

Grégoire le Grand et la violence religieuse

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. Grégoire le Grand et la violence religieuse. Pierre CAZIER et Jean-Marie DELMAIRE. Violence et religion, université Charles-de-Gaulle Lille 3, p. 67-94, 1998, 2865310841. <hal-00968230>

HAL Id: hal-00968230

<https://hal-univ-tours.archives-ouvertes.fr/hal-00968230>

Submitted on 31 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dans *Violence et religion*. Textes réunis par Pierre CAZIER et Jean-Marie DELMAIRE, coll. « Travaux et recherches », Edition du conseil scientifique de l'université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Villeneuve d'Ascq 1998, p. 67-94.

Bruno JUDIC

Grégoire le Grand et la violence religieuse

La vie et l'œuvre de Grégoire le Grand (env. 540-604) attestent de l'expérience de diverses formes de violence. La violence des catastrophes naturelles est à l'origine de son accession au pontificat. Une inondation catastrophique du Tibre en 589 entraîne une famine puis une terrible épidémie de peste dont est victime le pape Pélage II. Aussi les Romains vont chercher Grégoire dans son monastère du Clivus Scauri pour le placer sur le siège de S. Pierre. Un des premiers gestes de Grégoire est d'organiser de grandes processions de prières contre la peste. Mais la violence des hommes est peut-être encore plus forte. Dans sa jeunesse, Grégoire a connu les dévastations de la guerre entre Byzantins et Ostrogoths. Après quelques années de répit, à partir de 568, l'invasion des Lombards déchire à nouveau l'Italie. Au début du pontificat, dans les années 590-592, les Lombards menacent Rome, Grégoire doit soutenir le siège de la Ville; il négocie une trêve et doit alors affronter la mauvaise humeur de l'administration byzantine de Ravenne et même de l'empereur. Grégoire connaît bien la violence qui résulte de la guerre et plus largement de l'exercice du pouvoir temporel(1). Cette situation historique l'a certainement influencé lorsqu'il a commenté un des livres bibliques les plus difficiles, le livre de Job. Il a consacré son œuvre majeure à l'interprétation de la souffrance paroxystique de Job en cherchant à y retrouver la préfiguration d'une autre souffrance, d'une autre violence: la passion, la mise à mort du Christ (2).

L'expérience de la violence et de la souffrance qui en résulte amène à poser deux questions sur l'œuvre de Grégoire: premièrement la souffrance est-elle toujours subie, est-elle toujours du même côté? Le vrai, le bon chrétien est-il toujours victime de la violence? Les chrétiens, l'Eglise, ne peuvent-ils pas user de violence pour se défendre par exemple? Deuxièmement, dans la mesure où la victime par excellence — le Christ — est valorisée au plus haut degré, la pire violence n'est-elle pas aussi une source de bien et de salut, un moyen paradoxal de parvenir au salut?

On peut commencer par des situations concrètes que présente la correspondance de Grégoire. Une lettre de juin 603 adressée à l'évêque de Spolète Chrysante évoque le cas d'un prêtre qui inflige des violences à plusieurs personnes sans respect de Dieu (3). Chrysante doit donc admonester ce prêtre pour le corriger. La lettre est brève et ne permet pas de connaître les circonstances de cette violence sacerdotale: s'agit-il seulement d'un prêtre indigne ou d'un prêtre ignorant et trop zélé? Mais il y a plus grave, c'est l'Eglise romaine elle-même qui exerce la violence: en juillet 591, Grégoire écrit au sous-diacre Anthemius chargé du patrimoine de l'Eglise romaine en Campanie: "Je me souviens t'avoir souvent averti non seulement par de fréquentes instructions, mais aussi de vive voix, que ta fonction était de nous représenter non tant pour les intérêts de l'Eglise que pour soulager les besoins des pauvres et plus encore pour les protéger contre l'oppression de qui que ce soit. Or Gaudiosus, le porteur des présentes, nous a appris qu'il avait subi des violences de la part d'agents de la sainte Eglise romaine à laquelle nous présidons par la grâce de Dieu." (4) Il s'agit des enfants de Gaudiosus qui sont traités en esclaves parce que leur mère Sirica avait été esclave avant d'être affranchie par une nouvelle patronne. Si les enfants sont nés après l'affranchissement, ils sont libres. Une autre lettre évoque un cas semblable: en juillet 599, il écrit à Jean tribun de Siponte pour lui demander d'enquêter avec Vitalien, évêque de Siponte, au sujet d'une plainte contre Boniface notaire de l'Eglise romaine qui exerce une violence sur un individu à cause de son statut (5). Il le traite en esclave alors que l'autre se déclare affranchi. Bien sûr dans ces deux cas, la violence résulte de l'exercice du pouvoir. Le fait que l'Eglise romaine exerce le pouvoir ne change rien, au grand dam de Grégoire. Une autre lettre montre un cas assez semblable: Luminosus, servus de l'église Sainte Marie de la parochia de Grumentina (en Lucanie), et sa femme sont victimes de violence de la part de Salusius vir clarissimus (6); mais ici c'est un puissant laïc, sans doute haut fonctionnaire, qui exerce un pouvoir source de violence.

Grégoire est parfaitement conscient de ce lien étroit entre l'exercice du pouvoir et l'emploi de la force. Dans le cas des hérétiques, il est directement concerné en tant que chef d'église; il doit prendre des décisions dans un sens ou un autre. En août 594, il demande au *vir magnificus* Boniface d'Afrique de venir à Rome pour une discussion théologique, lui et ses partisans pourront venir en toute sécurité. "Ceux qui partagent votre doute, s'ils veulent venir jusqu'à moi, qu'ils ne craignent aucune violence de ma

part comme si elle émanait de la puissance [que j'exerce]. Car il est permis que dans toutes les affaires, principalement dans celles qui relèvent de Dieu, nous nous hâtons de contraindre les hommes (*stringere homines*) plus par la raison que par la puissance." (7) On remarquera le lien quasi naturel entre *violentia* et *potestas* que Grégoire refuse et reconnaît en même temps; on remarquera aussi le contraste entre deux types de contraintes. En tout cas, Grégoire manifeste une attitude compréhensive vis à vis d'un haut personnage qui souhaite peut-être abandonner une position religieuse "hérétique" — on ne sait s'il était arien ou donatiste —. On peut rapprocher cette lettre d'une affaire touchant un clerc de Ravenne, condamné à une situation de violence, sans doute emprisonné par les Lombards, qui oppose la mansuétude pastorale de Grégoire le Grand à l'intransigeance méprisante de l'évêque de Ravenne. (8) Cette affaire ravennate pourrait se situer en 595 et l'abondance des citations de Grégoire dans la lettre apologétique laisserait supposer que Grégoire dût finalement être impliqué personnellement. Une autre lettre de Grégoire, plus tardive, témoigne encore de la même attitude, en juillet 600, il évoque à Maxime évêque de Salone le cas des Frontinianistes (une catégorie d'hérétiques non identifiée)(9): "s'ils veulent venir jusqu'à moi... que ta sainteté leur promette qu'ils ne souffriront aucune violence de ma part".

Ce refus de la violence s'applique aussi aux Juifs comme il l'indique dans une lettre adressée aux évêques d'Arles et de Marseille, Virgile et Théodore, en juin 591: "Plusieurs Juifs qui résident dans cette province et voyagent de temps en temps pour leurs affaires dans la région de Marseille nous ont fait savoir qu'un grand nombre des Juifs qui vivent là-bas ont été amenés à la fontaine baptismale par la force plus que par la prédication..." Il redoute qu'il n'en résulte rien de bon. "Quand en effet quelqu'un est venu à la fontaine baptismale non par la douceur de la prédication mais sous la contrainte, s'il retourne ensuite à sa superstition première, il meurt alors dans un état plus funeste du fait qu'il avait semblé recevoir une nouvelle naissance."(10) En juillet 593, il s'adresse à Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople qui avait châtié un clerc et un moine: "Ce que disent les canons au sujet des évêques qui veulent être craints avec des coups, votre fraternité le sait bien. Car nous sommes devenus pasteurs et non persécuteurs. Et Paul, le prédicateur par excellence, dit: "Démontre, exhorte, reprends, en toute patience et sagesse (2 Tim. 4, 2)". Elle est bien nouvelle et inouïe cette prédication qui exige la foi au moyen des coups." (11). On peut donc reconnaître clairement la position de Grégoire: il admet l'existence de violences exercées par l'Eglise (la sienne ou d'autres), les déplore et donne pour consigne le refus de la violence physique dans les relations avec les Juifs ou avec des partisans d'opinions religieuses différentes.

Il reste pourtant que l'emploi de la force par l'Eglise peut être légitime (12). Grégoire, en tant qu'évêque de Rome, et dans un contexte de guerres, est trop bien placé pour ne pas en parler clairement. Dans une lettre d'octobre 592, il ordonne au sous-diacre Pierre, recteur du patrimoine de Campanie, de protéger une veuve victime de la

violence d'un certain Deusdedit. Il écrit ainsi: "Contraindre des laïcs violents, ce n'est pas agir contre les lois, c'est accorder un secours à la loi" (*Violentos namque laicos coercere non contra leges est agere, sed legi ferre subsidium,*)(13). La formule est intéressante car elle ne suppose pas seulement une condamnation morale d'un délinquant, elle suppose une action de force, *coercere*, contre le délinquant; et si Grégoire doit se défendre de ne pas aller contre les lois, c'est bien que la contrainte par la force est pratiquée et soulève d'éventuels recours judiciaires selon la qualité juridique du poursuivi. Une autre lettre à Janvier évêque de Sardaigne (Cagliari) en mai 594 évoque aussi des châtiments corporels: "Le clerc Paul a souvent été saisi en délit de sorcellerie; méprisant son habit, il est revenu à la vie laïque, et il s'était enfui en Afrique; s'il en est ainsi, nous avons prévu qu'il soit placé en pénitence et qu'on lui inflige un châtiment corporel préalable (*corporali prius proveniente vindicta*), de telle sorte que, selon la sentence apostolique, le salut de l'esprit provienne de l'affliction de la chair, et qu'il puisse laver dans l'abondance des larmes les souillures terrestres des péchés, souillures contractées, dit-on, dans des actions dépravées." (14). Une autre lettre au même Janvier, en juillet 599, demande qu'on châtie par des coups et des tortures (*verberibus cruciatibusque castigare*) des adorateurs d'idoles, des haruspices et des sorciers(15). Il faut, bien entendu, insister sur la parfaite légalité de ces ordres donnés par Grégoire: c'est la législation impériale romaine qui ordonne ainsi la répression de la magie et la torture fait partie des pratiques judiciaires normales de cet empire. Du reste, Grégoire a parfaitement conscience qu'il y a bien là exercice de la violence même s'il s'agit de malfaiteurs.

Dans un passage des *Moralia*, il donne une justification de cette attitude. Il s'agit d'un discours d'Elihu dans Job 36, 18-21: "Ne te laisse pas dominer par la colère pour opprimer un autre ... Prends garde à ne pas incliner à la méchanceté; en effet tu as commencé à suivre celle-ci après le malheur." Pour Grégoire, Elihu représente les arrogants et Job figure les élus. "Souvent en effet lorsque les arrogants voient que les méchants sont sévèrement corrigés par l'Eglise, c'est comme s'ils se plaignaient que des innocents soient injustement affligés et ils changent l'éclat de sa discipline en la désignant comme méchanceté. C'est pourquoi, conservant la figure des arrogants, Elihu dit au bienheureux Job, comme s'il l'avertissait: Ne te laisse pas dominer par la colère pour opprimer quelqu'un d'autre. En effet, les arrogants désignent comme mouvement de colère tout ce qui est fait par la sainte Eglise sous la censure de la discipline. Et parce qu'ils s'emploient à paraître toujours bons par le désir de la louange humaine, ils considèrent que personne ne doit être corrigé par la rigueur de la sévérité. C'est pourquoi, comme on l'a dit ci-dessus, ils estiment que sont opprimés même par de bons recteurs ceux qu'ils voient maintenus de force loin des vices malgré eux (*opprimi aestimant quos invitos cernunt a vitiis coerceri*). Parce que, grâce à Dieu, la sainte Eglise s'est développé au sommet de la religion dans toutes les parties du monde, cette même puissance temporelle, par laquelle elle rend service, ils l'infléchissent, en dénigrant, en vice de l'orgueil." (16).

