

Le saint et le « barbare » Quelques considérations conclusives

Alain DIERKENS

Après avoir organisé un colloque sur les saints et leurs reliques, un autre sur les saints aquitains hors d'Aquitaine, un troisième sur le culte des saints dans ses rapports avec l'idéologie et le pouvoir politique¹, Edina Bozoky a souhaité rassembler des éléments de réflexion sur le saint face aux païens et aux « barbares » qu'il convenait non de comprendre et de tolérer, mais de tenter de convaincre et de convertir².

Le concept de « barbare » dans les sources hagiographiques est assez simple à définir. Il ne renvoie plus seulement à l'usage d'une langue, volontiers définie comme une suite de sons inarticulés, extérieure à celle de la culture classique (grecque puis latine), ou à la situation géographique hors des frontières du monde civilisé, mais il intègre une dimension religieuse déterminante. La culture classique est devenue chrétienne. Le « barbare » est, d'une façon ou d'une autre, un païen aux mœurs et aux pratiques religieuses et culturelles différentes de celles d'un chrétien, ou, plus précisément et dans la plupart des cas, d'un non-catholique, même si l'hérétique est rarement un « barbare ». Si le Frison, le Saxon, le Viking, le Slave ou le Sarrasin peut être qualifié de barbare tant qu'il n'est pas baptisé, le terme

1. *Les reliques : objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997, Edina BOZOKY, Anne-Marie HELVÉTIUS (éd.), Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1) ; *Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge*, Edina BOZOKY (éd.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 (coll. « Histoire ») ; *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*. Actes du colloque international du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 septembre 2008, Edina BOZOKY (éd.), Turnhout, Brepols, 2012 (Hagiologia 8). Voir aussi *ead.*, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006 (Bibliothèque historique et littéraire).
2. Ces quelques pages sans prétention reprennent, d'une part, quelques idées générales qui ont été présentées en « Introduction » à la Journée d'études *Saints et Barbares. Formation et variantes d'un thème hagiographique* (Poitiers, 22 novembre 2013) et, d'autre part, quelques réflexions nées de la lecture des contributions rassemblées dans le présent volume. Dans un souci de concision, je limite la bibliographie au strict minimum et je renvoie implicitement aux textes publiés dans le présent volume. Je remercie très chaleureusement Edina Bozoky qui, une fois encore, m'a fait la confiance et l'amitié de m'inviter à participer à un de ses colloques hagiographiques.

ne s'applique pas aux Juifs, qui constituent une catégorie idéologique et théologique à part. *A priori* (mais il y a d'intéressantes exceptions), le barbare apparaît comme une figure repoussoir, et sa confrontation avec un saint, *a fortiori* avec un saint missionnaire, conduit souvent au conflit et même au martyre.

Dans la plupart des cas, en effet, les contacts sont difficiles et la communication, quasiment impossible. Aux éventuels problèmes linguistiques s'ajoute presque toujours le constat que le « barbare » s'adonne à des pratiques incompatibles – ou jugées incompatibles – avec le christianisme : sacrifices aux dieux païens ou aux démons, culte des idoles, pratiques dévotionnelles envers des éléments naturels (pierres, sources, arbres, etc.), croyances « superstitieuses », notamment. Plus le barbare est barbare, plus l'action civilisatrice du saint apparaît comme remarquable. Parfois la confrontation entre le saint et le païen s'achève effectivement par un miracle, suscitant une conversion inespérée. Mais le plus souvent, l'issue est tragique... ou glorieuse (suivant le point de vue que l'on adopte).

