Hill cependant la philosophie ne semble pas la préoccupation principale comme elle a pu l'être chez le premier Eliot ou comme elle l'était devenue chez le second Coleridge. Il ne méconnaît certes pas les philosophes, y compris contemporains, qu'il cite en assez grand nombre, sans déborder sur un terrain qu'il sait ne pas être le sien. Il consacre même un de ses essais au philosophe idéaliste de la fin du XIX<sup>e</sup>, T.H. Green. Un autre de ses essais les plus importants, « Nous sommes liés par notre parole, » enregistre et conteste des thèses de J.L. Austin dans *Quand dire c'est faire, faisant* du maniement poétique des mots une mesure plus exacte de la condition humaine dans ses déchirures<sup>1</sup>. Mais

1. Austin figure encore parmi les épigraphes de son principal recueil d'essais *The Lords of Limit [Les seigneurs de la limite]* (Londres : André Deutsch, 1984), désigné ensuite par LL. L'oeuvre poétique n'est que très partiellement disponible en français : *Le château de Pentecôte et autres poèmes* (Paris : Obsidiane, 1988) ; *Hymnes de Mercie* (Amiens : Les Trois Cailloux, 1989) ; *Scènes avec arlequins et autres poèmes* (Paris : Orphée/ La différence, à paraître – le recueil comprend *Le mystère de la charité de charité de Charles Péguy*). Les *Collected Poems* sont récemment reparus en édition de poche (Penguin).

les références philosophiques occasionnelles répondent à un souci surtout éthique ou moral (puisqu', à la différence du français récent, l'anglais ne fait pas de la première épithète une sorte de désignation timide de la seconde). Dans les « signes indubitables de la grandeur de S. Weil, » il perçoit l'« auteur moral » (LL 8). Et lorsqu'au terme d'un autre de ses essais importants, « Racheter le temps » il résume son jugement sur l'entreprise hopkinsienne c'est pour y voir un engagement dans l'époque à la fois « éthique » ou moral et « rythmique » ou poétique (LL 103)<sup>1</sup>. Et de même qu'il cherche à réduire la fracture, le « schisme » (LL 14), entre esthétique et éthique, il regrette la cassure entre politique et morale (LL 14).

## Poésie et théologie

La formule « racheter le temps, » qui donne sa fin et son titre à l'essai en forme de diptyque opposant G. Eliot et Hopkins, est consciemment reprise de saint Paul (« mise à profit du temps présent » traduit la T.O.B), comme elle l'avait été de la part de Eliot dans son poème « Mercredi des Cendres. » L'un des versants de l'oeuvre de Hill, sans doute même son horizon, est bien en effet théologique. La conclusion d'un article consacré à la seconde édition en 20 volumes de l'*Oxford English Dictionary* (dictionnaire de référence de la langue anglaise), article qui commence par une sorte d'hommage au sens linguistique de Hopkins en l'année du centenaire de sa mort, pourrait servir de guide :

« Méditer sur eux et en eux [les 20 volumes] c'est se persuader en définitive que la sématologie est une dimension de la théologie : l'utilisation du langage est inséparable de cette " terrible calamité primitive [*aboriginal*] " dans laquelle, selon Newman, se trouve impliquée l'espèce humaine. Murray [responsable de la première édition du dictionnaire] n'a pas vu en 1884 cet emploi d'*aboriginal*; il aurait ajouté une signification clairement distincte aux exemples relevés. Il n'est toujours pas reconnu en

1. Cet essai, traduit dans sa plus grande partie, sert de préface au choix de poèmes de Hopkins, *Le naufrage du Deutschland et autres poèmes* (Paris : Orphée/La différence, 1991).