Tout ce passage laisse bien apparaître une conscience de gouvernement, de

dirigeant, capable de justifier les mesures prises y compris celles qui sont douloureuses. Pour Grégoire il est normal de contraindre par la force les délinquants, le pouvoir temporel de l'Eglise est donc tout à fait justifié; il voit dans la figure d'Elihu les arrogants qui se permettent de donner des leçons alors qu'ils ont, peut-être, eux-mêmes besoin de leçons comme il le montre dans un autre passage. Il faut observer cependant que l'exégèse de Grégoire est rarement univoque; il répugne à enfermer le texte biblique dans une seule interprétation; aussi les mêmes versets de Job vont recevoir, un peu plus loin, une autre interprétation qui prend en bonne part les paroles d'Elihu. Il en tire alors une leçon sur la bonne manière de corriger; les orgueilleux ne savent pas conserver la mesure dans la réprimande, au contraire on admire la discrétion des saints dans la correction. (17) Dans cette deuxième interprétation, Grégoire donne un peu la théorie d'une juste répression qui ne vise que les fautes du pécheur et qui ne soit jamais l'expression d'une colère personnelle du recteur.

Cette théorie se trouve aussi dans la Règle pastorale publiée dès le début du pontificat à la fin de 590. On peut en retenir trois passages importants ici: dans le chap. 2, 6, il demande "que le pasteur ait une humilité qui fasse de lui, pour les gens de bien, un compagnon, et contre les vices des délinquants un zèle énergique de la justice." Il reprend d'ailleurs d'autres passages des *Moralia* pour composer ce chapitre où, on le devine, l'exercice des droits de la rectitude est toujours contrebalancé par une nécessaire bienveillance et par l'examen intérieur du pasteur. "Le poste suprême est occupé comme il se doit quand celui qui a la prééminence domine sur les vices plutôt que sur ses frères. Mais quand les supérieurs reprennent leurs inférieurs de leurs défaillances, il reste, et c'est indispensable, qu'avec une soigneuse attention ils punissent sans doute les fautes en vertu de leur juste pouvoir comme l'exige la règle morale, mais que gardant l'humilité ils reconnaissent des égaux dans les frères mêmes qu'ils reprennent ... Car nous punissons leurs vices, selon la vigueur de la règle, mais pour nos propres fautes, pas un mot cinglant ne nous les reproche." Et Grégoire va conclure en citant le Ps. 22, 4: "ta baguette et ton bâton sont mon réconfort". La baguette sert à la répression, c'est la *virga districtiois*, la baguette de la sévérité, et le bâton sert d'appui, c'est le *baculus consolationis*, le bâton de la consolation. Ce cadre général de l'activité répressive du pasteur est précisé dans d'autres chapitres de la troisième partie. Ainsi le chap. 3, 13: "Il faut avertir différemment ceux qui craignent le châtement et de ce fait vivent sans faire le mal, et ceux qui se sont tellement endurcis dans l'iniquité que le châtement même ne peut les corriger". A cette dernière catégorie, il applique un verset d'Ezéchiel: "La maison d'Israël s'est changée pour moi en scories; ils sont tous, ces gens-là, bronze et étain, fer et plomb au milieu du fourneau" (Ez. 22, 18). Les métaux lui permettent d'avancer des images très concrètes. "Frappé, le bronze résonne plus fort que les autres métaux. L'homme qui éclate en bruyants murmures sous les coups qui le frappent est changé en bronze au milieu du fourneau. Façonné avec art, l'étain donne l'impression de l'argent. L'homme qui dans l'épreuve ne laisse pas de simuler vicieusement est devenu étain dans le fourneau. Qui attend à la vie du prochain se sert du fer. C'est être fer dans

le fourneau que de ne pas perdre dans l'épreuve la coupable volonté de nuire." L'étain évoque les simulateurs et les hypocrites sur lesquels on reviendra dans un instant. Le bronze permet d'évoquer les cris des torturés et le fer désigne l'arme dont se servent les criminels. Mentionnons enfin le chap. 3, 22, "Il faut avertir différemment les fauteurs de division et les gens paisibles". Là encore Grégoire donne une justification des cas où il faut sévir. "Quand on n'ose pas réprimander, il faut donc bien voir qu'il y a faute grave à rester ainsi en paix avec les méchants, s'il est vrai qu'un prophète aussi grand a offert comme un sacrifice à Dieu le fait d'avoir excité contre lui, pour le Seigneur, leurs inimitiés [allusion à David déclarant dans Ps. 138, 21 que ceux qui haïssent Dieu sont ses propres ennemis.]. Voilà pourquoi il est dit que les hommes de la tribu de Lévi, passant à travers le camp l'épée à la main, refusèrent d'épargner les pécheurs à châtier et consacrèrent ainsi leurs mains à Dieu (cf Ex. 32, 27 s.). Voilà pourquoi méprisant la faveur de ses concitoyens pécheurs qui frayaient avec les Madianites, Phinéès les frappa et par sa colère apaisa la colère du Seigneur (cf Nomb. 25, 7). Voilà pourquoi la Vérité dit elle-même: "Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre. Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive" (Matth. 10, 34). Les liens d'amitié que nous contractons imprudemment avec les méchants nous associent à leurs fautes."(18)

Cette nécessité de la répression est particulièrement marquée à l'égard des simulateurs. Grégoire vise certainement ici tous les hauts dignitaires de l'Eglise qui occupent leurs fonctions pour des raisons purement temporelles ou même criminelles. Sur le verset de Job 34, 13: "Les simulateurs et les rusés provoquent la colère de Dieu", il écrit: "Lorsqu'il disait à bon droit simulateurs et rusés, il n'a pas ajouté: méritent, mais provoquent la colère de Dieu. Bien sûr mériter la colère de Dieu c'est pécher sans le savoir. Mais provoquer c'est aller contre ses commandements en le sachant; savoir le bien mais le mépriser; pouvoir le faire mais ne pas le vouloir. Ceux-ci en effet par l'accomplissement de la méchanceté deviennent obscurs à l'intérieur et par l'ostentation de la justice sont blanchis en surface. C'est à eux qu'il est dit par la voix du Seigneur: "Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites" (Matth. 23, 27). Donc, par ce qu'ils montrent à l'extérieur, ils conservent ce que, par leur vie, ils combattent à l'intérieur. Mais à l'intérieur en développant des pensées mauvaises ils exagèrent ce qu'il cachent à l'extérieur en présentant autre chose. C'est pourquoi, devant le juge sévère, ils ne peuvent avoir l'excuse de l'ignorance parce que, lorsqu'ils montrent aux yeux des hommes toute la mesure de la sainteté, ils sont eux-mêmes pour eux-mêmes témoins qu'ils n'ignorent pas ce qu'est vivre dans le bien. "Et ils ne crieront pas lorsqu'ils auront été vaincus" (Job 34, 13). Tout homme inique, alors qu'il est inique, ne désire pas être considéré comme saint, s'il est saisi par les coups et les flagellations, ne rougit pas d'avouer qu'il est inique. Mais celui qui commet des iniquités et qui revendique sur lui-même des jugements humains lui accordant la sainteté, même lorsqu'il est frappé par la flagellation, refuse de se reconnaître inique parce qu'il a l'habitude d'être considéré comme saint. S'il est parfois contraint et forcé (*si quando autem graviter coarctatur*), c'est à peine s'il avoue, de façon superficielle, qu'il est inique, parce qu'il est troublé de découvrir ses réalités intérieures par une confession véridique. C'est comme si nous

étions libres lorsque nous ne sommes châtiés par aucune correction; mais nous sommes vaincus lorsque nous sommes contraints par les coups et les flagellations (*cum flagello percussiois astringimur*). Donc, vaincus, nous crions d'autant plus fort que, placés sous les coups, nous avouons plus sincèrement nos péchés. Auprès des oreilles de Dieu, la parole valide est une confession dévouée. Parce que les simulateurs, même lorsque les flagellations et les coups les corrigent, ne s'avancent pas jusqu'à la simple confession (en effet les pécheurs refusent d'être reconnus parce qu'ils sont considérés comme des saints selon l'opinion de tous), même si des flagellations les frappent déjà jusqu'à l'extrémité, même s'ils n'ignorent pas qu'ils sont conduits aux supplices éternels, ils désirent cependant demeurer tels auprès des jugements humains qu'ils s'étaient toujours appliqués à se montrer. Donc même saisis par les coups et les flagellations les plus dures (*Deprehensi etiam flagello percussiois extremæ*), parce qu'ils négligent, même dans l'affliction, d'effectuer une confession pure, c'est comme si, vaincus, ils méprisent de crier." (19)

Ce passage sur les hypocrites témoigne de l'ardeur de Grégoire à combattre les mauvais évêques et à réformer son église. On peut remarquer l'insistance sur les coups, *flagellum percussiois*, et on doit se demander ce qu'ils signifient. Comme il arrive souvent chez Grégoire un sens concret précis et un sens abstrait général peuvent ici se mêler. On peut comprendre que les simulateurs pris sur le fait — un évêque arrêté pour corruption ou sorcellerie — sont soumis aux rigueurs de la justice, subissent la prison, voire des tortures, mais on peut aussi bien comprendre que ces coups sont des "coups du sort", des malheurs qui surviennent, indépendamment de toute justice humaine ou ecclésiastique, des maladies ou des catastrophes. Avant d'en venir à ce nouveau développement, il faut noter dans quel contexte concret se place la *percussio* sur laquelle Grégoire insiste. On a vu, plus haut, que le clerc Paul, sans doute un criminel patenté, placé en pénitence, devra être soumis au préalable à des châtiments corporels. Cette *percussio* résultait à la fois de l'application de la loi civile et de l'esprit "monastique" qui anime Grégoire et le pousse à organiser la vie des évêques sous la forme d'une "règle". Il fait d'ailleurs référence à la "vigueur de la règle". C'est l'esprit de la correction fraternelle. En effet les règles monastiques prévoient des sanctions et des châtiments pour les délinquants.

De ce point de vue, la règle de saint Benoît que Grégoire connaissait, même si elle n'était pas directement appliquée dans son monastère du Clivus Scauri, est particulièrement précise et sévère. Le chap. 23 prévoit le châtiment corporel, *vindictae corporali subdatur*, on peut relever la similitude d'expression avec la lettre 4, 24; le chap. 25 déduit le châtiment corporel d'un précepte du Nouveau Testament: la mort de la chair relève de la terrible sentence de l'Apôtre, avec une citation de I Cor. 5, 5 qui évoque la mort de la chair pour le salut de l'esprit. C'est exactement le même verset de Paul qui est rappelé de façon allusive dans la lettre 4, 24 de Grégoire à propos de la sentence apostolique. Le chap. 28 évoque encore le châtiment des corps, *verberum vindicta*. Plus étrange pour nos mentalités contemporaines, la règle de saint Benoît est très dure à l'égard des enfants, ils doivent être contraints par des coups, *verberibus*

coerceantur (ch. 30), ils peuvent être battus, *vapulare* (ch. 45). Cependant seul l'abbé peut donner l'ordre de frapper (ch. 70). A. de Vogüé remarque que ces références aux coups et aux châtements corporels sont souvent en relation avec l'emploi de la parole, paroles de conseil, d'avertissement ou de réprimande. On a ainsi une association et une opposition des paroles et des coups, *verba et verbera*, qui est aussi un jeu de mots et dont on peut retrouver l'origine chez Augustin et Césaire d'Arles mais qui est également présente chez Grégoire (20).

