

Actes du 7^e colloques de l'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR) de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), 9-10 mars, 2017



Ex cathedra : autorité et religieux

Sous la direction de

Philippe Le Page et Olivier Gauvreau

Montréal

© 2022

Université du Québec à Montréal
Département de sciences des religions

Image en couverture :

La pêche miraculeuse (tapisserie). Pieter van Aelst (1519) Musei Vaticani (museivaticani.va)

Actes des colloques de l'AÉCSSR

Les Actes des colloques de l'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR) sont produits par les étudiants, étudiantes des cycles supérieures du département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM)

© 2019

Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal, UQAM
Montréal (QC)

ISSN 978-2-924759-13-4

Tous les droits sont réservés. Aucune partie de cet ouvrage ne peut être utilisée ou reproduite de quelque manière que ce soit sans l'autorisation écrite expresse des éditeurs, sauf dans le cas de brèves citations incorporées dans des articles et revues critiques.

Dépôt légal

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2019

Bibliothèque et Archives Canada, 2019

ISSN 978-2-924759-13-4

PDF (en ligne) <https://religions.uqam.ca>

Éditeur

Département de Sciences des religions

UQÀM, Université du Québec à Montréal

C.P. 8888, succursale Centre-Ville

Montréal, Québec H3C 3P8

sciencesdesreligions@uqam.ca

Actes des colloques de l'Association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR)

Comité éditorial des Actes du colloque 2017

Direction

Philippe Le Page	Doctorants
Olivier Gauvreau	

Comité d'évaluation et de lecture

Philippe Le Page	Doctorants
Olivier Gauvreau	
Catherine Foisy	Professeur.e.s du Départements de sciences des religions (UQAM)
Jean-Jacques Lavoie	
Paul Leslie	
Pierre Lucier	

Comité de production

Philippe Le Page	Relecture et révision des textes
Olivier Gauvreau	
Philippe Le Page	Mise en page
Roxanne D. Marcotte	

Remerciements

Nous tenons à remercier le soutien offert par le :

- L'association étudiante des cycles supérieurs en sciences des religions (AÉCSSR).
- Le département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, notamment Marie-Andrée Roy, directrice, ainsi que tous les professeur.e.s ayant participé à l'évaluation des textes.

Table des matières

Présentation

<i>Ex Cathedra</i>	1
Philippe LE PAGE	

Chapitres

Le fondement de l'autorité dans la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	5
Antoine PARIS	

Sorciers, ascètes et évêques au V^e siècle : autorités spirituelles contestées <i>ex cathedra et extra</i>	19
Fabian ZUK	

Guillaume d'Ockham et l'autorité pontificale dans la querelle sur la pauvreté de l'Église	33
François-Julien CÔTÉ-REMY	

L'autorité de l'expérience émotionnelle : le cas du pentecôtisme	45
Philippe LE PAGE	

Ex Cathedra

*Philippe Le Page*¹

Ex cathedra est une locution latine signifiant, à son sens premier, « du haut de la chaire ». Cette expression fait référence à la position du prêtre, dans l'Église catholique, lors du sermon : du haut de la chaire, dans cette position qui est sienne de par son rôle d'intermédiaire entre Dieu et les paroissiens, la parole du prêtre est source d'autorité. Elle apporte la parole de Dieu. Ainsi, cette locution vint, hors du milieu théologique, à être synonyme de parler avec autorité, en vertu de son titre et de sa position. Ce recueil s'intéresse à la question de l'autorité, plus en particulier à la question de l'autorité en lien avec le religieux. Il va sans dire qu'il y a toujours eu une tension liée à l'autorité dans l'histoire des religions. En prenant uniquement le christianisme comme exemple, plusieurs instances de son histoire nous démontrent les nombreux conflits liés à la question de l'autorité religieuse, spirituelle et interprétative : arianisme, le grand schisme d'occident, le schisme de 1054, la Réforme et Contre-Réforme, etc.

La question d'autorité en religion est, au-delà d'une question de pouvoir, une question de légitimité. Qui a raison en matière de religion ? Où se trouve ou chez qui se trouve l'autorité religieuse ? L'autorité vient-elle de l'institution religieuse telle que Cyprien de Chypre (200-258) l'a exprimé avec sa fameuse phrase : « hors de l'Église, point de Salut » (*Extra Ecclesiam nulla salus*) ? Mais l'autorité de l'institution ne prend tel pas sa source dans une autorité charismatique et instituante, avant d'être instituée ? N'y-a-t-il pas, tel que Bourdieu (1971) le décrit, une tension et une violence à l'intérieur du champ religieux entre la figure du prêtre (l'institution) et celle du prophète (le révolutionnaire religieux) ? L'autorité provient-elle d'un livre sacré ? Mais quelle lecture du livre à préséance sur les autres ? Comment s'articulent les dictats des institutions religieuses avec l'autorité de l'expérience personnelle du religieux ? Au-delà des questionnements sur l'origine et la nature de l'autorité dans le domaine religieux, il est important de se questionner sur l'autorité du chercheur dans le domaine de l'étude du religieux. Quelle est l'autorité du chercheur et de l'anthropologue sur le religieux étudié et observé ? L'autorité se trouve-t-elle là où le

¹ Philippe Le Page est doctorant au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Contact: le_page.philippe@courrier.uqam.ca

chercheur pense ? Quelle est la part d'autorité des grands noms dans le domaine de l'étude du religieux (Weber, Durkheim, Éliade, etc.) à laquelle les académiques ne cessent de faire référence pour appuyer leurs arguments ? Cela n'évoque-t-il pas le jeu de renvoi de citations bibliques en théologie ?

En lien avec ces nombreux questionnements, le comité organisateur du septième colloque annuel de l'association des étudiants aux cycles supérieurs en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (AECSSR-UQAM) a lancé un appel aux jeunes chercheurs à se questionner sur le lien entre l'autorité et le religieux et à réfléchir à leur position de chercheur. Le colloque fut nommé *Ex Cathedra* : autorité et religieux. Le colloque s'est tenu le 9 et 10 mars 2017 à l'UQAM et a accueilli 16 conférenciers provenant de 9 universités différentes. Les conférenciers ont proposé des conférences passionnantes sur le religieux et l'autorité avec des angles de recherche originaux et variés telles que des réflexions sur la réappropriation féministe du savoir religieux, une réinterprétation de l'autorité charismatique chez Weber et une réflexion sur l'autorité dans la médiumnité. Un appel à actes de colloque a été lancé suite à ce colloque de qualité. Le comité éditorial des actes de colloque a reçu quatre textes qui se retrouvent dans ces actes.