L'assassinat du saint peut correspondre, bien sûr, à une réalité historique : que l'on pense à la mort de saint Boniface, cherchant et trouvant le martyre en pays frison, à Dokkum en 754, ou à celle de saint Adalbert de Prague dans les forêts au-delà de l'Elbe en 997... Mais la mise en scène du martyre répond fréquemment à une nécessité littéraire et à un thème de prédication, particulièrement prisé dans les développements tardifs des « légendes hagiographiques ». En effet, après l'adoption du catholicisme comme religion officielle de l'Empire romain dès la fin du iv^e siècle, la question se pose de savoir comment trouver le martyre, conduisant à l'accès assuré au Paradis, si ce n'est en se heurtant à des populations périphériques restées païennes, en étant confrontés à des envahisseurs, fondamentalement méchants et viscéralement hostiles au christianisme (Huns, Vikings, Hongrois, Musulmans...) ou en allant, comme missionnaire, à la rencontre de populations non encore converties. Hier comme aujourd'hui, le discours religieux dissimule souvent un discours politique et idéologique plus profond : l'opposition est présentée comme religieuse, voire civilisationnelle, alors que le vrai problème est de nature politique et idéologique³.

Reprenons donc brièvement ces différentes possibilités.

Aller chez les barbares (pour les convaincre et les convertir)

Une des possibilités obviées de contact avec les barbares est de franchir la frontière vers le monde non civilisé, par exemple dans le sillage de guerres de conquêtes ou de plus modestes expéditions militaires. Quand le royaume mérovingien et, plus encore, le royaume (puis l'Empire) carolingien et

3. Faut-il rappeler que la toute grande majorité des saint(e)s honoré(e)s comme martyr(e)s sont des victimes, réelles ou supposées, des persécutions romaines antérieures au début du iv^e siècle ?

ottonien étendent leur territoire vers le nord et vers l'est (Frise, Hesse, Thuringe, Saxe, Europe centrale puis pays scandinaves), ils imposent un régime politique qui, pour le dire en termes anachroniques, ne dissocie pas l'Église et l'État et qui accorde une importance équivalente à la fidélité au souverain et à l'adhésion à la religion officielle dont celui-ci est le garant. La résistance à l'invasion politique prend alors inévitablement aussi une coloration religieuse : affirmer la religion traditionnelle et refuser le christianisme sont deux formes d'opposition au pouvoir franc. Selon la même logique, mais du point de vue du pouvoir central, imposer l'obéissance au roi et à ses représentants ne se conçoit pas sans la collation préalable du baptême (éventuellement par la force) et sans l'acceptation des pouvoirs de l'évêque. Au moment de recevoir le baptême des mains du missionnaire Wulfran, le roi frison Radbod préfère y renoncer pour rester avec les siens, éventuellement en Enfer, plutôt que de devoir quitter son mode de vie traditionnel et ses points de référence ancestraux⁴. Dans un de ses capitulaires « saxons », Charlemagne condamne à la peine de mort celui qui procéderait à l'incinération d'un de ses proches et se livrerait donc à une pratique singulière, devenue inhabituelle dans le monde franc : condamnation drastique de nature à la fois religieuse, sociale et politique d'une coutume saxonne jugée pernicieuse⁵. Les *Vies* de saints évoquent bien d'autres pratiques « barbares » condamnées par d'intrépides missionnaires, depuis les sacrifices humains ou le culte d'un arbre sacré (que l'on pense à l'Irmisul saxon que Charlemagne a fait couper) jusqu'à des repas qualifiés de « sacrilèges » ou des libations indignes...

La recherche du contact avec les païens peut prendre une forme plus individuelle : un missionnaire, seul ou accompagné de quelques disciples, se hasarde en pays inconnu (ou mal connu) pour y prêcher la bonne parole, y fonder un oratoire ou établir un monastère, avec des résultats inégaux. D'une certaine façon, la *peregrinatio pro Deo* des Irlandais ou des Anglo-Saxons pourrait être placée dans ce contexte ; qu'il s'agisse d'une *navigatio* sous la seule conduite des éléments naturels (c'est-à-dire de Dieu) ou d'un voyage bien balisé (comme celui de Colomban dans la Gaule des années 600), cet exil sans volonté de retour est d'ailleurs considéré comme une forme de mortification proche du martyr (« martyr blanc »). De telles expéditions peuvent conduire à la découverte de mondes inconnus peuplés d'êtres curieux dont on se demande s'il s'agit d'êtres humains (qu'il faut donc convertir et/ou baptiser) ou d'animaux. Le cas des cynocéphales du Grand Nord a été bien étudié (Claude Lecouteux, Ian Wood, Geneviève

4. C'est un exemple frappant qu'aime évoquer Stéphane Lebecq ; voir divers articles regroupés (dans une version revue) dans Stéphane LEBECQ, *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge*, t. I : *Peuples, cultures, territoires*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2011, p. 53-102.