Au-delà des références concrètes à des coups, à des châtements corporels, à une violence voulue, exercée par l'autorité ecclésiastique, on a déjà senti que Grégoire songe aussi à une violence qu'on pourrait dire providentielle. Sans doute a-t-il lui-même l'autorité pour châtier les méchants mais il sait bien qu'elle n'est pas toujours efficace. Il est ainsi très attentif à l'action directe de Dieu, à ce qu'il appelle les *flagella Dei*, des épreuves envoyées par Dieu et qui sont très souvent mentionnées dans les *Moralia* sous différents termes: *adversa*, *adversitas*, *flagella*, *tentatio*, *tribulatio*, *verbera*. (21) C. Dagens propose d'ailleurs d'ajouter à cette liste la notion d'*experimentum*, l'expérience de la vie, des malheurs subis, des leçons qu'ils imposent (22). Les épreuves envoyées par Dieu servent à dompter les âmes de ceux qui s'abandonnent à la licence; ces épreuves peuvent conduire à la sainteté, selon qu'on les accepte dans la foi ou qu'on les rejette. "Quelquefois, devant des esprits sans droiture que ne peut redresser la prédication des hommes, il est nécessaire de leur souhaiter, en toute bonté, les fléaux de Dieu" (23). Remarquons bien que ces épreuves, imprévisibles, inaccessibles à la volonté humaine, peuvent cependant être souhaitées contre les âmes endurcies dans la méchanceté. C'est dire qu'à une autre échelle ces épreuves participent, comme la correction fraternelle, à l'exercice bien compris de l'amour du prochain. A plusieurs reprises il revient sur ce thème dans les *Moralia* (24). Une telle insistance sur les *flagella Dei* résulte certainement d'un environnement spécialement catastrophique. On connaît un passage célèbre des Homélies sur Ezéchiel où Grégoire se lamente sur la disparition de Rome (25) ou bien sur les ravages de la guerre: "Nous voyons nos villes ruinées, nos places fortes démolies, nos campagnes ravagées, nos églises écroulées; et cependant nous suivons encore nos pères dans l'iniquité, nous ne renonçons pas à l'orgueil que nous avons vu en eux. Ils péchaient au milieu des joies; nous péchons, chose plus grave, au milieu même des châtements!" (26). Dans un monde où tout paraît s'écrouler aussi bien du fait de la guerre que des catastrophes (épidémies, tremblements de terre), il est tout à fait raisonnable de voir l'action directe de Dieu dans ces épreuves. C'est ainsi que Grégoire comprend le verset de Luc 14, 23: le maître dont les invités ne viennent pas au banquet envoie son serviteur pour forcer à entrer ceux qu'il rencontrera.

"Mais, une fois que les pauvres ont été amenés au banquet, écoutons ce que le serviteur ajoute: "Seigneur, on a fait comme tu as ordonné, et il reste encore de la place". De nombreux pauvres ont été rassemblés à partir de la Judée pour le repas du Seigneur, mais la multitude qui a cru à partir du peuple israélite ne remplit pas le lieu du

banquet d'en-haut. Déjà de nombreux Juifs sont entrés mais il reste encore dans le royaume un lieu vide où doit être reçu le très grand nombre des peuples. C'est pourquoi on dit aussi à ce même serviteur: "Sors sur les chemins et le long des haies et fais entrer de force, pour que ma maison soit remplie". Lorsque le Seigneur invite certains au banquet à partir des rues et des places, il désigne bien sûr ce peuple qui avait appris à observer la loi sous un mode de vie urbain; mais lorsqu'il ordonne de rassembler ses convives à partir des chemins et des haies, il cherche assurément à rassembler le peuple rural, c'est à dire païen, sur la signification duquel le Psalmiste dit: Alors exulteront tous les bois des forêts devant la face du Seigneur, parce qu'il vient (Ps. 95, 13). En effet les peuples sont appelés bois de la forêt, parce qu'ils ont toujours été tordus et sans fruit dans leur infidélité. Ceux donc qui sont convertis à partir d'un mode de vie rural, c'est comme s'ils étaient venus au repas du Seigneur à partir des haies.

Il faut noter que dans cette troisième invitation, on ne dit pas: "Invite", mais "force à entrer". Les uns en effet sont appelés et méprisent de venir; d'autres sont appelés et viennent; pour d'autres on ne dit en aucune manière qu'ils sont appelés, mais ils sont forcés à entrer. Ils sont appelés et méprisent de venir ceux qui reçoivent le don de l'intelligence, mais ne suivent pas cette même intelligence par des œuvres; ils sont appelés et viennent ceux qui accomplissent dans l'action la grâce de l'intelligence qu'ils ont reçue; enfin certains sont appelés de telle sorte qu'ils sont forcés. Il y en a certains qui comprennent le bien qu'ils devraient faire, mais qui renoncent à le faire; ils voient ce qu'ils devraient accomplir mais leur désir n'a pas de suite. Très souvent, comme nous l'avons dit ci-dessus, il arrive que ces hommes, au sein même de leurs désirs charnels, se heurtent aux contrariétés de ce monde, qu'ils s'efforcent d'atteindre la gloire temporelle sans y parvenir, et qu'en se proposant de voguer vers les plus lourdes responsabilités de ce siècle, comme à travers la haute mer, ils soient toujours repoussés par des vents contraires vers le rivage de leur humiliation. Et, se voyant brisés dans leurs ambitions par l'opposition du monde, ils se souviennent de ce qu'ils doivent personnellement à leur créateur, si bien qu'ils retournent vers lui pleins de honte, eux qui, dans leur orgueil, étaient en train de l'abandonner pour l'amour du monde. Souvent, en effet, certains qui veulent poursuivre la gloire temporelle, ou bien dépérissent d'une longue maladie, ou bien s'écroulent sous le coup des injures, ou bien supportent le contre-coup des graves dommages qu'ils ont subis, et, au milieu des souffrances de ce monde, ils voient qu'ils n'auraient dû avoir aucune confiance en ses jouissances, et, faisant eux-mêmes la critique de leurs propres ambitions, ils tournent leurs cœurs vers Dieu. ... Ceux qui, donc, brisés par les adversités de ce monde, reviennent vers l'amour de Dieu, et sont corrigés des désirs de la vie présente, que sont-ils ceux-là, mes frères, sinon ceux qui sont forcés à entrer? (27).

La pénitence est aussi une dimension de cette réflexion. Si les épreuves peuvent mener au salut, qu'il s'agisse des châtiments corporels (la pénitence du clerc Paul) ou des *flagella Dei*, l'efficacité spirituelle de la violence suppose le passage par la pénitence. Job (42, 6) dit: "Je fais pénitence dans la poussière et la cendre", Grégoire

évoque alors Matth. 11, 21, des imprécations contre des villes: "Si les miracles qui ont été faits chez vous avaient été faits à Tyr et à Sidon, depuis longtemps elles auraient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre. Bien sûr on montre dans le cilice l'âpreté et la piquûre des péchés et dans la cendre la poussière des morts. Et c'est ainsi qu'habituellement on emploie ces deux éléments pour la pénitence, pour que dans la piquûre du cilice nous reconnaissons ce que nous avons fait par la faute et, dans la poussière de la cendre, nous considérons de quoi nous sommes faits par le jugement. Que l'on considère donc dans le cilice les vices qui sont en train de piquer, qu'on considère dans la cendre la juste peine qui suit les vices par la sentence de mort. Parce que, après le péché, les outrages de la chair se sont manifestés, que l'homme voit dans l'âpreté du cilice ce qu'il a fait en étant orgueilleux, qu'il voit dans la cendre jusqu'où il est parvenu en péchant. Cette piquûre elle-même des douleurs peut être désignée par le cilice, par le souvenir et par la pénitence. En effet ce que dit le bienheureux Job: je me reproche moi-même, comme s'il était piqué par un cilice quand dans son esprit il est frotté par les âpres aiguillons des reproches." (28) La pénitence qu'impose Grégoire ne peut être que la pénitence publique de l'Antiquité chrétienne, une formule lourde et invalidante, qui suppose finalement l'enfermement dans un monastère, et c'est bien ce qu'on aperçoit dans sa correspondance. Ce passage des *Moralia*, en développant les thèmes du cilice et de la cendre, ne fait que reprendre cette pénitence antique. Pourtant Grégoire est contemporain d'un nouveau type de pénitence développé par les Irlandais, imposant des sanctions et des punitions précises et quantifiables à des péchés déterminés. Grégoire fut en relation avec Colomban (la règle de Colomban prévoit également des sanctions sévères par des jeûnes ou par des coups, *percussiones*) et il est surtout marqué par la culture monastique; il n'est donc pas exclu que Grégoire manifeste aussi une certaine allégorisation de la pénitence, qui deviendrait une disposition d'esprit en relation avec des *flagella* (au sens le plus général du terme) tout autant qu'une institution précise. Sans la pénitence, les *flagella Dei* ne sont finalement qu'une introduction aux châtiments éternels. Le point ultime du raisonnement c'est en effet la répression dans l'au-delà pour laquelle on retrouve le même vocabulaire que pour la répression ici-bas.

A propos de Matth. 22, 13, jetez les dans les ténèbres extérieures, "si le feu qui torture les condamnés avait pu produire de la lumière, celui qui est rejeté ne dirait en aucune façon qu'il est envoyé dans les ténèbres" (29). Ailleurs encore sur le même verset: "Alors en effet il est envoyé, contraint (*coactus*) dans les ténèbres extérieures, parce que maintenant il s'est volontairement aveuglé dans les questions intérieures." (30) Remarquons en particulier ce commentaire de Matth. 3, 10, tout arbre qui ne porte pas de fruit sera extirpé. "A cet endroit, pour désigner les supplices éternels du condamné, on ne dit pas du tout que le bois est coupé mais broyé [en référence à Job 24, 20: broyé comme du bois infructueux] parce que, bien sûr, la mort de la chair détache les condamnés mais la peine qui suit les broie. C'est comme s'il était coupé ici lorsqu'il est séparé de la vie présente. Mais dans la géhenne il est broyé, lorsqu'il est torturé (*cruciat*) par la condamnation perpétuelle." (31) Il y a donc une violence ultime, celle

qui frappera dans l'au-delà les damnés, une violence qui dépend du jugement du juste juge et qui échappe, bien sûr, aux hommes. On notera cependant que cette violence ultime et divine peut être brandie comme une menace par les pasteurs, que c'est même le devoir du pasteur de faire connaître ces supplices éternels et d'avertir ainsi les pécheurs quand il est encore temps.

Après avoir parcouru tous ces aspects de la violence illégitime ou légitime que peut exercer l'Eglise elle-même, on peut encore remarquer deux points intéressants dans les textes de Grégoire: il s'agit de l'exégèse de l'éviction des marchands du Temple, un passage typiquement "violent" dans les évangiles, et enfin de l'attitude de Grégoire face à la conversion des païens. L'éviction des marchands du Temple rapportée par Matth. 21, 12, Marc 11, 15 et Luc 19, 45 est évoquée plusieurs fois par Grégoire. Il en dégage au moins trois interprétations différentes.