Les quatre textes suivants témoignent de la grande diversité de la réflexion entre religieux et autorité à l'intérieur de la même religion puisque les réflexions tenues dans ces quatre textes se situent toutes à l'intérieur du christianisme. La présentation des textes a été classée en ordre chronologique, du sujet le plus ancien au plus contemporain.

Le texte de Paris s'intéresse à la *Lettre apocryphe de Jacques* et, plus particulièrement, à l'autorité qui serait garante de l'écrit. Paris démontre dans son texte comment la structure même de la *Lettre apocryphe de Jacques* « est en effet organisée non comme une suite d'affirmations, mais comme un ensemble d'incertitudes maintenues qu'aucune autorité ne saurait arrêter. » La *lettre* « dit toujours à la fois une chose et son contraire et présente ainsi une succession de « tremblements », qui déjoue la possibilité même pour elle d'être une autorité. » Paris recherche donc ce qui fait l'autorité de la lettre ou, plus précisément, en quoi la Lettre apocryphe de Jacques est à la fois un rejet des autorités littéraire et un refus des autorités religieuses.

Zuk s'intéresse à la question de l'autorité spirituelle en Espagne du VI^e siècle. Zuk démontre que, bien que le Christianisme devint la principale religion d'Europe, l'autorité spirituelle à l'intérieur de celle-ci a été en négociation durant toute l'antiquité tardive. Son texte présente la période de conversion de l'Espagne et de la Gaule au christianisme lors du VI^e siècle et les tensions liées avec les vestiges des religions préchrétiennes. Zuk brosse ensuite un portrait des tensions entre deux factions chrétiennes de l'Antiquité tardive, les Aryens et les trinitaires. Il discute finalement la négociation de l'autorité spirituelle des évêques d'Espagne du VI^e siècle dont l'autorité reposait dans l'exemple d'une vie pieuse qu'ils devaient démontrer. Mais l'autorité des évêques, vivant en milieu urbain, était contestée par les

communautés monastiques et le problème des saints-hommes et sorciers, existant tous hors de l'influence des évêques urbains.

Côté-Remy nous présente un célèbre débat du XIV entre la papauté de Jean XXII et Guillaume d'Ockham de l'ordre des franciscains à propos de la pauvreté de l'Église. Au sujet de l'origine de la propriété, de la pauvreté du Christ ainsi que la distinction entre la propriété et l'usage, les deux camps s'accusaient mutuellement de contredire ouvertement la parole du Christ. Selon Côté-Remy, ce débat mena à l'effritement de l'autorité pontificale en ce qui concerne la lecture et l'interprétation des Saintes Écritures. Côté-Remy divise son texte en deux parties. La première présente les condamnations pontificales envers l'ordre des Franciscains. Dans la seconde partie, Côté-Remy présente les réfutations des condamnations pontificales par le philosophe franciscain Guillaume d'Ockham.

Le Page s'intéresse à une manifestation plus contemporaine du christianisme : le pentecôtisme. Selon Le Page, dans le pentecôtisme, la seule garantie de l'authenticité de la croyance religieuse repose dans l'expérience émotionnelle de celle-ci. L'autorité spirituelle ne repose donc pas dans la Bible ou dans les propos des pasteurs, mais dans l'émotion vécue par les croyants. Selon Le Page, c'est cette émotion vive et indéniable qui authentifie et valide les contenus de croyance du pentecôtisme. Le Page divise son propos en quatre sections. Tout d'abord, Le Page discute des différentes définitions de l'émotion religieuse selon Émile Durkheim, Max Weber et William James. La deuxième partie fait un bref portrait du pentecôtisme. La troisième partie démontre comment la primauté de l'autorité émotionnelle a formaté le mouvement pentecôtiste et en fait sa particularité. Finalement, Le Page présente quelques exemples de cette dynamique émotionnelle à partir d'observations tirés d'un terrain fait à l'Église Nouvelle Vie de Longueuil.

Ces quatre articles, limités au contexte du christianisme, ne présentent qu'une infime partie des réflexions pouvant être tenues sur la question de l'autorité dans le religieux. Au-delà des exemples présentés dans les articles de ce recueil, nous constatons de plus en plus la nécessité d'être attentif, dans le milieu académique, à la notion de l'autorité en matière de religion. Le chercheur doit porter son regard non plus principalement sur l'institution religieuse et les textes sacrés, lieu où siège traditionnellement l'autorité religieuse, pour porter son regard vers les fidèles et les croyants qui prennent leur propre autorité et agentivité en lien avec leurs croyances et pratiques religieuses. Par exemple, Lemieux (2002) témoigne d'un bricolage religieux, décrit comme un itinéraire de sens, qui se bricole à partir des expériences individuelles et des « matériaux disponibles » dans le marché religieux. D'autres chercheurs tels que McGuire (2008) et Orsi (1997) démontrent que la religion, pour l'individu, n'a pas un sens fixe tel que dicté par l'institution religieuse, mais que ce sens est changeant, volatile, protéiforme et parfois, même, contraire au dictat religieux tout en persistant à souscrire à ce même dictat. Bref, l'autorité semble s'éloigner des formes fixes et traditionnelles de l'institution vers une autorité individuelle, malléable et expérientielle.

Bibliographie

Bourdieu, Pierre (1971). « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, p. 295-334.

Lemieux, Raymond. (2002). « Bricolage et itinéraire de sens ». *Religiologiques*, 26 : 11-34.

McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York : Oxford University Press.

Orsi, Robert (1997). *Everyday Miracles : The Study of Lived Religion*. In *Lived Religion in America*. Sous la dir. de David D. Hall, p. 3-21. Princeton : Princeton University Press.