1989. En quel sens ou quels sens l'ordinateur a-t-il intégré le péché originel ? »<sup>1</sup>

L'ordinateur figure déjà dans la conclusion du premier essai de *Les seigneurs de la limite*, « La poésie comme " menace " et " rachat-réconciliation " » où la perspective théologique fait plus que s'esquisser (si Hill refuse l'« interprétation théologique de la littérature », c'est lorsque celle-ci se borne à prolonger une « mystique néo-symboliste célébrant la maîtrise verbale » LL 17). Dans le même essai, une référence à Karl Barth (il cite aussi plus d'une fois le théologien contemporain D.M. MacKinnon, auteur notamment de *Etude de théorie morale et Le problème de la métaphysique*) pourrait être décisive dans sa brièveté : « Karl Barth a fait remarquer que le péché est la " gravité spécifique de la nature humaine comme telle " ». C'est aussi une citation du même auteur, de teneur moins directement théologique mais prise dans son *Épître aux romains*, qui sert d'épigraphe unique à l'essai. On retrouve Barth (et sa « grandeur », comme pour S. Weil) et *L'épître aux Romains* dans un article consacré à deux traductions anglaises de la Bible que Hill oppose assez nettement, celle de W. Tyndale au XVI<sup>e</sup> siècle et une traduction anglicane moderne (*The Revised English Bible with the Apocrypha*). Il reproche aux responsables de la seconde un esprit d'accommodement avec l'époque, un affaiblissement du sens du péché. À propos de l'argument d'une nécessaire adaptation pour répondre aux « exigences du temps, » dont se souciait aussi Tyndale avec une « diligence » sans complaisance, il note :

« Les " exigences " du " temps " sont sans fin. L' " Epoque " se comporte en ceci comme tout autre auteur de chantage moral ou affectif. Pourquoi faut-il qu'il revienne à un laïc, dans sa détresse et son errance, d'instruire en de semblables vérités élémentaires des théologiens de métier, ou ceux qui agissent et parlent pour eux? »<sup>2</sup>

L'un des refus obstinés de l'auteur est de considérer comme un « concept archaïque » l'idée d'une « corruption immanente » à la nature humaine, qu'il prend soin de distinguer d'une compréhens-

1. *The Times Literary Supplement (TLS)*, 21-27 avril 1989, p. 414.

2. *TLS*, 17-23 nov. 1989, p. 1275.

sion empirique et psychologique comme conscience « anxieuse » ou « coupable » (LL 6). Or le péché est pour lui le lieu de la poésie. À la suite de l'affirmation de Karl Barth sur cette « gravité spécifique de la nature humaine comme telle », il déclare :

« j'avance l'idée que c'est au cœur de cette " pesanteur " que la poésie doit accomplir son oeuvre de rachat-réconciliation, cette pesanteur qui est en même temps l'épaisseur de la langue et la " gravité spécifique de la nature humaine " » (LL 15).

### Poésie et combat spirituel

Le mal n'entre pas seulement dans les thèmes des poèmes (où la guerre, lointaine ou proche, comme inguérissable, tient une si grande place, tout comme l'examen des motivations individuelles) mais dans le maniement d'un langage contaminé par la nature humaine. Il fait même des « arts qui se servent du langage les arts les plus impurs » (LL 2). Sa poésie offre ainsi pour une bonne part une sorte de diagnostic des maux humains de l'action et de la parole. Et cette manière de faire descendre une théologie de la chute et de la réconciliation jusque dans le langage n'est probablement pas sans lien, comme le suggère la discussion des thèses d'Austin, avec le courant « linguistique » de la philosophie anglaise. La poétique de Hill se situerait alors au croisement d'une préoccupation théologique, d'accent sans doute réformé, et d'un intérêt plus récent de la philosophie anglaise pour le langage.

Le mal est certes asservissant, emprisonnant (les sculptures inachevées de Michel-Ange d'esclaves cherchant à se libérer du marbre deviennent l'image des travailleurs du langage, LL 2), mais aussi involontaire. C'est ici Ricœur qui est cité : « le mal est une sorte d'involontaire au sein même du volontaire »<sup>1</sup>.