Dans les *Moralia*, il commente le verset de Job 34, 30, celui qui fait régner l'homme hypocrite à cause des péchés du peuple. C'est l'occasion d'un commentaire de type politique: comment juger ceux qui gouvernent? "Parce que les recteurs ont leur juge, les sujets doivent avoir une grande prudence pour ne pas juger témérairement la vie de ceux qui dirigent. En effet ce n'est pas en vain que le Seigneur par lui-même a répandu le bronze des changeurs et renversé les tables des vendeurs de colombes; assurément il signifiait qu'il fait juger la vie des peuples par les maîtres, mais qu'il examine par lui-même les actions des maîtres. Quoique les vices des sujets aussi, parce qu'ils sont dissimulés au jugement des maîtres ou parce qu'ils ne peuvent être jugés par eux, sont sans aucun doute réservés à son jugement." Les paragraphes suivants s'intéressent au gouvernement des pasteurs: les mauvais pasteurs doivent être honorés mais non pas imités, mépriser les pasteurs qui s'occupent des affaires temporelles c'est accuser Dieu, le pouvoir de direction ne peut être exercé dans le souci des affaires temporelles, tout ce que nous devons à ceux qui en s'occupant des affaires temporelles nous libèrent de celles-ci. (32) Ce commentaire politique peut surprendre; que veut-il dire exactement? Grégoire recommande la prudence aux sujets victimes d'un mauvais pasteur, pourquoi alors parler des marchands du Temple, ces marchands ne peuvent en aucun cas figurer des pasteurs. Grégoire précise que Dieu juge lui-même les dirigeants ce que signifierait l'intervention violente de Jésus dans le Temple mais ces marchands sont si peu des dirigeants qu'il ajoute une autre explication; Dieu doit intervenir lui-même même pour des sujets si les fautes sont cachées et ne peuvent être corrigées par les maîtres. Tout cela paraît un peu loin du texte évangélique. La véritable explication est peut-être plus immédiate: l'éviction des marchands est un acte de violence qui pourrait servir de modèle, d'exemple, dans telle ou telle révolte contre des intermédiaires véreux. C'est ce modèle de violence qui amène Grégoire à resituer cet épisode dans un contexte politique fortement marqué et à rappeler la hiérarchie des interventions humaine et divine.

Une autre interprétation situe l'épisode dans un contexte plus ecclésiastique et plus économique. "[le Christ] a raconté les maux à venir et aussitôt il est entré dans le

Temple pour en chasser les vendeurs et les acheteurs; assurément il a reconnu que la ruine du peuple est venue principalement de la faute des prêtres. En décrivant l'éviction et en frappant ceux qui vendent et qui achètent dans le Temple, il montre dans l'effet de son action d'où provient la racine de la perte. Comme nous l'avons appris d'un autre témoin évangéliste, des colombes étaient vendus dans le Temple. Or que comprend-on par des colombes, si ce n'est le don du Saint-Esprit? Mais il élimine du Temple les vendeurs et les acheteurs parce qu'il condamne aussi bien ceux qui distribuent l'imposition des mains contre une rémunération que ceux qui s'efforcent d'acheter le don de l'Esprit. Au sujet du Temple, on ajoute aussitôt: ma maison est une maison de prière mais vous en avez fait cette caverne de voleurs. En effet ceux qui résidaient dans le Temple pour recevoir une rémunération (*munera*), il n'y avait aucun doute, évidemment, qu'ils cherchaient à blesser ceux qui ne donnaient pas. La maison de prière était donc devenue caverne de voleurs parce qu'ils avaient appris à siéger dans le Temple avec deux conséquences: ou bien ils s'appliquaient à poursuivre corporellement ceux qui ne donnaient pas, ou bien ils tuaient spirituellement ceux qui donnaient." On remarquera que Grégoire déplace la violence vers les marchands qui formaient une "mafia" capable de terroriser physiquement les fidèles du Temple; par ailleurs les colombes permettent de dénoncer la pratique de la simonie, la vente des biens spirituels. Dans la même homélie, il revient encore sur cet épisode en développant cette dernière idée. "De même que le Temple de Dieu est dans la cité, de même la vie des hommes religieux est dans le peuple fidèle. Et souvent certains assument l'habit de la religion et quand ils reçoivent la charge des ordres sacrés, ils transforment l'office de la sainte religion en un commerce de trafics terrestres. Ceux qui vendent dans le Temple sont ceux qui distribuent contre paiement ce qui revient de droit à certains. En effet vendre la justice, c'est la conserver en échange de l'acceptation d'un paiement. Et ceux qui achètent dans le Temple sont ceux qui refusent de payer au prochain ce qui est juste, qui méprisent de rembourser une dette selon le droit: ils achètent le péché après en avoir donné le prix aux patrons. ... une caverne de voleurs ... car quand parfois des hommes pervers tiennent la place de la religion, ils tuent par les glaives de leurs méchancetés là où ils auraient dû vivifier le prochain par l'intercession de leur prière." (33) Que la même homélie développe aussi longuement ce même thème laisse entendre que Grégoire visait des prêtres corrompus, des agents véreux de l'Eglise romaine. On remarquera encore qu'il n'insiste pas sur le geste du Christ mais au contraire sur la violence qui émane des simoniaques.

Enfin on notera une troisième interprétation qui rejoint ce que nous avons déjà vu plus haut. "Les saints prédicateurs supportent les injures et ne les renvoient jamais... Les saints prédicateurs s'échauffent par le zèle de la rectitude; or le Rédempteur de tous, se faisant de cordelettes un fouet, a jeté vendeurs et acheteurs hors du Temple, renversé les sièges des marchands de colombes, et répandu à terre la monnaie des changeurs. Chaque fois qu'ils usent de rigueur, les prédicateurs mettent toute leur attention à garder l'humilité". (34) Cette dernière interprétation rejoint en effet la doctrine de Grégoire sur l'exercice de la sévérité. Aussi bien les *Moralia* que la Règle pastorale nous ont offert des développements très clairs sur l'équilibre que le pasteur doit savoir conserver entre

douceur et sévérité et sur la disposition interne dans l'emploi de la force: punir les vices et non pas exprimer une colère personnelle. On peut considérer que l'éviction des marchands du Temple est ici un épisode bien adapté à cette doctrine. Grégoire en effet insiste ici sur la violence du Christ qui se fabrique un fouet pour chasser les marchands (détail qui ne se trouve que dans Jean 2, 13-16); le parallèle est donc plus facile avec la correction que le pasteur doit nécessairement infliger dans certains cas.

En ce qui concerne la conversion des païens, on ne sera pas étonné de trouver chez Grégoire une doctrine qui s'accorde parfaitement avec son refus de la violence tel qu'on a pu le constater dans les relations avec les Juifs ou certains hérétiques. Le document le plus intéressant est ici la lettre à Mellitus, un des moines envoyés en Angleterre, en juillet 601. Grégoire y développe une méthode d'évangélisation fondée sur ce qu'on appellerait aujourd'hui "l'inculturation", l'intégration de pratiques religieuses pré-chrétiennes dans le culte chrétien lui-même, pour autant que ces pratiques ne sont pas en contradiction avec l'esprit du christianisme. Cette méthode implique de renoncer à une certaine forme de violence dans l'évangélisation telle qu'on la voit à l'œuvre par exemple dans la Vie de saint Martin par Sulpice Sévère, destruction de temples païens au besoin par le feu au risque d'incendier aussi des maisons voisines. (35). Les missionnaires envoyés par Grégoire réussirent rapidement à convertir le roi du Kent Ethelbert (36). Grégoire put se féliciter de ce succès; il en parle au patriarche d'Alexandrie(37); il en fait mention dans un passage des *Moralia*, ce qui implique qu'il a spécialement retouché l'édition de cet ouvrage déjà diffusé, au moins partiellement, pour y introduire la nouvelle de ce succès des missionnaires romains dans la lointaine Bretagne (38). On peut estimer que l'attention portée par Grégoire à cette expédition, sa préparation soigneuse, puis les conseils judicieux qu'il a prodigués, ont certainement contribué au succès. En tous cas, Grégoire devient la référence fondamentale de la nouvelle Eglise d'Angleterre, illustrée un peu plus d'un siècle plus tard par Bède.

Ce dernier est né vers 672 et mort en 735. Il est le plus grand écrivain dans tout l'Occident de cette époque. Son œuvre est considérable dans des domaines techniques comme la grammaire ou le comput, en exégèse (commentaires scripturaires et prédication) et en histoire, domaine où il reste le plus fameux par ses vies de saints et surtout l'histoire ecclésiastique du peuple anglais. On ne s'étonnera pas de l'influence de Grégoire sur Bède et de l'attachement que Bède manifeste envers Grégoire; cependant leurs expériences personnelles sont très différentes. Grégoire vit encore dans l'empire romain; le latin qu'il écrit est aussi la langue qu'il parle et que l'on parle autour de lui; enfin, même s'il est profondément marqué par la vie monastique, il nous apparaît dans

sa correspondance surtout comme un dirigeant, un responsable à la fois politique et religieux. Au contraire, Bède a toujours vécu en Northumbrie dans le nord de l'Angleterre dans le monde anglo-saxon; il écrit un latin classique mais ce n'est pas la langue que l'on parle autour de lui; la vie monastique est son unique expérience, entré à l'âge de sept ans à Jarrow-Wearmouth, il est toujours resté dans le même monastère et n'est jamais devenu abbé. Sans doute, en tant qu'historien, Bède connaît bien la violence mais c'est la violence subie dont sont victimes les bons rois qui ont, les premiers, adhéré au christianisme. Bien sûr dès la fin du VII^{ème} siècle l'Eglise d'Angleterre dispose d'une puissance temporelle confortable, rappelons la richesse de l'évêché d'York au temps de Wilfrid, mais Bède lui-même n'occupe pas de fonction dirigeante et il est surtout soucieux de développer une instruction religieuse de bonne qualité. Enfin, avec Bède, nous avons des œuvres en apparence peu originales car truffées de longues citations ou de longs emprunts aux principaux auteurs ecclésiastiques antérieurs. Cette méthode s'est d'ailleurs amplifiée à l'époque carolingienne où les grands commentaires scripturaires ne sont plus que des assemblages de textes antérieurs (39).

On peut observer d'abord comment Bède reprend des textes antérieurs. Dans son grand commentaire de S. Luc, dédié à l'évêque Acca de Hexham, composé peut-être vers 715 (40), il ne peut négliger le verset de Luc 14, 23, *compelle intrare*, sur lequel Grégoire avait articulé sa doctrine des *flagella Dei*. Et c'est le commentaire de Grégoire dans l'Homélie 36 qui est simplement résumé: "Lorsque le Seigneur invite au repas à partir des rues et des places, il désigne ce peuple qui a reconnu observer la loi sous un mode de vie urbain. Mais lorsqu'il ordonne de rassembler ses convives à partir des chemins et des haies, il cherche assurément à rassembler le peuple des campagnes c'est à dire païen. Mais il faut noter que dans cette troisième invitation on ne dit pas: invite, mais force à entrer, car il y en a certains qui comprennent les bonnes actions qu'il faut faire mais s'abstiennent de les faire. A ceux-là nous avons dit plus haut qu'il arrive parfois que l'adversité de ce monde les frappe dans leurs désirs charnels. Souvent en effet ou bien ils s'affaiblissent à cause d'une longue maladie, ou bien ils tombent affligés de blessures, ou bien frappés de dommages plus graves ils s'affligent eux-mêmes et se reprochant eux-mêmes dans leurs désirs ils tournent leurs cœurs vers le Seigneur. Ceux donc qui, brisés par les adversités de ce monde, reviennent à l'amour de Dieu et sont corrigés des désirs de la vie présente, ne sont-ils pas ceux qui sont forcés à entrer?" L'intérêt du résumé c'est de répandre plus facilement et plus largement la pensée de Grégoire et c'était certainement le vœu le plus cher de Bède. On peut relever le même procédé à propos de l'éviction des marchands du Temple. Dans le commentaire sur Luc, Bède reprend l'interprétation de Grégoire telle qu'on la trouve dans l'Homélie sur l'évangile 39 (§ 6). Mais dans les Homélies de Bède, il existe une homélie de carême sur Jean 2, 12-22 où l'on retrouve le même épisode des marchands du Temple; dans ce cas c'est Augustin qui est repris par Bède à partir des *Tractatus in Iohannem*. Enfin il a encore composé un commentaire sur Marc et sur l'épisode qui nous intéresse, il reprend à la suite l'interprétation d'Augustin, comme dans l'homélie, et celle de Grégoire, comme dans le commentaire de Luc (41).