Le fondement de l'autorité dans la *Lettre apocryphe de Jacques*

Antoine Paris¹

Résumé : Cet article propose une analyse de l'autorité dans la *Lettre apocryphe de Jacques* comme ce qui encadre lecture et interprétation. La figure présentée comme l'auteur apparaît à la fois comme pouvant exercer un tel contrôle et comme incapable d'en être à l'origine : « Jacques » est en effet un pseudonyme, censé constituer une figure d'autorité garantissant la fiabilité du texte, mais il est mal identifié, apparaît comme un personnage non fiable et transforme les paroles reçues de Jésus au lieu d'en rendre compte exactement, ce qui sape cette stratégie. L'autorité du texte est affectée par la même ambiguïté. Il semble avoir la forme d'une structure annulaire qui devrait être propre à en préciser le sens ou le message, mais cette organisation n'est qu'apparente. Le dialogue qui en constitue le centre et les parties narratives et épistolaires qui les entourent apparaissent en effet comme partiellement confondus, notamment pour ce qui est de l'usage de la deuxième personne. Cette organisation particulière fragilise l'efficacité qui pourrait être celle de cette structure et ainsi l'autorité que le texte pourrait exercer. De manière générale, la *Lettre apocryphe* refuse toute autorité parce qu'elle est un texte à l'instabilité généralisée, où l'auteur est et n'est pas fiable, où le dialogue se distingue et se confond avec les parties narratives et épistolaires, où ce qui est désigné comme un « apocryphe » est et n'est pas l'écrit de Jacques. Si, comme le pense Donald Rouleau, la *Lettre* est un écrit polémique à l'égard de la Grande Église, cet aspect proprement littéraire doit être pris en compte : en tant que texte empêchant l'exercice de toute autorité, elle s'inscrit en opposition à d'autres écrits, qui revendiquent un tel statut.

Mots clés : Lettre apocryphe de Jacques, Autorité, Exégèse, Parabole

En 1987, Donald Rouleau proposait de lire la *Lettre apocryphe de Jacques*², un des textes coptes de la Bibliothèque de Nag Hammadi, comme « une sévère critique des

¹ Doctorant en grec (Université Paris-Sorbonne, Département de grec) et en études bibliques (Université de Montréal, Institut des Études Religieuses) Contact: antoine7.paris@wanadoo.fr

² Nous reprenons dans cet article le texte édité par ce chercheur en proposant nos propres traductions du copte. Pour les citations, nous indiquons à chaque fois le numéro de la page et

institutions mises en place par la Grande Église » (Rouleau, 1987 : 18), autrement dit par l'Église chrétienne majoritaire à l'époque, telle qu'elle apparaît par exemple dans les lettres d'Ignace d'Antioche (Rouleau, 1987 : 26)³. Cet aspect polémique du texte porte, selon le chercheur, sur deux points majeurs : « il oppose une fin de non recevoir aux structures hiérarchiques et aux mécanismes de médiation institutionnelle » (Rouleau, 1987 : 18) : « l'accès au Royaume ne saurait être le fait d'un acte d'autorité, ou d'obéissance » (Rouleau, 1987 : 25)⁴. Donald Rouleau propose de comprendre comme un aspect de cette critique le refus par cette œuvre, à propos de la prophétie, de « toute structure d'autorité qui reposerait sur le modèle : parler – écouter » (Rouleau, 1987 : 27 cf. dans la *Lettre*, 6, 21 – 7, 1)⁵.

Nous voulons prolonger ces analyses en suggérant que l'usage par la *Lettre apocryphe* d'une proclamation écrite et non pas orale s'inscrit dans cette même logique polémique. Nous proposons ainsi que la contestation des structures d'autorité ecclésiales dans cette œuvre revêt un aspect littéraire au sens le plus étymologique du terme. La double action écrire – lire pourrait être le décalque d'un modèle parler – écouter fondant une relation d'autorité. Mais, en jouant sur certaines potentialités du support écrit, le ou les auteurs de la *Lettre* évitent qu'il en soit ainsi.

Pour envisager cette autorité littéraire et son évitement, on peut partir de deux manières de la définir. La première est le lien établi par Hannah Arendt entre l'autorité et l'idée de hiérarchie : « l'ordre autoritaire (...) est toujours hiérarchique. » (Arendt, 1961/1972 : 123) Si on admet cette proposition, l'autorité est liée à une hiérarchie par rapport à l'écrit. La seconde définition appartient à l'étymologie fort complexe du terme. En latin, l'*auctor*, celui qui est détenteur de l'*auctoritas*, est, entre autres, le « garant » au sens juridique et politique (Gavoille, 2015, p. 23-25). L'autorité littéraire serait ainsi celui qui ou ce qui est « garant » du texte ; le « pouvoir qui encadre l'acte interprétatif » (Audet, 2010 : 133) ou la « capacité à imposer ses vues et donc à exercer un pouvoir (fût-il de simple croyance) sur les destinataires » (Jeandillou, 2015 : 238). Nous nous écartons toutefois de ces deux dernières caractérisations en raison du fait qu'elles se centrent sur le sens du texte, qui apparaît ici respectivement sous la forme de l'interprétation à laquelle doit aboutir « l'acte

celui de la ligne dans le Codex I de Nag Hammadi, où la *Lettre apocryphe* couvre les pages 1 à 16. Nous donnons également nos propres traductions pour les textes du Nouveau Testament en reprenant le texte de Barbara Aland *et al.* (1993).

³ Il est difficile de dater la *Lettre apocryphe de Jacques* plus précisément qu'entre la fin du I^{er} et le début du III^e siècle (Rouleau, 1987 : 19-22). Les lettres d'Ignace d'Antioche remontent quant à elles au début du II^e siècle. La notion de « Grande Église », son identification avec la future Église catholique et le début de l'Histoire de ses institutions posent des questions complexes, qu'il n'est pas lieu de débattre ici. Donald Rouleau reste lui-même assez prudent quant aux aspects chronologiques de ce problème. Cf. « [les] structures hiérarchiques et [les] mécanismes de médiation institutionnelle que l'on est en train d'instaurer, s'ils ne l'avaient déjà été » (Rouleau, 1987 : 18). (Nous soulignons.)

⁴ Donald Rouleau cite par exemple les paroles de Jésus « Malheur à vous, qui avez besoin d'un défenseur. Malheur à vous, qui avez besoin de la grâce ! » (11, 10-14) (Rouleau, 1987 : 27).

⁵ Cf. aussi Rouleau, 1987 : 111-112.

interprétatif » et des « vues » imposées par qui détient l'autorité. Cet *a priori* sous-entend qu'un écrit est forcément « le générateur d'une signification » (Fish, 1972 : 42), ce qui n'est pas forcément le cas de tous les textes : nous y reviendrons. Pour éviter ce présupposé, nous définirions l'autorité littéraire comme la personne ou l'entité qui apparaît comme la plus légitime pour justifier un discours sur le texte. C'est en ce sens qu'elle apparaît à la fois comme supérieure d'un point de vue hiérarchique et comme le « garant » de l'œuvre.