Le conflit du volontaire et de l'involontaire, de l'activité et de la passivité, peut-être finalement du libre et du serf arbitres, se trouve ainsi au centre de la tâche du poète. Ce conflit est aussi un double combat. Le premier prend surtout la forme d'une résistance au « monde », compris théologiquement, ou à ce que Hill appelle souvent les « circonstances », le contexte historique, le temps ou moment de chacun. Ces « circonstances » sont comme

1. *Ibid.*, p. 1273.

un territoire hostile, insidieux. D'où la nécessité de se tenir sur ses gardes. À la différence de la tragique jobardise morale de grands esprits du siècle, Hill peut faire figure de scrutateur, sans rejet mais sourcilieux, de la modernité poétique ou politique. L'accompagnement facile du moment, le fait de céder à son entraînement redoutable et descendant (Hill cite à deux reprises la formule augustinienne « quo traheretur per errores doloresque diversos ad ilium extremum ... sine fine supplicium »<sup>1</sup> sont un abandon à la pesanteur du mal, un consentement passif, le contraire de l'assentiment réel. Mais plus souvent que l'assentiment on trouve, semble-t-il, un vigoureux dissentiment à l'égard de circonstances désordonnées. Dans les poèmes, la résistance à l'entraînement s'illustre dans des personnages historiques ayant fait preuve d'une capacité de refus (Hill parle aussi à propos du poème de Hopkins « Non, je ne veux, putride réconfort, Désespoir, pas me repaître de toi » de « la vertu positive des assertions négatives » LL 5). Et l'une des forces de sa poésie est d'être, à l'encontre d'un agencement impassible et esthète dans sa minutie, sourdement combative. L'autre face de la « résistance » est d'être une « diligence, » une « constance » ou une fidélité faisant des personnages comme Mandelstam, Bonhoeffer ou Péguy sur qui s'appuient, comme à distance, tant de poèmes et peut-être leur poétique, des « témoins, » parfois jusqu'au martyre, du Juste (le centre christique d'où paraissent rayonner les divers témoins reste lui-même généralement à l'écart des textes, peut-être ainsi préservé des mots). Le dissentiment malheureux de l'auteur se complète donc d'une admiration possible<sup>2</sup>, autre mobile de l'oeuvre, sans qu'il renonce à l'examen de conduites enclines à se pasticher, se contredire ou se dégrader (« Âpre contrariété des

1. *Ibid.*, p. 1274-1275: « par lequel on est tiré à travers des errances et douleurs diverses jusqu'à ce ... supplice final et sans fin ».

2. Dans une note ajoutée au poème sur Péguy, Hill approuve l'admiration de J.M. Murry :

« " Je l'admirais, et l'admire toujours. " ... La chute de la phrase de Murry est sans réserve, et j'aime en lui cette expression de franche admiration. Péguy est, avec ses rancœurs tenaces, ses mésaventures et le reste, l'une des grandes âmes, une des grandes intelligences prophétiques du siècle. J'offre *Le mystère de la charité de Charles Péguy* en hommage personnel au triomphe de sa " défaite " ».

êtres et des jours » dit le *Mystère de la charité de Charles Péguy*. Et dans son titre, la « charité » du poète français est un mystère au sens théologique, mais aussi une énigme portant à l'incrédulité lorsqu'elle s'en prend à Jaurès avec violence).

La difficulté du combat, en même temps que son urgence, s'accroît de ce que « ce monde » est aussi intérieur. Si nous vivons en « territoire ennemi », ce territoire est aussi l'âme, et la « résistance » aux « circonstances » ne va pas sans une part de résistance à soi-même ou à leur effet d'entraînement intime. Il ne semble pas déplacé de parler de combat spirituel (le mot « ascèse » apparaît à l'occasion, LL 3), et, de même qu'ils peuvent célébrer la droiture, les poèmes débusquent tout aussi souvent des mouvements intérieurs plus sombres ou retors. Ceci ne signifie pas que le poète, tout aussi anti-romantique que T.S. Eliot, se livre à un étalage. Au lieu de mettre son cœur à nu, il se réserve, en un sens plus « moderniste » selon l'histoire littéraire anglaise, pour son travail sur les mots, mots qui sont aussi le terrain de rencontre entre l'histoire et ses propres attachements. La force diverse de ceux-ci, faite de dépendance et de fidélité, indique déjà le cheminement laborieux, entravé parce que trop facile, d'une parole prompte à se laisser aller et qui doit constamment se prémunir contre elle-même. Dans les écrits on voit les bifurcations, les arrêts réflexifs, les retours, différents, malgré l'aspect de commun labeur, de la gestation progressive, plus confiante, de la prose de Péguy. C'est sans doute aussi pourquoi les poèmes et recueils sont si lents à naître. A l'opposé d'une crue du sentiment ou d'un emballage verbal, Hill va vers une densité patiemment réfléchie, scrupuleusement ajustée.