Ce procédé se reproduit pour Luc 12, 51, ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre. "Il déclare de quelle manière la terre sera brûlée après le baptême de sa passion, après la venue du feu spirituel. Ainsi pour la foi du Christ toute la terre a été divisée contre elle-même et chaque maison a eu des infidèles et des croyants et, à cause de cela, une guerre bonne est envoyée pour rompre une paix mauvaise. Isaïe a prophétiquement proclamé cela sous le type de l'Égypte en disant: "Voici que le Seigneur monte sur une nuée légère et entre en Égypte, et les idoles (*simulacra*) de l'Égypte sont éloignées hors de sa face, et le cœur de l'Égypte s'affaiblit en son milieu, et je ferai s'affronter les Égyptiens contre les Égyptiens" (Is. 19, 1-2). Bien sûr ceux-ci combattent contre la foi, et ceux-là pour la foi. "En effet, à partir de cinq personnes dans une seule maison ils seront divisés trois contre deux et deux contre trois..." Il faut noter comment il dit que cinq personnes sont divisées alors qu'on voit ajouter les désignations de six personnes: le père et le fils, la mère et la fille, la belle-mère et la belle-fille, mais il faut comprendre que c'est la même personne sous le nom de la mère et de la belle-mère parce qu'elle est la mère du fils et la belle-mère de son épouse ... La mère contre la fille et la fille contre la mère. La mère est la synagogue, la fille est l'Église primitive qui a supporté cette synagogue persécutrice de la foi de laquelle elle a été engendrée et elle contredit par la vérité même de la foi cette même synagogue. La belle-mère contre la belle-fille et la belle-fille contre sa belle-mère. La belle-mère est la synagogue, la belle-fille est l'Église issue des païens parce que l'époux de l'Église le Christ est le fils de la synagogue comme dit l'Apôtre: "leurs pères et parmi eux le Christ selon la chair" (Rom. 9, 5). La belle-mère donc c'est à dire la mère de l'époux est divisée contre sa belle-fille comme nous l'avons dit et contre sa fille parce que la synagogue charnelle ne cesse pas de persécuter les croyants venant soit de la circoncision soit du prépuce. Mais elles-mêmes sont divisées contre la belle-mère et la mère en ne voulant pas recevoir la circoncision charnelle comme l'enseignent les Actes des Apôtres." (42) Il faut ici observer que Bède reprend Jérôme à propos de la guerre bonne et de la paix mauvaise, puis il reprend Ambroise à propos des cinq personnes et des six termes de parenté, enfin il développe une interprétation très allégorique sur la Synagogue et l'Église qui semble être surtout un condensé d'Ambroise et Jérôme. La question de la guerre juste qu'il tire de Jérôme semble être ainsi noyée dans d'autres considérations comme si elle posait trop de problèmes. Cependant la référence aux idoles des Égyptiens doit certainement évoquer pour lui les idoles des païens récemment convertis en Angleterre et peut-être aussi les guerres entre les royaumes saxons qui sont racontées dans l'Histoire ecclésiastique.

Relevons ses commentaires sur des versets très suggestifs. Luc 22, 38, Seigneur voici deux glaives, mais lui leur dit, cela suffit. "Deux glaives suffisent pour le témoignage du Sauveur qui souffre, l'un qui enseignait qu'il y a à l'intérieur et pour les apôtres l'audace de combattre pour le Seigneur et pour le Seigneur qui allait mourir la pitié et la vertu de guérir celui dont l'oreille avait été arrachée par un coup; l'autre qui n'est en aucune façon sortie du fourreau montrait qu'il ne leur était pas permis de faire

tout ce qu'ils pouvaient pour sa défense." Luc 22, 49-50, ceux qui étaient autour de lui voyant ce qui allait se passer lui dirent: Seigneur, si nous frappions avec un glaive? Et l'un d'eux frappa le serviteur du chef des prêtres et lui trancha l'oreille droite. "C'est Pierre qui a fait cela comme l'enseigne l'évangéliste Jean, assurément avec cette même ardeur d'esprit avec laquelle il avait fait d'autres choses. Il savait en effet de quelle façon Phinéès avait reçu la récompense de la justice et du sacerdoce perpétuel en punissant les sacrilèges. Mais ce qui suit: "Jésus en réponse dit: restez-en là" ne doit pas être compris comme si ce qui avait été fait jusque là lui avait plu mais il a refusé qu'on aille plus loin dans les paroles que Matthieu lui fait dire: "Remets ton glaive à sa place, en effet tous ceux qui ont utilisé le glaive périront par le glaive", on comprend plutôt que tout ce qui avait été fait avec le glaive utilisé par Pierre avait déplu au Seigneur." Ces deux passages concernant le glaive peuvent servir à comprendre l'emploi de la force. Bède semble en être conscient mais il reste prudent à ces deux endroits. Il dépend de Jérôme qu'il cite directement à propos de l'ardeur de Pierre. Puis il dépend d'Ambroise pour comprendre le "restez-en là" comme une marque de désapprobation. De plus Bède poursuit le commentaire de cette réponse de Jésus d'un point de vue purement grammatical: Jésus ne pouvait pas approuver l'acte de Pierre car il répondait à la question qu'on lui posait sur l'usage ou non de l'épée, et Pierre a agi avant d'entendre la réponse. On peut cependant supposer une intention plus précise dans le rapprochement, positif, de Pierre et de Phinéès (dans le commentaire de Jérôme sur Matthieu que cite Bède il n'est pas question de Phinéès). Phinéès s'était vu récompensé d'un sacerdoce perpétuel, Bède ne veut-il pas suggérer que c'est aussi le cas de Pierre, qui demeure perpétuellement la tête de l'Eglise? Ce serait une tendance "romaine" très vraisemblable chez Bède. Le commentaire sur les deux glaives, où Ambroise voyait les figures des deux testaments, semble propre à Bède, mais on peut relever la prudence dont il fait preuve: l'un des deux glaives représente l'audace de combattre pour le Seigneur, l'autre qui reste dans le fourreau signifie qu'on ne pouvait pas tout faire pour le défendre (43).

On peut trouver un commentaire plus développé sur Luc 9, 54-55, Comme ils avaient vu cela ses disciples Jacques et Jean dirent: Seigneur veux-tu que nous disions que le feu descende du ciel et les consume? Et lui se retournant les réprimanda et dit: ne savez-vous pas de quel esprit vous êtes? "Les grands et les saints hommes, qui savaient déjà très bien que cette mort-ci qui détache l'âme du corps ne doit pas être redoutée, ont cependant puni de mort certains péchés suivant l'esprit de ceux qui craignent celle-là, au point que, d'une part une crainte utile était inspirée aux vivants, d'autre part la mort elle-même ne nuisait pas à ceux qui étaient punis de mort mais ceux-là à qui Dieu avait donné un tel pouvoir de jugement ne jugeaient pas témérairement que le péché pouvait être augmenté s'ils vivaient. C'est pourquoi Elie punit de mort beaucoup de gens soit de sa propre main soit par un feu ordonné par Dieu. Lorsque selon l'exemple d'Elie, les apôtres avaient voulu demander que le feu descende du ciel pour consumer ceux qui ne lui offraient pas l'hospitalité, le Seigneur reprocha chez eux non pas l'exemple du saint prophète mais l'ignorance vindicative qui se trouvait encore chez des âmes grossières en

les avertissant qu'ils désiraient non la correction par amour mais la vengeance par haine. C'est pourquoi après leur avoir appris ce qu'était d'aimer le prochain comme soi-même, par l'action de l'Esprit saint aussi de telles vengeances n'ont pas manqué, quoique beaucoup plus rarement que dans l'Ancien Testament. Dans celui-là en effet pour la grande part ceux qui assuraient un service étaient opprimés par la crainte, mais ici c'est principalement en hommes libres qu'ils étaient nourris par l'amour. Car par les paroles de l'apôtre Pierre Ananie et son épouse sont tombés inanimés et ils ne se sont pas relevés mais ont été enterrés, et Paul dit à propos d'un pécheur: j'ai livré celui-ci à Satan pour la perte de la chair afin que l'âme soit sauvée (I Cor. 5, 5)" (44). On peut relever comment Bède appréhende une certaine violence légitime: premièrement la mort de la chair n'est rien et cela pourrait justifier beaucoup de choses; deuxièmement la violence physique est beaucoup plus présente dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, l'exemple invoqué ici est celui d'Elie, constatation intéressante qui montre la culture biblique de Bède et qui alimente sans doute chez les historiens le thème d'un haut moyen âge vétéro-testamentaire. Cependant les cas de répression mortelle se trouvent aussi dans le Nouveau Testament, ici la référence à I Cor. 5, 5 nous ramène à la Règle de S. Benoît et à l'arrière-plan monastique de la culture de Bède. Enfin il faut noter l'opposition entre la correction par amour et la vengeance par haine; c'est bien la logique de la correction fraternelle qui inspire Bède mais aussi l'enseignement de Grégoire.

Signalons enfin un dernier texte à propos de Luc 16, 16, La loi et les prophètes jusqu'à Jean, à partir de lui le règne de Dieu est annoncé, et chacun emploie la force vers lui. "Les Pharisiens se moquaient du Sauveur disputant contre l'amour de l'argent comme s'il ordonnait des choses contraires à la loi et aux prophètes où ils lisaient qu'il y a eu beaucoup de gens très riches et qui cependant ont plus à Dieu. Mais Moïse lui-même prédisait que le peuple qu'il gouvernait aurait en abondance toutes les bonnes choses que la terre produit, s'il suivait la loi, mais s'il la négligeait, il devait être frappé de la peste, de la famine, de la pauvreté et de tous les malheurs. Et le Sauveur venant à eux montra qu'entre la loi et l'évangile il doit y avoir une très grande distance comme entre les promesses et les préceptes et que les plus grandes choses sont ordonnées à cause du royaume mais les plus petites à cause des royaumes terrestres par ce même Dieu unique qui a fait le ciel et la terre. Là en effet il est dit: Si vous m'avez voulu et si vous m'avez entendu, vous mangerez les bienfaits de la terre (Is. 1, 19); mais ici Heureux les pauvres en esprit parce que le royaume des cieux est à eux (Matth. 5, 3). C'est pourquoi justement lorsqu'il disait que le royaume de Dieu est annoncé, il a ajouté: et chacun emploie la force vers lui. En effet c'est une grande force et une grande violence que nous, nés de la terre, nous voulions chercher à posséder le siège des cieux, parce que nous n'avons pas pu, par la nature, non seulement mépriser les biens terrestres, mais aussi retenir les langues de ceux qui se moquent de nous qui méprisons de tels biens. Il a ajouté cela en effet, lorsque parlant des richesses qu'il faut mépriser, les Pharisiens se moquaient de lui." (45) Ce texte offre une idée intéressante et profondément marquée par l'expérience monastique. La recherche du royaume de Dieu

nécessite une grande violence mais c'est une violence contre soi-même car nous ne sommes pas naturellement capables d'atteindre ce royaume. C'est ici l'opposition de la nature et de la grâce. Par ailleurs cette violence sur soi-même passe par le mépris des biens terrestres qui doit être tout spécialement le fait des moines. C'est bien sûr les chrétiens en général qui sont raillés par les Phariséens selon Bède, mais en tant que moine il se sent particulièrement destiné à ce combat intérieur de la vie spirituelle.