L'étymologie semble donner à l'auteur une telle légitimité : même si le terme latin *auctor* a de multiples autres sens que la personne à l'origine d'un écrit (Gavoille, 2015 : 21-31), le mot français « auteur » est lié par son intermédiaire à la notion d'autorité comme « garantie » (*auctoritas*). Cependant, l'autorité littéraire pourrait aussi appartenir au texte lui-même. Jean-François Jeandillou montre ainsi comment, dans *Lénine dada* de Dominique Noguez (1989), l'autorité du texte provient de certaines procédures de légitimation, telles que les « précautions oratoires » (Jeandillou, 2015 : 243) ou l'insistance sur la nature assertive du discours (Jeandillou, 2015 : 245). Ce sont ces caractéristiques propres au texte qui sont censées y faire adhérer les lecteurs ; dans nos termes : qui sont propres à garantir un discours sur le texte.

Dans le cas de la *Lettre apocryphe de Jacques*, quelle autorité littéraire serait garante de l'écrit ? Nous montrerons comment l'auteur est mis en avant comme autorité possible, mais aussi comment certains dispositifs de l'œuvre déjouent également cette identification. Nous verrons ensuite qu'il en est de même pour le texte lui-même en tant qu'il pourrait constituer une autorité. Enfin, nous constaterons que la *Lettre* déjoue et refuse toute idée d'autorité. Elle est en effet organisée non comme une suite d'affirmations, mais comme un ensemble d'incertitudes maintenues qu'aucune autorité ne saurait arrêter.

L'autorité de l'auteur et sa contestation dans la Lettre apocryphe de Jacques

Dès la première page de la *Lettre apocryphe*⁶, une figure s'exprime à la première personne du singulier et se présente comme à l'origine du texte : « Puisque tu m'as prié de t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé, ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur, **je** n'ai pas pu te détourner ni te parler, mais [**je** l'ai] écrit en lettres hébraïques » (1, 8-16). Son nom apparaît quelques lignes plus bas : « moi, Jacques » (1, 35). Dans l'œuvre, la personne ainsi désignée apparaît à la fois comme l'auteur de la lettre, comme un des personnages principaux et le narrateur du récit qui y est contenu et comme un des deux interlocuteurs de Jésus dans le long dialogue qui constitue le cœur et la majeure partie de cette narration. Cette place majeure de « Jacques » associée à l'affirmation qu'il est la personne qui écrit pourraient faire de lui l'autorité

⁶ Le témoin unique du texte ne comporte aucun titre, *a fortiori* aucune attribution de cette « lettre apocryphe » à « Jacques ».

de l'œuvre, autrement dit la référence la plus légitime pour tenir un discours sur cet écrit : on pourrait commenter le livre en fonction de l'*intention* de Jacques ou du *sens* que Jacques *aurait voulu lui donner*. Certes, « Jacques », qui se présente comme un compagnon de Jésus, connu par ailleurs par des écrits du Nouveau Testament, ne peut que constituer un pseudonyme : l'œuvre date vraisemblablement du début du deuxième ou du début du troisième siècle (Rouleau, 1987 : 19-22), alors qu'un compagnon de Jésus n'aurait pu vivre qu'au premier. Mais cette nature pseudépigraphique de l'œuvre ne remet pas en cause la possible autorité de « Jacques », même comme masque du ou des véritables auteurs. Au contraire, comme l'a montré Eckart Reinmuth, une telle attribution de l'œuvre à une figure qui ne peut en être à l'origine permet d'en guider la réception : le lecteur doit lire et interpréter le texte en fonction de cette figure d'auteur, qui apparaît ainsi comme ce qui légitime ou non un discours sur le texte (Reinmuth, 1998). Or, deux éléments dans l'œuvre sapent cette stratégie et empêchent que l'auteur « Jacques » n'en constitue une autorité valide.

Tout d'abord, la stratégie pseudépigraphique se heurte à une incertitude dans l'identification précise de « Jacques ». En effet, ce nom correspond non pas à une seule, mais à deux figures proches de Jésus : Jacques le frère de Jésus, dont il est surtout question dans les *Actes des apôtres* et Jacques un de ses douze plus proches compagnons selon les évangiles canoniques (*Marc* 3, 17 et parallèles) (Malinine *et al.*, 1968 : xxi-xxii). La *Lettre* donne des indices en faveur des deux identifications. Comme le premier Jacques, l'auteur supposé du texte a une position de commandement à l'égard du groupe des disciples (16, 5-8) et est lié à Jérusalem (16, 8-9). Pourtant, comme le second, il fait partie des « douze » (1, 24-25).

Mais l'identification de « Jacques » à l'un comme à l'autre de ces deux personnages est radicalement empêchée par un détail du texte. S'adressant à son correspondant, « Jacques » déclare : « Puisque tu m'as demandé de t'envoyer un apocryphe (...) [je l'ai] écrit en lettres hébraïques » (1, 8-10 et 15-16). Originaires tous deux de Palestine, les deux Jacques pourraient écrire en hébreu ou en araméen. Mais le texte dans lequel cette indication apparaît n'est justement pas écrit ainsi : il est en copte et, s'il est probable qu'il s'agisse d'une traduction, c'est à partir du grec et non d'une langue sémitique (Rouleau, 1987 : 2). L'auteur, en tant que pseudonyme, ne peut donc constituer un moyen de légitimer ou non un discours sur le texte, puisque son identification avec une figure du passé connue du lecteur est non seulement incertaine, mais même impossible.

Par ailleurs, une telle autorité est également sapée par le manque de fiabilité de « Jacques ». Celui-ci subit, avec Pierre, plusieurs reproches de la part de Jésus dans l'échange qui constitue la partie principale de la narration, tel que celui-ci : « je me suis manifesté à toi, ô Jacques, et vous ne m'avez pas connu... » (13, 37 – 14, 2). Mais surtout, la manière dont « Jacques » rend compte des paroles de Jésus, lorsqu'il s'adresse aux autres disciples en tant que personnage de l'histoire, mais aussi lorsqu'il écrit à son correspondant en tant qu'auteur de la lettre, confirme qu'il n'est pas fiable et qu'il ne peut donc pas constituer le garant d'un discours légitime sur le texte. En effet, dans les deux cas, on peut noter un décalage avec les propos que « le Seigneur »

a précédemment tenus. Aux disciples, il explique qu'« il [le Seigneur] nous a promis à tous la Vie et [qu'] il nous a dévoilé des fils qui viendront après nous, nous ordonnant de les aimer, dans la mesure où nous serons sauvés à cause de ceux-là. » (15, 37 – 16, 2) Pourtant, nulle part dans le dialogue « la vie » n'apparaît comme l'objet d'une promesse et jamais le « Seigneur » ne parle de « fils » au pluriel. À son correspondant il affirme : « en dehors des choses que j'ai dites, le Sauveur ne nous a pas dévoilé de révélation au sujet de ceux-là [les « bien-aimés »]. Nous proclamons en fait qu'il y a part avec eux, qui ont été proclamés, eux dont le Seigneur a fait ses fils. » (16, 23-30) Parce qu'elle suit une référence aux propos de Jésus, on pourrait penser que la seconde phrase provient des mêmes paroles que Jacques a entendues avec Pierre. Pourtant on ne trouve aucune trace dans le dialogue de cette « proclamation », dont l'origine demeure imprécise : d'où Jacques tire-t-il celle idée « qu'il y a part avec [les bien-aimés] » ? et à qui s'associe-t-il lorsqu'il emploie le « nous » ? « Jacques » présenté pourtant comme une autorité par le processus de pseudonymie ne peut donc être envisagé comme le garant de l'œuvre. Le texte lui-même pourrait-il constituer une telle autorité ?