Cette composition difficile, admirative et soupçonneuse, mue par un dissentiment face aux « circonstances » désordonnées du monde, suppose aussi un assentiment à un autre ordre. Au sens aigu des heurts, au dehors ou en soi, Hill joint un souci d'harmonie. Il en fait même la fin de la poésie qui devrait reprendre la turbulence déchirée de l'humain en une ordonnance parfaite, définitive :

« Idéalement ... mon sujet serait simple, simplement ceci : que porter un poème à sa perfection technique est un acte de rachat-réconciliation [atonement], au sens étymologique radi-

cal – un acte de ré-un-ion [at-one-ment]<sup>1</sup>, une mise en union, en accord, une réconciliation, une unification harmonieuse » (LL 2).

### Une poésie en quête d'harmonie : rupture et transfiguration

Si l'on a d'un côté le tableau des maux humains, on trouve de l'autre, comme son remède dans la poésie, le modèle musical d'une exacte perfection<sup>2</sup>. Un monde désaccordé devrait se muer en poésie concertante. Dans la citation précédente, le souci d'harmonie va bien au-delà de l'art. C'est un autre point où la poésie touche à la théologie. La conclusion de « réflexions » du poète sur un poème de H. Vaughan, « La nuit », qui a lui-même comme point de départ *saint Jean* 3, 2 et considère les conditions de perception du Royaume, aide à situer entre elles les deux sphères :

« Le P. W.J. Ong, dans la profondeur de son brillant essai d'une obscurité éblouissante " Le mot d'esprit et le mystère ", nous dit que pour Thomas d'Aquin, " la théologie chrétienne et la poésie ne sont certainement pas la même chose, mais se situent aux deux pôles de la connaissance humaine. Le fait même qu'elles soient des extrêmes opposés fournit cependant comme une relation commune à ce qui se trouve entre elles : elles s'exercent toutes deux à la périphérie de la conception humaine. Le poème plonge en deçà du processus humain de compréhension-par-la-raison de même que l'objet de la théologie s'élève bien au-delà. " La " conscience " de la poésie religieuse de Vaughan est une conscience de tels extrêmes. Ce qui, dans son beau poème " La nuit ", se situe entre ces extrêmes est

1. Coleridge recomposait le mot de la même manière, au début de l'appendice A du *Manuel de l'homme d'Etat*, texte de référence pour sa réflexion sur l'idée de « symbole ».

2. Hill emprunte à Burton, l'auteur de *l'Anatomie de la mélancolie*, l'expression « musique exacte » (TLS, 23 déc. 1994, p. 6). Et c'est la musique, l'audition d'un récital de clavecin de R. Puyana qui a, dit-il, inspiré la composition de la suite « Le château de Pentecôte » (J. Haffenden, *Viewpoints : Poets in Conversation* Londres : Faber & Faber, 1981, p. 91). Il a aussi fait partie du chœur de sa paroisse jusqu'à son départ pour Oxford.

la conversion-conversation de Jésus et de Nicodème où, se qui se trouve au-dessus de la compréhension-par-la-raison (la théologie) et ce qui plonge en-deçà d'un tel processus (la nature contingente du matériau sensoriel) sont, en un bref espace, rendus harmoniques. »<sup>1</sup>

L'harmonie à laquelle vise le poème juste, par justesse et justice (« Et quand on a le mot juste, le problème est réglé » dit une citation de Pound qui clôt l'essai « Nous sommes liés par notre parole », LL 159), conduit l'esthétique vers le foyer théologique qu'est le rachat-réconciliation du Christ, la communion restaurée entre Dieu et l'humanité. Originellement pris dans les fractures du monde, la déchirure avec le Créateur, le poème cherche maintenant à témoigner dans sa perfection d'une harmonie théologico-politique possible. En ses deux extrémités, il touche au monde déchu et au Royaume où l'humanité se réconcilie avec elle-même en se réconciliant avec son Auteur :