5. Voir, en particulier, Bonnie EFFROS, « *De partibus Saxoniae* and the Regulation of Mortuary Custom. A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity? », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75 (1997), p. 267-286.

Bührer-Thierry): un accord se fait à l'époque carolingienne pour penser que ces hommes à tête de chien (ou de loup), qui hurlent plutôt que de parler, mais qui vivent en société et s'habillent, connaissent la pudeur – qualité typiquement humaine – et méritent donc d'être baptisés. Y a-t-il plus barbares qu'eux? Ces contacts avec des mondes inconnus génèrent un nombre considérable de fantasmes, dont certains peuvent avoir la vie dure. Que l'on pense à toutes les légendes sur les peuples cannibales qui peuplèrent les confins des mondes habités⁶!

Les barbares arrivent...

Une autre modalité de contact entre saints et barbares est liée aux «invasions» et à l'arrivée, sur le territoire du royaume mérovingien ou carolingien, de populations non-chrétiennes, parlant une autre langue et ayant d'autres coutumes. Ces barbares toujours décrits comme violents, manifestement envoyés par Dieu pour punir une société laxiste et immorale, ne font pas de quartiers; ils se présentent comme une variante actualisée des plaies qui ont frappé l'Égypte. Instruments et manifestations de la volonté divine, ils remplissent une double fonction: didactique et pénitentielle. Si l'on en croit les récits hagiographiques, leur arrivée entraîne, le plus souvent, des massacres, des fuites éperdues, des pillages, des destructions, générant ainsi un sentiment de terreur dont les textes se font complaisamment les échos. Sans nier la réalité de confrontations violentes et tragiques, les historiens n'ont eu aucune difficulté à montrer que la rhétorique de lamentation et les descriptions menaçantes de ces barbares hostiles procédaient fréquemment non d'une relation fidèle des faits, mais d'un cliché engendré par la peur. On remarquera d'ailleurs que rares sont les religieux tués par les Vikings ou les Hongrois, même en contexte très sensible (un prêtre tué pendant qu'il célébrait l'office, par exemple), qui ont ultérieurement bénéficié d'un culte comme saints ou d'une commémoration au titre de martyrs. Quant aux «méchants», la tradition mêle volontiers, sans souci de la réalité historique, Vandales, Huns, Hongrois, Normands à telle enseigne qu'il arrive que les historiens se disputent pour savoir si telle incursion dont ils acceptent la véracité a eu lieu au IV^e, au V^e, au IX^e ou au X^e siècle...

Pour sa part, le saint protecteur d'un lieu ou d'une communauté ne ménage pas ses efforts pour aider ses zéloteurs: il protège et guide la fuite d'une communauté qui quitte son abbaye en emportant la châsse qui

6. Voir, en particulier, Vincent VANDENBERG, «*Fames facta est ut homo hominem concederet*: l'Occident médiéval face au cannibalisme de survie (V^e-XI^e siècle)», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 86 (2008), p. 217-272; et, surtout, l'ouvrage tiré de sa thèse de doctorat: *id.*, *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, 2014 (Tables des hommes).

contient et préserve ses reliques ; il éloigne les ennemis trop hostiles, par exemple en suscitant un miracle météorologique impressionnant⁷.

De bons barbares ?

Les « barbares » sont-ils uniformément hostiles à toute valeur chrétienne et/ou civilisée ? Non, bien sûr, comme le montrent les recherches en cours d'Alban Gautier⁸. Le cas de la Bretagne anglo-saxonne est probant. Et il existe des Vikings qui respectent leur parole et qui, ayant accepté une rançon ou des otages, se sont retirés sans faire aucun dégât.