L'autorité du texte et sa contestation dans la Lettre apocryphe de Jacques

La *Lettre apocryphe de Jacques* est organisée selon une « structure annulaire » (« *ring composition* ») (Douglas, 2007). À une introduction épistolaire (1, 1 – 2, 7) succède une introduction narrative, présentant les douze disciples témoins d'une apparition du « Seigneur » (2, 7-39). Celui-ci prend à part Pierre et Jacques, et un long entretien particulier entre lui-même et ces deux interlocuteurs privilégiés constitue la partie centrale de l'œuvre (2, 39 – 15, 5). Après une conclusion narrative (15, 5 – 16, 11), Jacques s'adresse à nouveau à son destinataire (16, 12-30) (Rouleau, 1987 : 13-15). Ainsi, le texte consiste en un dialogue enchâssé dans un récit, lui-même encadré par une introduction et une conclusion épistolaires. En elle-même, cette composition pourrait renforcer l'autorité du texte. Mary Douglas notamment a montré comment une telle structure pouvait avoir une « fonction exégétique » et « contrôler la signification » (Douglas, 2007 : 13) notamment par des analogies entre des parties semblables permettant de les éclairer mutuellement (Douglas, 2007 : 14-15).

Or, la structure annulaire n'est ici qu'apparente. En effet, les sections épistolaires et narratives et l'échange central ne sont pas nettement distincts. On observe au contraire une contamination entre les énonciations des trois composantes de l'œuvre. Ainsi, plusieurs usages de la deuxième personne par Jésus dans le dialogue central doivent être envisagés comme adressés non à Pierre et Jacques, mais à des interlocuteurs situés au-delà du récit et que nous supposons être le correspondant auquel s'adresse Jacques et ceux à qui celui-ci est invité à transmettre l'écrit (*cf.* 1, 16-22). Le dialogue fonctionne alors comme s'il était adressé directement au destinataire, autrement dit, comme s'il était une partie épistolaire.

Souvenez-vous que vous, vous avez vu le fils de l'homme et que lui, vous lui avez parlé et que lui, vous l'avez entendu. Malheur à ceux qui ont vu le fils de l'homme, ils seront heureux ceux qui n'ont pas vu l'homme et ceux qui ne se sont pas joints à lui et qui n'ont rien entendu de lui. À vous est la vie ! (3, 12-25)

Le « fils de l'homme » et « l'homme » ne sauraient être ici que Jésus lui-même. À qui correspond alors le « vous » de l'exclamation finale ? Il ne peut s'agir des interlocuteurs immédiats de Jésus, puisque ceux à qui cette promesse est adressée « n'ont pas vu l'homme », alors que Pierre et Jacques sont justement en train de le voir. Pour que le passage ne soit pas absurde, il faut supposer que Jésus parle ici à d'autres personnes : le destinataire de la lettre et ceux à qui celui-ci transmettra l'écrit de Jacques. Ces quelques lignes comportent deux « vous » distincts et deux énonciations différentes : celle du dialogue et celle de la lettre.

Ce brouillage explique que « le Seigneur » tienne des propos apparemment contradictoires : les uns sont destinés à Pierre et Jacques ; les autres au destinataire et à ses proches. Ainsi, page 11, Jésus critique sévèrement la prière, alors qu'il y avait encouragé à la page précédente.

« C'est vous les bien-aimés. Invoquez le Père, demandez souvent à Dieu et il vous donnera. » (10, 29-34)

« Ou peut-être pensez-vous que le Père est ami des Hommes, ou qu'il se laisse persuader par des prières (...) ? » (11, 29-32)

La contradiction est levée à partir du moment où on admet que les propos opposés à la prière font partie d'une série de reproches dirigés contre Pierre et Jacques (11, 11 – 12, 17), alors que l'encouragement à prier est adressé aux « bien-aimés », qui, dans la dernière page de l'œuvre, sont présentés comme distincts de Jacques⁷ et dans lesquels nous proposons de reconnaître le destinataire et ses proches, puisque l'auteur termine la lettre en invitant son correspondant à devenir l'un d'eux (16, 8-13 et 20-23).

Cette confusion entre les différentes parties de la *Lettre* est présente jusque dans l'usage du nom « apocryphe » (*apokryphon*) pour la définir. Ce terme peut être employé pour désigner aussi bien des révélations orales⁸ qu'une œuvre écrite⁹. Il peut donc être utilisé pour les paroles du « Seigneur » dans la partie centrale, mais aussi pour l'ensemble de la lettre, narration et parties proprement épistolaires comprises.

⁷ « Et moi au contraire je suis monté à Jérusalem en priant d'avoir une part avec les bien-aimés, ceux qui seront manifestés. » (16, 8-11) Si Jacques prie pour « avoir une part avec les bien-aimés », c'est qu'il n'en est pas un lui-même.

⁸ Le mot est notamment employé de cette manière dans la traduction par Théodotion du livre de *Daniel* (2, 22) (Cf. Ziegler. *et al.*, 1999²).

⁹ Clément d'Alexandrie (1905) parle par exemple d'un groupe de chrétiens hétérodoxes dont la doctrine « provient d'un apocryphe » (*Stromates*, III, 4, 29, 1).

Or, les premières lignes du texte mêlent jusqu'à la contradiction les deux usages du terme.

« Puisque tu m'as prié de *t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé*, ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur, je n'ai pas pu te détourner (...) Applique-toi et garde-toi de dire *ce livre* à beaucoup, celui-ci que le Sauveur n'a pas voulu *dire* à nous tous, ses douze disciples. » (1, 8-13 et 20-25). [Nous soulignons.]