Bède eut pour élève Egbert d'York qui à son tour fut le maître d'Alcuin. Le lien intellectuel entre ces deux grands northumbriens est très fort. Alcuin est né vers 735 et mort en 804. Il est suffisamment connu comme le "premier ministre" de Charlemagne, mais chargé surtout de diriger la grande renaissance intellectuelle et culturelle de cette époque. Le lien étroit entre Alcuin et Charlemagne est très important pour notre propos. C'est en 782, au retour d'un voyage à Rome, qu'il entre au service du roi franc et quitte ainsi définitivement son pays natal, sauf dans les années 790-793 pour une mission auprès du roi Offa de Mercie. Il est un maître universellement respecté et gardera toujours une certaine liberté vis à vis du souverain même s'il trouve en lui des motifs d'admiration. Le contexte politique et social est en effet très différent de l'époque de Grégoire le Grand. Alcuin voit le monde à partir de l'Europe du nord et Rome se situe à l'extrémité méridionale de son expérience géographique. Il est surtout le conseiller — écouté — d'un roi très puissant et chrétien, situation que ni Grégoire ni Bède n'ont pu connaître. Nous pouvons voir à travers deux documents, deux lettres, comment Alcuin hérite de la doctrine de ses prédécesseurs ecclésiastiques dans ce nouveau contexte.

Il faut d'abord évoquer la conquête de la Saxe. Longue entreprise militaire, commencée par Charlemagne dès 772, renouvelée pratiquement tous les deux ans, en réponse à des attaques ou à des révoltes des Saxons; ainsi une attaque saxonne en 778 entraîne les expéditions punitives de 779-780, une nouvelle attaque en 782 entraîne les campagnes de 784-785 couronné par la promulgation du terrible capitulaire saxon qui organise une violente répression en cherchant à soumettre les Saxons à la fois au royaume franc et à l'Eglise chrétienne. Dans ce régime de terreur, relevons par exemple cette mesure: "Tout Saxon non baptisé qui cherchera à se dissimuler parmi ses compatriotes et refusera de se faire administrer le baptême sera mis à mort". Le baptême ou la mort, c'est une méthode de christianisation extrêmement violente qui est donc infligée à la Saxe par Charlemagne. Or une nouvelle révolte se produit en 793 qui oblige à de nouvelles campagnes en 795-796, mais alors de nouvelles mesures sont prises; le régime de terreur est aboli; un nouveau capitulaire promulgué en 797 institue en Saxe le même régime que dans le reste du royaume franc. La pacification peut alors réussir. On possède plusieurs lettres d'Alcuin de l'année 796 où il se montre très soucieux des événements de Saxe; les erreurs commises ne doivent pas être répétées contre les Avars (dans la Hongrie actuelle) que les armées franques sont en train de conquérir. C'est en 795 qu'une armée franque s'empare du Ring — le camp contenant le trésor — des Avars

(46).

Alcuin écrit en août 796 à son ami l'archevêque Arn de Salzbourg. Il commence par lui rappeler sa vocation: il faut aller arracher les poissons hors des flots de ce siècle; les apôtres Pierre et André ont été faits pêcheurs d'hommes, ce qui lui permet de citer Jean 21, 10: le Christ ordonne de jeter le filet à droite et les apôtres ramènent cent cinquante trois poissons. Ce chiffre a une valeur symbolique: c'est l'addition des nombres de un à dix-sept; dix pour le Décalogue, sept pour les sept dons de l'Esprit, symbolisme qu'il emprunte à S. Augustin. Puis il cite Matthieu 28, 19-20: Allez enseigner... baptisez... en montrant que le Christ dit d'abord: enseignez, avant de dire: baptisez. "Toi, très saint docteur, tu observeras partout cet ordre pour catéchiser les hommes d'âge adulte... Sans la foi à quoi profite le baptême?... C'est ainsi que le misérable peuple des Saxons a souvent perdu le sacrement du baptême parce qu'il n'a jamais eu dans le cœur le fondement de la foi. Mais, et il faut le savoir, la foi, selon ce que dit S. Augustin, vient par la volonté et non par la nécessité (Aug. ep. 217). Comment un homme peut-il être contraint (*cogi*) à croire ce qu'il ne croit pas? Un homme peut être forcé (*impelli*) au baptême, mais non pas à la foi. De même que ces hérétiques qui affirment l'adoption de la chair dans le Christ (partisans de Félix d'Urgel) ne peuvent en rien être convertis à la foi catholique, parce qu'ils n'ont aucune volonté de reconnaître la profession de la foi orthodoxe avec l'Eglise universelle."

Il explique ensuite que le baptême physique pratiqué par le prêtre n'est efficace que s'il est accompagné de l'action de l'Esprit qui infuse la foi dans l'âme du baptisé. Et le nouveau baptisé coopère à cette action doublement car il soumet son corps au prêtre et son âme au saint Esprit. "Mais il faut estimer avec gravité ce qui suit: de quelle manière une plantation nouvelle doit être cultivée, pour que les premières fleurs de la foi puissent parvenir à la croissance des fruits, de crainte qu'elles ne se fanent par le gel d'une quelconque dureté et qu'elles ne poussent pas jusqu'à la douceur du fruit désiré. Car l'âge infantile doit être nourri par la douceur du lait maternel et l'âme fruste doit être alimenté par les préceptes plus souples de la douceur divine. Car il faut une nourriture solide pour des hommes forts et des préceptes plus élevés pour eux qui ont les sens exercés dans la loi de Dieu. C'est pourquoi, écrivant à certains frères d'intelligence plus fragile, l'Apôtre dit: "Je vous ai donné du lait comme aliment et non de la nourriture solide, parce que vous n'auriez pas pu la recevoir, mais jusqu'à maintenant vous ne pouvez pas parce que vous êtes charnels"(I Cor. 3, 2) ..." Il prend ensuite l'exemple de Pierre qui s'est montré lâche devant la servante dans la maison de Caïphe mais a plus tard supporté courageusement le martyre devant Néron. La foi a besoin de temps pour s'enraciner et "le bon pasteur comprenait qu'il ne faut pas toujours châtier par une dure sanction les délinquants mais souvent les corriger par le conseil d'une pieuse consolation", suit alors l'exemple de la femme adultère.

"Si la règle de cette considération doit être soigneusement observée à tout âge et à tout propos, combien plus doit-elle être observée avec une grande modération et pitié pour ceux qui sont récemment convertis à la foi chrétienne à partir de l'erreur d'une coutume enracinée, et aussi pour ceux qui avaient reçu dès l'enfance les sacrements de

la foi chrétienne et qui, trompés ensuite par la ruse diabolique ont pris une longue habitude des luxures charnelles ou bien sont attachés à certains autres liens des péchés. Ils doivent être d'abord consolés par les calmants plus légers des paroles, de crainte que, terrifiés par des châtements plus durs ils ne repoussent avec horreur les médicaments de la pénitence. Il y a certaines infirmités qui sont mieux soignées avec des potions plus douces qu'amères; d'autres mieux soignées avec des potions plus amères que douces. C'est pourquoi le docteur du peuple de Dieu, quand il doit rayonner de toutes les lumières des vertus dans la maison de Dieu, doit principalement cependant être efficace par l'intelligence de la discrétion et de la sagacité, pour qu'il sache ce qui convient à quelles personnes, de quel sexe, de quel âge, à quel propos ou même à quel moment. Le bienheureux et très brillant docteur Grégoire a recherché tout cela avec le plus grand soin dans le livre de la charge pastorale, il a distingué selon les personnes, il a confirmé par des exemples et il a corroboré par l'autorité des divines écritures. A la lecture de ce livre, très saint évêque, je t'en remets, en te priant que tu l'aies souvent en main comme un manuel et que tu le retiennes dans ton cœur."(47)

On voit ainsi comment se développe l'argumentation d'Alcuin. Il refuse d'abord la violence et la coercition dans l'évangélisation. Cette lettre contient une référence très explicite aux méthodes violentes et inefficaces employées contre les Saxons. On retrouve le même thème dans une lettre au trésorier Megenfrid, la même année: "La foi, comme le dit S. Augustin, est une affaire de volonté non de nécessité. Un homme peut être attiré à la foi, non pas forcé. Les enseignants de la foi doivent être des prédicateurs et non des prédateurs, faisant confiance à la bonté de celui qui a dit: ne prenez pas de bourse ou de sacoche (Luc 10, 4)" (48). Et dans une autre lettre de la même année à Arn de Salzbourg à propos de la conversion des Avars: "Sois un prédicateur de la bonté, non un préleveur de dîmes... l'âme du converti doit être nourri avec le lait du bon Apôtre... Les dîmes ont retourné la foi des Saxons." (49) On peut remarquer que ce refus de la coercition est fondé sur S. Augustin. Mais il s'agit d'une première étape car la conversion doit s'opérer par la persuasion, par la prédication, par l'enseignement d'une doctrine adaptée aux peuples à convertir. S. Augustin est ici utilisé à cause du *De catechizandis rudibus* qu'il cite dans une lettre à Charlemagne de la même année. En fait, comme pour Arn de Salzbourg, Alcuin rappelle à Charles I Cor. 3, 1-2 "C'est du lait que je vous ai donné à boire, non de la viande, comme à de petits enfants dans le Christ..." Les nouveaux convertis à la foi doivent être nourris avec un enseignement plus doux comme des bébés avec du lait de peur que des esprits trop faibles pour un enseignement plus dur ne vomissent ce qu'ils ont ingurgité. Puis Alcuin encourage le roi à renoncer à imposer des dîmes aux Saxons fraîchement convertis. Suit alors la citation de Mt 28, 19: Allez enseigner... baptisez, et la même réflexion sur l'ordre des deux opérations, d'abord instruire et ensuite pratiquer le baptême (50). Cette réflexion vient d'ailleurs de Jérôme dans le Commentaire sur Matthieu. Cette doctrine d'un enseignement progressif et compréhensif est bien développée dans la lettre 113 avec une image végétale: les fleurs doivent produire des fruits, l'image alimentaire du lait, et

l'exemple de Pierre à qui il a fallu du temps pour devenir vraiment disciple du Christ.

On peut noter aussi qu'Alcuin s'inspire de Bède. Dans l'*Histoire ecclésiastique* (51) ce dernier rapporte la vie de S. Aidan. Le roi Oswald de Northumbrie voulait convertir son peuple à la foi chrétienne et demanda un missionnaire aux Scots c'est à dire aux Irlandais qui envoyèrent un prêtre. Ce dernier n'eut pourtant aucun succès et revint auprès de ses confrères qui réunirent alors une conférence. A ce moment "Aidan qui était présent à la la conférence dit au prêtre dont les efforts avaient été vains: "Frère, il me semble que tu as été trop sévère sur tes auditeurs ignorants. Tu aurais dû suivre la pratique des Apôtres, et commencer par leur donner le lait d'un enseignement plus simple, et graduellement les nourrir avec la parole de Dieu jusqu'à ce qu'ils soient capables d'une perfection plus grande et capables de suivre les préceptes plus élevés du Christ." Tous réalisent alors que Aidan est la personne qui convient pour cette mission, il est ordonné évêque et il réussit effectivement à évangéliser la Northumbrie en commençant par fonder le monastère de Lindisfarne en 635. Cette histoire rapportée par Bède est d'autant plus remarquable que les Irlandais de Iona qui envoyèrent Aidan et Aidan lui-même n'étaient nullement tendres dans leurs méthodes de vie chrétienne. Aussi le discours que Bède place dans la bouche de Aidan relève plutôt de la vision propre de Bède un siècle plus tard, marqué par la culture patristique et par le modèle de Grégoire le Grand. Bède connaît bien la lettre à Mellitus puisqu'il la cite dans son *Histoire ecclésiastique* et il cherche ainsi à créer une continuité de méthode missionnaire peut-être artificielle (52).

Alcuin, à son tour, est sensible à cette méthode et à la référence grégorienne. On voit bien dans la lettre à Arn la troisième étape de l'argumentation: puisqu'il faut commencer par l'instruction, il faut savoir instruire des gens très différents et Grégoire fournit alors deux indications capitales: d'une part il a théorisé le principe de la diversité des groupes humains que doit toucher le prédicateur, d'autre part il a condensé l'art de gouverner les âmes entre la douceur et la sévérité.