Il y a aussi ces personnages originaires de terres lointaines, mais qui, éduqués dans le royaume mérovingien ou carolingien (notamment parce qu'ils y avaient été envoyés comme otages ou que, captifs, ils avaient été rachetés par un généreux chrétien), y ont été convertis. Forts de leur nouvelle Foi, ils peuvent retourner dans leur pays d'origine pour jouer un rôle de missionnaire d'autant plus efficace qu'ils en connaissent la langue et les habitudes.

Il faut enfin évoquer ces saints venus d'ailleurs (des « barbares » convertis) et dont la mission ne s'exerce pas dans des régions païennes (ou redevenues païennes). Leur action s'inscrit surtout dans la volonté de préciser et de renforcer les comportements de populations christianisées depuis longtemps. Dans les sources hagiographiques ou les sermons, un tel saint est volontiers ressenti et/ou présenté comme meilleur que les chrétiens locaux. C'est ce parti-pris, accepté au premier degré, qui explique les surprenantes professions de foi de tant d'historiens défendant l'idée que l'Occident chrétien a été sauvé, au VII^e siècle, par la spiritualité insulaire et, particulièrement, irlandaise. Sur ce point, le dossier de saint Colomban († 615) est exemplaire. Cette irophilie, voire cette iromanie⁹, génère quantité de « saints surnuméraires de l'émigration celtique » (pour reprendre l'expression forte de Louis Gougaud)¹⁰ ; elle n'empêche pas de développer, au même moment, des récits décrivant l'Irlande comme peuplée de souverains païens, cruels et lubriques, dont les filles, désireuses de préserver leur virginité et de

7. Comment, avec Klaus Krönert, Charles Mériaux et François de Vriendt, ne pas penser au miracle, réalisé par saint Ursmer en 954 à Lobbes sur la Sambre, pour éloigner les Hongrois qui assiégeaient l'abbaye ? Comme je le montrerai prochainement, le miracle date bien de 954 et non de 955, comme je l'ai imprudemment écrit.

8. Ces recherches très originales qui nuancent le *consensus* général selon lequel tous les barbares seraient de cruels bourreaux trouvent *mutatis mutandis* un parallèle dans la démarche de Martin Aurell à propos des Croisades : Martin AURELL, *Des Chrétiens contre les croisades, XII^e-XIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2013.

9. Johannes DUFT, « Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert aus St. Gallen und Alemannien », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 50 (1956), p. 241-262.

10. Louis GOUGAUD, « Les surnuméraires de l'émigration scottique (VI^e-VIII^e siècles) », *Revue bénédictine*, 43 (1931), p. 296-302.

vivre sans contrainte leurs convictions chrétiennes, n'ont d'autres recours que de trouver refuge sur le Continent¹¹.

11. Un bel exemple parmi des dizaines d'autres : sainte Dymphne, poursuivie par les ardeurs de son royal père et fuyant l'Irlande pour vivre en ermite à Geel en Campine, dans le nord de l'actuelle Belgique, avant d'être rattrapée et assassinée. Cf. Willy STEURS, « Une seigneurie en Campine : Geel au XIII^e siècle », dans *La Belgique rurale, du Moyen Âge à nos jours. Mélanges offerts à Jean-Jacques Hoebanx*. Bruxelles, Éditions de l'Université, 1985, p. 101-119 ; Anneke MULDER-BAKKER, « Woudvrouwen : Ierse prinsessen als kluizenaressen in de Nederlanden », *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 20 (1994), p. 1-23 ; Alain DUBREUCQ, « Le mariage dans la Vie de sainte Dymphne (sic) », dans *Mariage et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise ?*, Michel ROUCHE (éd.), Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 53-68 ; Bernard FORTHOMME, *Sainte Dymphna et l'inceste. L'inceste royal au placement familial des insensés*. Paris, L'Harmattan, 2004 ; Anneke MULDER-BAKKER, « Gendering Medieval Martyrdom. Thirteenth-Century Lives of Holy Women in the Low Countries », dans *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Johan LEEMANS (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 2005, p. 221-239 ; Alain DIERKENS, Laure-Anne FINOULST, Stéphanie LAMBOT, « Middelleeuwse verering van de heilige Dimpna in Geel », *Geschiedenis der Geneeskunde*, 14 (2010), p. 115-126.