La présentation de l'« apocryphe » comme « révélé » à Jacques « ainsi qu'à Pierre » en fait l'équivalent des paroles adressées par « le Seigneur » à ces deux disciples dans la partie centrale de l'œuvre. Pourtant cela est contredit par le verbe qui précède : « tu m'as prié de *t'envoyer un apocryphe* » conduit à identifier l'« apocryphe » à l'ensemble de la lettre *envoyée* par Jacques. L'expression prise dans son ensemble juxtapose donc deux conceptions inconciliables de ce qu'est un « apocryphe ». On pourrait expliquer cette contradiction comme une ellipse (« t'envoyer [une transcription écrite d'] un apocryphe qui m'a été révélé »), mais une juxtaposition encore plus frappante apparaît dans la phrase suivante : « garde-toi de dire ce livre à beaucoup, celui-ci que le Sauveur n'a pas voulu dire à nous tous ». Jésus ne peut pas « dire » un « livre ». On retrouve ainsi la même ambiguïté que celle qui touche l'usage du « vous » dans les paroles de Jésus, mais généralisée à l'ensemble du texte : l'« apocryphe » est à la fois l'ensemble de la lettre et seulement les paroles de Jésus dans le dialogue central, sans qu'il soit possible d'interpréter aucune des deux occurrences du terme dans un sens plutôt que dans l'autre. En raison de ces ambiguïtés, l'œuvre ne constitue pas réellement une structure annulaire : les limites entre les parties qui la constituent ne sont nettes qu'en apparence ; une analyse plus approfondie montre à quel point elles sont floues. Dès lors, ce double enchâssement ne peut avoir une fonction d'élucidation de l'œuvre et permettre d'avoir sur elle un discours légitime : le texte ne peut apparaître comme une autorité valable.

« Un texte n'est pas un arrêt, mais un élan : l'autorité lui est par nature étrangère »¹⁰

Une autre raison que les fragilités de sa structure annulaire empêchent que le texte constitue une autorité littéraire valable, autrement dit la garantie d'un discours juste sur la *Lettre apocryphe de Jacques* : il apparaît non comme une entité fixe, mais comme un ensemble d'éléments demeurant instables, ce qui déjoue toute notion d'autorité pouvant s'appliquer à cette œuvre.

Pour saisir cette caractéristique de l'œuvre, nous partons des trois paraboles prononcées par le « Seigneur »¹¹, qui font toutes intervenir des images végétales, et

¹⁰ Cf. Dethurens, 2015, p. 260

peuvent à ce titre être comparées à plusieurs passages similaires dans les évangiles canoniques, comme la parabole du blé poussant sans aide extérieure dans l'*Évangile selon Marc*, en 4, 30-32, que nous prenons ici comme point de comparaison¹². Par rapport à ce texte – mais aussi par rapport à toutes les autres paraboles végétales présentes en *Marc* 4 et dans les passages parallèles – les trois paraboles de la *Lettre apocryphe* comportent chacun une étape supplémentaire : si elles présentent elles aussi un ensemencement et la croissance de ce qui est semé, chacune mentionne en plus un *nouvel ensemencement à partir de ce qui a poussé*.

	Référence au règne de Dieu ou au règne des cieux	Ensemencement	Croissance	Nouvel ensemencement
Parabole du blé qui pousse sans aide extérieure (<i>Marc</i> , 4, 26-29)	« Le règne de Dieu... »	« ... est comme un homme qui jette la semence sur la terre »	« et dort et veille, la nuit et le jour, et la semence germe et grandit, d'une manière que lui, ne connaît pas. D'elle-même la terre porte du fruit, d'abord une herbe, puis un épi, puis du blé plein l'épi. Et quand le fruit se donne, aussitôt on envoie la faucille parce que la moisson est arrivée. »	
Parabole de la branche de dattier (<i>Lettre</i> , 7, 22-32)	« Ne laissez pas dépérir le règne des cieux, »	« car il ressemble à une branche de dattier dont les fruits se sont répandus autour d'elle. »	« Elle a fait sortir des feuilles et quand elles ont été produites elles ont asséché la tête. »	« Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits par beaucoup de racines. »
Parabole du grain de froment (<i>Lettre</i> , 8, 16-25)	« C'est ainsi qu'il vous est possible de recevoir le règne des cieux. »	« Car le <i>logos</i> ressemble à un grain de froment : quand quelqu'un l'a semé, il y a mis sa confiance, »	« et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. »	« Et à nouveau, il en a laissé pour le semer. »
Parabole de l'épi	« Car le règne des cieux est	« à un épi »	« qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri,	« et de nouveau il a rempli le champ

¹¹ Les trois passages en question ne sont pas qualifiés de « paraboles », que ce soit par « le Seigneur » ou par Jacques, mais leurs ressemblances avec les paraboles évangéliques ont conduit les chercheurs à les identifier comme telles (Sevrin, 1982).

¹² La comparaison que nous proposons entre les paraboles de la *Lettre* et un passage de *Marc* 4 ne présuppose pas une dépendance entre les deux textes, dans un sens ou dans l'autre, que ce soit entre deux écrits ou entre deux ensembles de traditions.

(Lettre, 12, 22-31)	semblable »		il a répandu son fruit »	d'épis pour une autre année. »
---------------------	-------------	--	--------------------------	--------------------------------

Or, la troisième parabole conduit à lire ces deux ensemencements comme deux actes de parole successifs. En effet, si, comme celles de *Marc* 4, les paraboles de la *Lettre* sont liées au « règne des cieux », un autre comparé s'y ajoute dans la troisième : le « *logos* » (8, 16). Entre autres sens, ce terme grec, translittéré en copte, désigne une « parole ». Si un tel « *logos* » « ressemble à un grain de froment », la croissance de ce dernier pourrait désigner la réception d'une telle « parole », comme ce qu'on trouve, dans les évangiles synoptiques, dans la reprise de la parabole du semeur¹³. Quant au nouvel ensemencement, celui de certains grains issus de la première récolte, il correspondrait à une nouvelle prise de parole. Ces deux ensemencements, communs aux trois paraboles, et cette référence au *logos* permettent d'éclairer la *Lettre apocryphe* elle-même, mais sans qu'il soit possible de l'identifier à la première ou à la seconde de ces deux prises de parole.