Cependant Alcuin ne peut simplement dénoncer telle ou telle erreur de politique religieuse. Ses relations avec Charlemagne sont étroites. Sans doute il est absent du royaume en 790-793, au moment le plus critique dans la politique de terreur en Saxe mais il est toujours ensuite dévoué au roi et ne manque jamais de lui adresser les plus grands éloges. Certaines formules peuvent apparaître comme des flatteries de courtisan. En tous cas, Charles est David, son pouvoir royal est d'une essence un peu différente d'un simple pouvoir laïc. Alcuin n'est pas Ambroise, il ne cherchera jamais à imposer une pénitence à cause de massacres; il n'est pas non plus Grégoire à la fois éloigné et brouillé avec l'empereur Maurice comme avec l'exarque de Ravenne. Dans la correspondance d'Alcuin, on voit un roi sacré, par le sacre chrétien, dont les actions sont inspirées par un ordre chrétien et dont les guerres ne peuvent être que justes. La violence se trouve-t-elle alors légitimée?

Une lettre à Charlemagne de 798 présente un intéressant développement sur un texte qu'on a déjà évoqué à propos de Bède, il s'agit de Luc 22, 38: "Au Seigneur vénéré

avec désir et désiré avec vénération David roi dans la foi et la charité Flaccus Albinus salut. Une lettre de votre très noble piété nous est arrivée faisant connaître votre santé qui nous est très chère et la prospérité très nécessaire à tout l'empire de la chrétienté, j'ai répandu toute l'affection de mon cœur en actions de grâce au Christ, pour le roi très clément,... pour qu'il daigne garder, gouverner et étendre votre aimable et pacifique puissance pour l'exaltation de sa sainte Eglise et les rênes du très saint empire par une longue prospérité." (53) Dans cette lettre, Charles interrogeait Alcuin sur une question d'exégèse: "Très cher précepteur dans le Christ, que ton labeur connaisse une question sur l'évangile que nous a posée quelqu'un non pas un clerc mais un laïc..." Alcuin se déclare très heureux qu'un laïc aussi s'intéresse à l'évangile: "j'ai parfois entendu un certain homme prudent dire qu'il appartient aux clercs d'apprendre l'évangile mais non aux laïcs. Pourquoi cela? toutes les choses ont leur temps et souvent l'heure d'après apporte ce que ne pouvait apporter l'heure d'avant. Cependant ce laïc, quel qu'il soit, est un sage dans son cœur même s'il est soldat par les mains; il convient que votre très sage autorité en ait plusieurs comme lui." Il en vient enfin à la question: "Il y a un endroit de l'évangile selon Luc où le Seigneur Christ, allant vers la passion, a ordonné aux disciples de vendre une tunique et une bourse et d'acheter un glaive. Comme on lui répondait qu'il y a là deux glaives, il dit: c'est assez (Luc 22, 36-38). Nous pensons que Pierre a utilisé l'un des deux pour couper l'oreille de Malchus; le Seigneur lui dit alors: remets ton glaive au fourreau; tous ceux en effet qui ont reçu un glaive périront par le glaive (Luc 22, 50; Mt 26, 52). Comment se fait-il que lui qui avait ordonné de vendre une tunique et d'acheter un glaive, aussitôt disait que ceux qui ont reçu le glaive périront par le glaive? Si le glaive est la parole de Dieu et le Seigneur, quand il ordonne d'acheter un glaive, a voulu dire la parole de Dieu, comment est-ce cohérent que tous ceux qui reçoivent la parole de Dieu meurent par la parole de Dieu?

Mais la solution est facile si on considère les circonstances de chaque évangéliste à cet endroit et si on comprend les diverses significations du glaive. En effet le glaive ne signifie pas partout la même chose, de même que le lion: Voici le lion de Juda (Apoc. 5, 5) et il tourne comme un lion cherchant qui dévorer (I Pierre 5, 8) l'un est le Christ, l'autre le diable ... Donc le glaive a plusieurs significations... il signifie la mort: Toi qui as libéré David ton serviteur du glaive méchant (Ps. 143, 10), il signifie la tribulation de la passion du Christ: un glaive transpercera ton âme (Luc 2, 35) i. e. la tribulation de sa passion torturera ton âme. Il signifie aussi la division: Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive (Mt 10, 34) i. e. séparer les bons des méchants. Sous le nom du glaive on comprend la vengeance: Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive; il est en effet le vengeur contre ceux qui font le mal (Rom. 13, 4). Le glaive peut désigner le jugement de Dieu: Mon glaive s'est enivré dans le ciel (Is. 34, 5), Parce que j'aiguiserai mon glaive comme l'éclair et ma main pratiquera le jugement (Deut. 32, 41). Et selon l'Apôtre le glaive est la parole de Dieu (Ephés. 6, 17).

Mais peut-être ce laïc qui avait l'habitude de combattre avec un seul glaive pensait qu'il n'avait qu'une seule signification sans considérer que ce glaive même qu'il tient à la main a deux tranchants. Avec ce glaive il s'efforce d'ôter la vie à l'ennemi et il se réjouit

de défendre la sienne." Pour continuer, Alcuin invoque les saints Pères et, sans les nommer, il va en effet s'inspirer de Grégoire et de Jérôme. Chez Matthieu le glaive signifie la vengeance de nos injures, c'est à dire ce qu'il ne faut pas faire et c'est pourquoi le Christ donne l'ordre de le remettre au fourreau, il a dit en effet: Pardonnez et on vous pardonnera. Chez Luc d'où était partie la question, il signifie la parole de Dieu; il faut vendre les accessoires de la vie séculière pour acheter ce qui est nécessaire dans le combat viril contre toutes les embûches de l'antique serpent. Le glaive c'est notre Sauveur qui, retournant dans le triomphe de la gloire auprès du Père, l'a donné à ses disciples. Ce n'est donc pas à propos de ce glaive, comme le pensait notre questionneur, que le Christ a dit de le remettre au fourreau mais à propos de celui de Matthieu. Souvent dans le même fait on trouve le salut pour les uns et la perdition pour les autres, la passion du Christ c'est la perdition des Juifs et le salut pour nous.

Mais que signifie l'achat du glaive? C'est la renonciation au siècle; celui qui ne renonce pas à tout ne peut pas être mon disciple. Le partisan de l'avarice ne peut être prédicateur de la vérité [citation de Grégoire, Hom. Ev. I, 12]; le sac ce sont les richesses cachées, la bourse ce sont les honneurs publics, la tunique c'est la délectation charnelle. Quand tout est vendu celui qui suit le Christ est digne de devenir un soldat dans le glaive de la parole de Dieu. Les deux glaives sont le corps et l'âme et la volonté de Dieu est satisfaite si les commandements sont accomplis par le corps et l'âme. Alcuin déclare alors que la résolution de la première question en appelle une autre. Il va la résoudre non pas pour l'auteur laïc de la première mais pour le roi (votre vénérable dignité). Si le glaive est la parole de Dieu, pourquoi l'oreille d'un adversaire est-elle coupée? C'est par l'oreille que parvient la parole de Dieu; elle est coupée parce que c'était l'oreille de l'infidélité et elle est guérie par la grâce nouvelle du toucher divin. Il suit alors Jérôme pour rapporter la signification de Malchus le serviteur dont le nom signifie le roi, serviteur sous l'ancienne loi, roi avec le Christ.

Pourquoi sur les deux glaives l'un est-il sorti, l'autre resté au fourreau?. Les deux signifient le corps et l'âme. Les deux doivent agir par une seule foi; la foi est cachée dans l'âme mais elle se montre par le corps à l'extérieur dans les œuvres. On peut donc comprendre dans les deux glaives la foi et les œuvres (*fides et opus*). Cette lettre se poursuit encore avec un encouragement à la prédication et une demande adressée à Charles qu'il favorise cette activité dans le clergé.

On peut constater un long développement sur le thème du glaive qui me semble au cœur de la question de la violence religieuse. On pourrait remarquer d'abord l'astuce rhétorique d'Alcuin qui fait comme s'il répondait à la question d'un quidam laïc, alors qu'il répond très probablement à une question de Charles lui-même; d'ailleurs dans la deuxième partie du développement il ne s'en cache plus; il soulève une nouvelle question pour laquelle il veut directement répondre pour le roi. Mais cette astuce provient du caractère très délicat de la question soulevée. Même si Alcuin prétend que la réponse est facile, en réalité il a besoin de cette fiction du quidam laïc pour débattre

avec plus de liberté d'un problème qui concerne directement le roi. Il va de soi que le glaive c'est la violence (54). La première partie énumère, comme un index, les différentes significations du glaive dans la Bible en insistant sur leur variété. On remarque pourtant aisément que les formules bibliques sont terriblement actuelles particulièrement celle du Deutéronome. Et Charles entend que son glaive soit aussi le jugement de Dieu. Alcuin, non plus, n'est pas dupe; il introduit alors une phrase à la fois ironique et réaliste sur ce *miles* qui tient l'épée à la main: le glaive sert à tuer l'ennemi et à se défendre, il évoque la joie de se défendre. Il faut certainement voir derrière cette phrase une allusion à la réalité de la société guerrière franque et tout ce développement sur le glaive destiné à Charles va dans le sens d'une "idéologie du glaive", qui sera plus tard, au XIème siècle, au cœur de l'idéologie chevaleresque mais qui puise sa source plus haut dans les mythologies celtique et germanique (55).

Aussi Alcuin cherche-t-il à profiter de cet arrière-plan pour le reconverter dans un sens chrétien. Le soldat du Christ vend tout et achète un glaive. On sait que le service de l'armée est à la charge financière de chaque guerrier franc mais les trésors cachés et les vêtements sont en effet bien méprisables au regard de l'ostentation de la bravoure au combat. Cet idéal de combat pour le Christ concerne cependant un combat spirituel d'où enfin les significations les plus allégoriques, les deux glaives sont d'abord le corps et l'âme, puis dans le même sens la foi et les œuvres. Même si tout ce développement emprunte à Jérôme (surtout) et un peu à Grégoire, on est pourtant loin de l'empire romain du VIème siècle.

En deux siècles nous sommes passés de Rome à Aix la Chapelle, mais surtout d'un empire à un autre. Chez Grégoire, la question de la violence appelle des considérations équilibrées fondées sur la tension entre un cadre juridique et une perspective mystique. La violence est réprimée par la loi civile ou même par l'Eglise mais l'Etat comme l'Eglise peuvent exercer des violences illégitimes, comment les combattre sinon dans l'espérance d'une intervention directe de Dieu, dans des châtements divins qui vont hâter la fin des temps. Du coup la violence des catastrophes, exemplifiée chez Job, se résume dans le sacrifice du Christ lui-même et tous les cadres juridiques que Grégoire manipule parfaitement deviennent ainsi dérisoires. A partir de là Grégoire est capable de penser une stratégie missionnaire qui ne soit pas une simple répétition de formules déjà usées mais une vraie création dans une perspective eschatologique. Bède dépend bien sûr fortement de Grégoire mais son univers est beaucoup plus paisible; il est totalement adonné à la vie monastique et à la vie intellectuelle. Il est en relation avec un roi, Ceolwulf, très pieux, il finira sa vie au monastère de Lindisfarne, mais qui n'est pas un conquérant et ne règne que sur un petit royaume. Bède a cependant perçu une dimension mystique de cette violence religieuse, il a senti qu'un combat intérieur dans la vie spirituelle est une violence contre une nature humaine pécheresse.