« Le Père Devlin utilise une très belle formule pour définir les thèmes des sermons de Hopkins – " le royaume perdu de l'innocence et de la justice originelle" ... je crois qu'en un sens réel tout poème beau et émouvant porte témoignage de ce royaume perdu d'innocence et de justice originelle »<sup>2</sup>

Ce « rachat-réconciliation » ou cette « ré-un-ion » restent bien entendu métaphoriques, de nature verbale, si on regarde ce qu'ils perdent, ou symboliques et commençants, si on se tourne vers ce qu'ils suggèrent.

Un point délicat d'une telle poésie est peut-être le passage d'un ordre à l'autre, du désordre à l'harmonie, ceci d'autant plus que l'accent semble mis sur la seule transcendance de Dieu. Si le Royaume est un « pays étranger » où se parle une langue inconnue (« La doctrine, la foi de Luther et Tyndale sont une langue étrangère; c'est un élément de la grandeur de Barth, dans *Der Römerbrief*, de reconnaître ce caractère étranger : le Royaume de Dieu est un pays étranger... »<sup>3</sup>, l'écart entre les deux ordres sera abyssal.

1. *English*, été 1989, p. 109.

2. *Viewpoints*, p. 88. Et la première édition américaine de ses poèmes s'intitulait *Il est quelque part ce royaume*.

3. *TLS*, 17-23 nov. 1989, p. 1275.

Il semble en effet qu'il n'y ait pas de transition, mais une rupture dans l'instant par rapport aux forces du temps, une brusque soustraction à leur pesée comme si le cours du monde était tout à coup suspendu. On trouve de tels signes de discontinuité dans la pratique du poète comme dans ses analyses. La création poétique passerait même nécessairement par un point de rupture qui est aussi une issue : « Je crois que dans toute oeuvre on en arrive à un point de percée qui n'est pas sans rapport avec l'épuisement »<sup>1</sup>. Cet instant « abrupt » (le mot revient) caractérise également le « retournement magique » qui relance la grande ode de Wordsworth sur l'immortalité<sup>2</sup>, instant qui pourrait être le plus important de la poésie anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle et que reprendrait ensuite l'impulsion venue du « rythme tendu » de Hopkins (LL 97-8).

Il est assez clair que cet instant libérateur et créateur apporte aussi une rupture avec la seule esthétique, ou la rencontre avec un autre ordre, celui d'une force morale qui « proclame sa résistance » (LL 87) ou même d'une affirmation spirituelle, comme dans « la prière brève » (Hill cite ainsi l'auteur anonyme du *Nuage d'inconnnaissance*, LL 98) ou dans l'élan d'un seul « mot prophète et radieux » de la foi prête au « martyr » (le poète évoque ici celui du jésuite élizabéthain E. Campion). Même si l'auteur reste pour lui-même plus allusif et dans un registre plus modeste (« L'épuisement ressemble assez au Temps dans les dernières pièces de Shakespeare. Il peut libérer la faculté créatrice de l'emprise paralysante de toutes sortes d'inhibitions superficielles; il peut libérer des grâces d'inspiration tout à fait inattendues »<sup>3</sup>), il est permis de penser que ces « grâces » de discontinuité et de reprise sont de nature spirituelle (le thème de la Pentecôte apparaît d'ailleurs plus d'une fois dans les poèmes, même s'il est loin d'être univoque). On retrouve

1. *Viewpoints*, p. 83.

2. Le commentaire de l'ode de Wordsworth, qu'approfondit Hill, figure dans le choix de lettres de Hopkins, *En rythme bondissant* (Paris : Obsidiane, 1989), p. 73 et suiv.