Le mot de « *logos* » est en effet lié à l'œuvre elle-même dans sa première page : « Mais ils seront heureux ceux qui seront sauvés par la foi en ce *logos* » (1, 25-28). Lire cette phrase à la lumière des paraboles est cohérent avec leur contexte : elles apparaissent toutes trois dans une vaste tirade de Jésus (6, 35 – 11, 6), en réponse à une question de Jacques sur le « *logos* » que les disciples devraient dire à leurs propres auditeurs (6, 21-28). Le *logos* de 1, 28 serait alors, par rapport au schéma des paraboles, un second ensemencement : une parole seconde, ou plutôt un *écrit* second. Mais la mention de la « foi en ce *logos* » a été immédiatement précédée par un passage que nous avons déjà cité et analysé pour montrer comment il juxtaposait et confondait deux conceptions, celle de l'« apocryphe » comme parole de Jésus et celle de l'« apocryphe » comme écrit de Jacques : « Applique-toi et garde-toi de dire ce *livre* à beaucoup, celui-ci que le Sauveur n'a pas voulu *dire* à nous tous, ses douze disciples. » (1, 20-25). [Nous soulignons.] L'identification à un *logos* maintient cette ambiguïté : le terme peut en effet désigner aussi bien une parole écrite qu'une parole orale¹⁴. Du fait des juxtapositions des premières lignes du texte, le *logos* de 1, 28 correspond donc, dans le schéma des paraboles, à la fois au premier *et* au second ensemencement, à la fois à une prise de parole première *et* à une prise de parole (par écrit) seconde.

Mais la phrase est plus complexe encore : le schéma double des paraboles s'y applique aussi autrement. En effet, une troisième énonciation se juxtapose encore à celles propres à Jacques et Jésus et elle donne encore au *logos* de 1, 28 une troisième

¹³ *Marc* 4, 14-20 et parallèles. Cf. *Marc* 4, 14- 15 : « Le semeur sème le *logos*. Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci : là où le *logos* est semé et, quand ils l'écoutent, aussitôt vient Satan et il arrache le *logos* semé dans leurs cœurs. »

¹⁴ Platon (1985) joue sur ce double sens du mot en *Phèdre* 276 a et Clément d'Alexandrie (1951) exploite la même ambiguïté en *Stromates* I, 1, 1, 2. Parmi les texte de Nag Hammadi, le colophon du *Deuxième traité du Grand Seth* désigne cet écrit comme un *logos* (Painchaud, 1982)

identité potentielle. Il s'agit de l'énonciation propre au destinataire de la lettre, qui pourra en transmettre à d'autres le contenu par un nouveau *logos*.

« Applique-toi et garde-toi de *dire* [parole du destinataire] ce *livre* [écrit de Jacques] à beaucoup, celui-ci que le Sauveur n'a pas voulu *dire* à nous tous, ses douze disciples [parole de Jésus]. » (1, 20-25). [Nous soulignons.]

Cet entremêlement des énonciations maintient à propos du texte une incertitude radicale parce qu'elle porte sur sa nature même. Le *logos est et n'est pas* la parole de Jésus. Il *est et n'est pas* l'écrit de Jacques. Il *est et n'est pas* la parole à venir de son destinataire. Et il *est et n'est pas* tout cela à la fois¹⁵. Loin de réduire chacune de ces ambiguïtés, l'œuvre les maintient toutes systématiquement. On pourrait reprendre à son propos les mots de Pascal Dethurens à propos d'une nouvelle de Dino Buzzatti : « tout est possible et rien ne l'est simultanément » (Dethurens, 2015, p. 259). Toutes les incertitudes que nous avons relevées à propos de l'auteur et de l'organisation annulaire de l'œuvre peuvent s'expliquer comme de semblables ambiguïtés maintenues. « Jacques » *est* une figure d'autorité du passé assumée comme telle (parce qu'une stratégie de pseudonymie est déployée) et il *ne l'est pas* (puisque cette stratégie est aussi déficiente). L'œuvre *est* « en caractères hébraïques » (puisque le texte l'affirme) et elle *ne l'est pas* (puisque les pages que les lecteurs ont sous les yeux sont écrites en caractères grecs ou coptes). Le « vous » des paroles de Jésus *est* Jacques et Pierre, mais il *est aussi* les lecteurs. Ainsi l'énonciation de cette partie *est* celle d'un dialogue, mais elle *est aussi* épistolaire et les lecteurs sont *à la fois* les témoins *et* les participants directs à cet entretien.

Le texte est ainsi maintenu en mouvement. Il « n'est pas un arrêt, mais un élan » (Dethurens, 2015 : 260), un élan non vers un point précis, mais sans direction : un ensemble de « tremblements » (*ibid.*). Pour cette raison, il échappe radicalement à toute autorité, y compris à la sienne propre : on ne peut, à partir de tel ou tel passage particulier du texte, résoudre ces ambiguïtés, arrêter telle ou telle identification, faire cesser ces tremblements. Aucune personne ou entité ne peut légitimer un discours sur la *Lettre apocryphe* car, à moins de revêtir la même nature de tremblements, un discours sur cette œuvre ne pourrait que réduire ces ambiguïtés à l'une ou l'autre option et donc la trahir : « L'autorité n'est alors rien d'autre qu'une prise de pouvoir forcée, une espèce de putsch textuel pour mettre fin aux tremblements du récit. Elle ne résout rien : mais elle ordonne. Elle ne sert à rien : mais elle tranche. Un texte n'est pas un arrêt, mais un élan : l'autorité lui est par nature étrangère. » (*ibid.*) De fait, au terme de notre article, nous n'avons pas nous-même réellement tenu un discours sur la *Lettre apocryphe de Jacques*. Nous n'avons fait, pensons-nous, que la redupliquer en mettant en lumière les ambiguïtés qu'elle contient.

¹⁵ Nous reprenons ici certaines idées développées par Pascal Dethurens à propos d'une nouvelle de Dino Buzzatti (« Panique à la Scala »). Le chercheur montre comment ce texte est affecté d'une telle incertitude ; comment, par exemple, les terroristes entourant l'Opéra « sont et ne sont pas » en même temps (Dethurens, 2015 : 259).

Il nous est possible, en conclusion, de proposer un triple lien entre ce rejet de l'autorité littéraire et le refus des autorités religieuses par la *Lettre apocryphe de Jacques*.

Tout d'abord, cette œuvre dit toujours à la fois une chose et son contraire et présente ainsi une succession de « tremblements », qui déjoue la possibilité même pour elle d'être une autorité¹⁶. Par cette nature particulière, elle se distingue ainsi de textes qui « dis[e]nt *quelque chose* » (Kloppenborg, 2006 : note 8 p. 10) et peuvent ainsi constituer des autorités¹⁷.