Enfin Alcuin héritier de Bède, de Grégoire mais aussi de la patristique en général, est placé dans le contexte nouveau du roi chrétien puissant et sacré. Jusqu'où la violence de ce roi est-elle toujours légitime? D'un côté Alcuin reprend la doctrine de Grégoire et de Bède contre la violence et pour des méthodes douces d'évangélisation, de l'autre il développe une exégèse de l'épée qui annonce d'autres théories, la collaboration des deux pouvoirs et le thème du bras séculier. Apparemment c'est Boniface VIII, à la fin du XIIIème siècle, qui le premier introduit l'idée que les deux glaives représentent les deux pouvoirs, temporel et spirituel (56). Quant à l'exégèse grégorienne de *compelle intrare* résumé par Bède, elle se retrouve finalement encore simplifiée dans la *Glossa ordinaria* au XIème siècle (57).

Notes:

1. Cf. O. BERTOLINI, *Roma di fronte ai Longobardi e a Bisanzio*, Bologne, 1941, p. 231 s.; R. GILLET, art. "Grégoire I le Grand", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (abrégé: D.H.G.E.); J. RICHARDS, *Consul of God. Life and Times of Gregory the Great*, Londres, 1980; J. FONTAINE éd. du *Colloque Grégoire le Grand*, C.N.R.S., Paris, 1986.

2. cf A. BRIDE, art. "Violence", *Dictionnaire de Théologie Catholique* (abrégé: D.T.C. 15-2, 1950; P. BAUDRY, D. VASSE, F.X. DUMORTIER, J. TRUBLET, D. HOLLENBACH, art. "Violence", *Dictionnaire de Spiritualité* (abrégé: D. Sp.) 16, 1992, on peut remarquer que l'article du D.T.C. ne s'intéresse que d'une manière étroitement juridique à la question de la violence tandis que les articles du D.Sp. couvrent d'une façon très complète tous les aspects contemporains de la réflexion sur la violence et particulièrement la question de la violence dans la Bible; René GIRARD, *La violence et le sacré*, 1972.

3. ep. 13, 37. Les références aux Lettres correspondent à l'édition de D. NORBERG dans la collection *Corpus Christianorum*. (abrégé: C.C.).

4. ep. 1, 53, trad. P. Minard, *Sources Chrétiennes* (S.C.) 370. G. ARNALDI, "Gregorio Magno e la giustizia", dans *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V - VIII)*, *Settimane di Spoleto* 42, Spolète, 1995, p. 57-103, sur l'affaire de Gaudiosus, p. 68.

5. ep. 9, 175.

6. ep. 9, 210, juillet 599.

7. ep. 4, 41.

8. cf C. SOTINEL, *Rhétorique de la faute et pastorale de la réconciliation dans la lettre apologétique à Jean de Ravenne*, Ecole Française de Rome 1994, en particulier p. 51 et 89: "il m'arracherait aux mains de ceux qui me tiennent par la violence".

9. ep. 10, 15; cf la note de L. HARTMANN dans M.G.H., epist. t. II, p. 250, sans doute des sectateurs d'un précédent évêque Frontinianus à Salone partisan des Trois Chapitres.

10. ep. 1, 45, S.C. 370, p. 227 s. et B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris, 1960, p. 96, 99, 105.

11. ep. 3, 52, cf C. DAGENS, *S. Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977, p. 335 (*qui verberibus timeri volunt...*).

12. Sur l'arrière-plan augustinien des positions de Grégoire cf P. BROWN, "St Augustine's attitude to religious coercion", *Journal of Roman Studies*, 54, 1964, p. 107-116.

13. ep. 3, 5.

14. ep. 4, 24.

15. ep. 9, 205, cf aussi ep. 8, 4 adressée à Brunehaut. Cf. F. MARTROYE, "Lois contre le paganisme", *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 9, 1930, p. 676; A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, 1964, vol. I, p. 519 s.; B. JUDIC, "Confessio chez Gregoire le Grand, entre l'intériorité et l'extériorité: l'aveu de l'âme et l'aveu du corps", dans *L'Aveu. Antiquité et Moyen Age*. Coll. Ecole Franç. de Rome, Rome, 1986, p. 169-190 en part. p. 178; G. ARNALDI, "Gregorio Magno e la giustizia", p. 100; dans le volume collectif *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peines de mort dans le monde antique*. Coll. Ec. Fr. de Rome 79, Rome, 1984, voir en part. J.P. CALLU, "Le jardin des supplices au bas-empire", p. 313-357; D. GRODZYNSKI, "Tortures mortelles et catégories sociales", p. 361-403: le Code

Théodosien prévoit la peine du sacrilège dans le domaine religieux contre les hérétiques, les païens, les juifs, les apostats; des peines sont prévues contre les haruspices, p. 393 du Code Théodosien au Code Justinien, les mêmes peines sont maintenues en matière religieuse; E. PATLAGEAN, "Byzance et le blason pénal du corps", p. 405-427: les mutilations sont pratiquées dans le droit pénal byzantin à partir du VIème siècle.

16. *Moralia in Job* (dans C.C. 143, 143A, 143B, abrégé: *Mor.*) 26, 40, 72-73.

17. *Mor.* 26, 43, 78; 26, 44, 79; 26, 47, 86.

18. cf GRÉGOIRE LE GRAND, *La règle pastorale*, S.C. 381, p. 215 s. et S.C. 382, p. 339 et 409 s.

19. *Mor.* 26, 32-33, 59-60.

20. cf A. de VOGÜÉ, *Commentaire de la Règle de S. Benoît*, S.C. 185, 1971, p. 824-828. *Verba et verbera* chez Grégoire: *Mor.* 1, 3, 8; 4, 10; 5, 11; 10, 20 etc...; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris 1968, p. 287 sur les châtiments corporels dans les règles monastiques.

21. cf R. GILLET, art. "Grégoire le Grand", *D. Sp.* 6, col. 889.

22. cf C. DAGENS, op. cit., p. 100, et C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in imperfection*. Univ. of California Press 1988, p. 52 et 238, qui insiste aussi p. 209 sur l'action coupante, tranchante ou piquante du prédicateur, au besoin jusqu'aux coups de fouet (*flagellum*).

23. *Mor.* 13, 5, 5 et C. DAGENS, p. 100.

24. cf *Mor.* 6, 13, 15; 21, 22, 36; 18, 22, 35 et C. DAGENS, p. 186, 356, 377 et 385.

25. *Hom. Ez.* II, 6, 22-24. S.C. 360.

26. *Hom. Ez.* I, 9, 9, S.C. 327, p. 343.

27. *Hom. Ev.* 2, 36, 9, P.L. 76, cf C. DAGENS, *Cult. et exp.*, p. 399.

28. *Mor.* 35, 6, 7.

29. *Mor.* 9, 65, 97.

30. *Mor.* 25, 9, 22.

31. *Mor.* 17, 2, 3.

32. *Mor.* 25, 16, 36 et s.

33. *Hom. Ev.* 2, 39, 2 et 6.

34. *Hom. Ez.* I, 2, 19, S.C. 327, p. 113.

35. Cf. ep. 11, 56 et C. DAGENS, p. 335.

36. Cf. R. MARKUS, "Gregory the Great and a papal missionary strategy", *Studies in Church History* 6, 1970, p. 29-38; G. JENAL, "Gregor der Grosse und die Angelsachsenmission", *Settimane di Spoleto* 32, 1986, p. 793-849; H. CHADWICK, "Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons", *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, Rome, 1991, p. 199-212.

37. ep. 12, 16.

38. Cf. *Mor.* 27, 11, 21.

39. Cf. F.J.E. RABY, "Bède le Vénérable", D.H.G.E.; P. HUNTER BLAIR, *The World of Bede*. Cambridge 1970; B. WARD, *The Venerable Bede*, Londres, 1990.

40. Cf. C. JENKINS, "Bede as Exegete and Theologian", dans A.H. THOMPSON, *Bede, His Life, Times and Writings: Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of His Death*. Oxford 1935 (rééd. 1969), p.152-200; P. MEYVAERT, "Bede the Scholar" dans G. BONNER ed., *Famulus Christi: Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*. London 1976, p. 40-69 (repris dans P. MEYVAERT, *Benedict, Gregory, Bede and Others*. London 1977); A.G. HOLDER, "Bede and the Tradition of Patristic Exegesis" dans *Anglican Theological Review* 72, 1990, p. 399 - 411.

41. *In Lucae evangelium expositio*, C.C. 120, p. 281. *Homeliarum evangelii libri II*, C.C. 122, p. 184-188. *In Marci evangelium expositio*, C.C. 120, p. 578-579.

42. *In Lucae evang.* 12, 51, p. 261-262.

43. *In Lucae evang.* 22, 38 et 49-50, p. 384-388.

44. *In Lucae evang.* 9, 54-55, p. 211-212.

45. In *Lucae evang.* 16, 16, p. 300-301.

46. cf L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, 1968, p. 66s.; A. KLEINCLAUSZ, *Alcuin*, 1948, p. 109-140 en part. p. 125-129; L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne*, 1959; P. HUNTER BLAIR, "From Bede to Alcuin" dans G. BONNER ed. *Famulus Christi*, op. cit., p. 239 - 260.

47. Les lettres d'Alcuin sont éditées par E. DÜMMLER, M.G.H. Epist. IV, 1895, ici ep. 112, p. 162-163.

48. M.G.H. ep. 111, p. 159-162.

49. M.G.H. ep. 107, p. 153-154.

50. M.G.H. ep. 110, p. 157-159.

51. BEDE, *Hist. Ecclés.* 3, 5.

52. Cf. A. ANGENENDT, "Taufe und Politik im frühen Mittelalter" dans *Frühmittelalterliche Studien* 7, 1973, p. 143- 168. P. CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 - c. 1150*. Cambridge U. P. 1993, p. 185 sur Alcuin et la méthode progressive de conversion; p. 197-200 sur Bède et la conversion, Bède semble inconscient de la proximité de l'environnement païen.

53. M.G.H. ep. 136, p. 205-210.

54. Cf J. CHÉLINI, *L'aube du moyen âge*, 1991, p. 40-41 Alcuin écrit à Offa roi de Mercie: *Vos... tuba praedicationis, gladius contra hostes, scutum contra inimicos*. p. 75 la question posée à Alcuin sur Luc 22, 38 illustrerait la culture religieuse de l'aristocratie laïque. Voir aussi R. GRÉGOIRE, "Le interpretazioni altomedievali dei testi veterotestamentari sulla giustizia", dans *La Giustizia nell'alto medioevo*, Spolète, 1995, p. 430-431 sur Alcuin.

55. Cf J. FLORI, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*. Genève 1983, p. 9-10 on relèvera la mise au point sur le rapport entre le christianisme et la guerre depuis le pacifisme des trois premiers siècles à la notion de guerre juste et enfin de guerre sacrée; p. 45-46 La lettre n° 10 d'Alcuin à l'archevêque Edilhard en 793 avance l'idée que les laïcs doivent défendre les évêques à l'aide du glaive de mort, la lettre n° 93 au pape Léon III reprend le même thème, p. 74 Alcuin considère que le rôle du roi est de protéger l'Eglise. Tous ces textes d'Alcuin vont bien dans le même sens mais la lettre 136 n'est pas mentionnée.

56. Cf. W. LEVISON, "Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten" dans *Deutsches Archiv* 9, 1951, p. 14-42; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, p. 290 sur le thème des deux glaives (avec la bibliographie correspondante); J. QUILLET, *Les clés du pouvoir au moyen âge*, Paris, 1972, p. 134- 135.

57. Cf. P.L. 114, col. 309B et G. LOBRICHON, "Une nouveauté: les gloses de la Bible" dans P. RICÉ, G. LOBRICHON, *Le Moyen Age et la Bible*, coll. *Bible de Tous les Temps* 4, Paris 1984, p. 95-114. Voir aussi maintenant: *Violence and Society in the Early Medieval West*, ed. by Guy Halsall, Londres 1998, en part. G. Halsall, "Violence and society in the early medieval West", Paul Fouracre, "Attitudes towards violence in 7th- and 8th-century Francia", Janet Nelson, "Violence in the Carolingian world and the ritualization of 9th-century warfare".