3. *Viewpoints*, p. 83. Cf. « En écrivant, on est surpris par la joie lorsque ce qu'on croyait qu'on allait écrire et ce qu'on a effectivement écrit se rejoignent d'aussi près que possible » (p. 84) – « Surpris par la joie » est un sonnet de Wordsworth, mais aussi le titre de l'autobiographie spirituelle de C.S. Lewis.

ici, sous un jour nouveau, la question du volontaire et de l'involontaire. Le labeur de la composition (comme pour Hopkins le mot convient mieux que celui d' « écriture ») se situerait alors entre des puissances infra-volontaires, la force des choses à laquelle veut s'arracher le poème, et l'expérience du supra-volontaire grâce à laquelle il se parfait.

La conjonction de la poésie et de la morale ou du théologique est l'une des propositions les plus audacieuses de Hill, qui, après les effets du péché, paraît faire descendre dans le langage l'oeuvre de la justification. Et on peut se demander si l'oxymore existentiel de Luther, pour qui le croyant est à la fois « pécheur et juste » (Hill se réfère quelquefois à son commentaire de la *lettre aux Romains*, ainsi, comme on l'a vu, qu'à celui de Karl Barth) ne se traduit pas dans sa poétique. C'est aussi le sentiment que peut laisser le portrait de Péguy dans *Le mystère de la charité de Charles Péguy*, celui d'un juste en lutte contre les puissances d'un monde qui le harcèle et parfois le rattrape. La description du philosophe T.H. Green, combattant éperdu (LL 114), pourrait aussi s'appliquer à Péguy sans lui ôter sa justice.

Mais Hill propose en même temps pour la poésie le modèle d'un « rachat » qui est aussi la « réconciliation », voire la « transfiguration », d'un monde discordant et sanglant. Aux deux extrémités du XIX<sup>e</sup> siècle anglais, il place même Wordsworth et Hopkins qui par leur justesse et force d'affirmation restaureraient, rehausseraient un fragment d'histoire (« Wordsworth transfigure un monde de fractures », LL 88 ; « Moralement aussi bien que rythmiquement sa vocation fut de racheter le temps », LL 103).

Peut-être reste-t-il entre ces deux aspects de l'entreprise une tension douloureuse, à moins qu'il ne s'agisse d'une limite reconnue et souveraine. Reste de blessure d'êtres toujours pécheurs, la poésie serait ainsi dans sa perfection, dans son écho et leur du Royaume, étrangement en avance sur l'histoire, comme un signe de guérison surgi dans un interstice du temps. Il est difficile ici de ne pas citer le critique et poète M. Edwards dans sa réflexion sur « la poétique chrétienne » :

« L'art nous laisse dans le monde de l'entre-temps, où des énergies autres et plus efficaces attendent pour nous orienter et nous accomplir. Mais il jette sur ce monde sa propre lumière, il fait

sentir le lieu surprenant de l'entre-deux où notre destin se joue. D'où l'importance des mots célèbres de l'abbé Suger dans l'église de Saint-Denis : " videor videre me quasi aligna extranea orbis terrarum plaga, quae nec tota sit in terrarum faece nec Iota in coeli puritate, demorari, " il me semble que je me vois demeurer, pour ainsi dire, dans quelque région étrange de l'univers, qui ne soit ni tout à fait dans le limon de la terre ni tout à fait dans la pureté du ciel " (*De administratione*, 33). Ils décrivent à merveille le bonheur de l'art, l'impression de ne plus se trouver sur une terre mortelle, où règnent la douleur, la maladie, le deuil, sans cependant que l'on puisse atteindre pleinement à un véritable au-delà. C'est, me semble-t-il, la limite de l'art, le dernier mot de la poétique. »<sup>1</sup>

René Gallet, né en 1944. Marié, quatre enfants. Ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud. Enseigne à l'université de Caen. Auteur de *G.M. Hopkins ou l'excès de présence* (Paris : FAC éd., 1984) et de *Romantisme et post-romantisme de Coleridge à Hardy : nature et surnature* (Paris : L'Harmattan, à paraître).

1. « De la poétique chrétienne, » *Graphè* (publié par le Centre de Recherches de l'Université de Lille III, « Lectures de l'Écriture »), n° 2, p. 30.