Par ailleurs, la *Lettre apocryphe de Jacques* présente d'une manière tout à fait particulière le lien entre l'écrit et la parole censée en constituer l'origine. Qu'un écrit se prétende fondé sur une révélation orale pourrait faire de ce lien la source de son autorité. Ainsi, Rémi Gounelle montre comment plusieurs « dialogues du Christ (ressuscité ou non) et de ses disciples tirent leur autorité d'une parole orale, qu'ils prétendent rapporter fidèlement » (Gounelle, 2007 : 82)¹⁸. Or, la *Lettre apocryphe de Jacques* présente une relation ambiguë entre l'oral et l'écrit, pour deux raisons. D'une part, elle creuse l'écart entre la parole de Jésus et sa mise par écrit, notamment du fait des décalages entre le dialogue central et la façon dont « Jacques » en rend compte dans les parties narratives et épistolaires. D'autre part, elle les confond : en 1, 28, il est impossible de savoir si le *logos* dont il est question est la parole originelle de Jésus, l'œuvre écrite par Jacques ou la parole qui sera prononcée par le destinataire. Ainsi, la *Lettre apocryphe* se présente *en même temps* comme le compte-rendu fidèle d'une parole passée, comme un écrit original assumé comme tel et comme le support écrit d'une parole à venir. Une telle œuvre ne peut donc constituer une autorité fondée sur le fait qu'elle serait « le calque d'[une] révélation orale » (Gounelle, 2007 : 89).

Texte à la nature instable, écrit à la fois lié à une parole vue comme originelle et détachée d'elle, la *Lettre apocryphe de Jacques* pourrait-elle avoir été composée *contre d'autres œuvres* écrites selon des principes diamétralement opposés : comme des textes stables et fondés sur une révélation orale, qui pourraient, contrairement à elle, constituer des autorités ? Deux raisons nous conduisent à proposer une réponse positive. La première est les très nombreux points communs qui existent entre les paraboles de croissance végétale présentes dans la *Lettre apocryphe* et celles qui figurent en *Matthieu*, *Marc* et *Luc*, confirmés en outre par la liste de titres de paraboles qui apparaît en 8, 6-10 et où il est possible de reconnaître plusieurs paraboles des mêmes évangiles synoptiques (cf. notamment Sevrin, 1982 : 524 et Köster, 1990 : 196). Entre ces deux ensembles de textes apparaît une différence

¹⁶ Nous ne pensons pas qu'il faille concevoir comme autorité le ou les auteurs réels du texte. En effet, selon la définition que nous avons proposée, nulle part celui-ci ou ceux-ci n'apparaissent pour légitimer tel ou tel discours sur leur œuvre.

¹⁷ John S. Kloppenborg considère ainsi à propos des paraboles évangéliques que leurs auteurs « se considéraient eux-mêmes comme disant *quelque chose* et non pas rien ou n'importe quoi » (2006 : note 8 p. 10). Nous donnerions cependant une lecture plus complexe des paraboles évangéliques, qu'il n'est pas lieu d'exposer ici.

¹⁸ Il en est ainsi par exemple des *Questions de Barthélémy* (Gounelle, 2007 : note 8 p. 82).

majeure : les paraboles de *Matthieu*, *Marc* et *Luc* présentent un seul ensemencement, alors que les secondes en comportent deux. Ce schéma binaire est essentiel pour la définition de l'œuvre comme un texte qui, par son instabilité, rejette toute autorité. Si on accepte l'hypothèse que le ou les auteurs (réels) de la *Lettre apocryphe* connaissaient les évangiles synoptiques sous une forme écrite (Rouleau, 1987 : 116 et Brakke, 1999 : 207), ce rapport d'intertextualité revêt donc un aspect polémique : celui d'une contestation, par un écrit refusant la notion d'autorité, d'autres écrits se concevant comme des autorités.

Du fait de la nature de « tremblements » de cette œuvre, il serait peut-être cependant plus juste de parler d'une conception originale de l'autorité, plutôt que d'un refus. Cette redéfinition correspondrait à un autre sens du terme, fondé étymologiquement lui aussi, celui qui rattache l'*auctoritas* à *augeo* en tant que ce verbe exprime « l'idée de puissance, par opposition à l'acte : une force initiale, qu'on se représente au début d'un accroissement » (Gavoille, 2015 : 29). Dans la *Lettre apocryphe*, le texte est une autorité, mais au sens où il lance un mouvement sans fin.

Bibliographie

- B. Aland, Kurt Aland *et al.* 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27^e édition révisée. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft
- Arendt, H. 1972. « Qu'est-ce que l'autorité ? ». Dans Arendt, H., *La crise de la culture* (121-185), Paris : Gallimard. (P. Lévy, trad. de Arendt, H. (1961). *Between Past and Future*, New York : Viking Press et Londres : Faber and Faber)
- Audet, R. 2010. « L'autorité de la fiction dans les œuvres polytextuelles ». Dans E. Bouju (dir.), *L'autorité en littérature* (133-144), Rennes : Presses Universitaires de Rennes
- Brakke D. 1999. « Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the Apocryphon of James. » *Journal of Early Christian Studies*, 7(2) 187-218
- Clément d'Alexandrie. 1905. « Stromates III ». Dans O. Stählin (éditeur du texte grec), *Clemens Alexandrinus II. Stromata, Buch 1-6*. Leipzig : J. C. Hinrichs
- Clément d'Alexandrie. 1951. *Stromates I*. (M. Caster, trad.). Paris : Éditions du Cerf
- Dethurens P. 2015. « De l'autorité herméneutique. L'épineux partage de l'autorité interprétative dans Panique à la Scala de Dino Buzzati ». Dans E. Gavoille *et al.* (dir.), *L'autorité dans le monde des lettres* (249-267), Paris : Kimé
- Douglas, M. 2007. *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*. Yale : Yale University Press
- Fish, S. 1972. *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature*. Berkeley : University of California Press
- Gavoille, E. 2015. « Auctor et auctoritas. Le paradigme latin de « l'instauration discursive » ». Dans E. Gavoille *et al.* (dir.), *L'autorité dans le monde des lettres* (21-38), Paris : Kimé
- Gounelle, R. 2007. « Oralité et écriture dans la littérature apocryphe chrétienne ». *Warszawskie Studia Teologiczne*, 20(2), 81-94
- Jeandillou, J.-F. 2015 « All is true. Polyphonie argumentative et raisonnement par autorité ». Dans E. Gavoille *et al.* (dir.), *L'autorité dans le monde des lettres* (235-248), Paris : Kimé
- Kloppenborg, J. S. 2006. *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*. Tübingen : Mohr Siebeck
- Köster, H. 1990. « Apocryphal and Canonical Gospels ». *Harvard Theological Review*, 105-130
- Malinine, M. *et al.* 1968. *Epistula Jacobi Apocrypha*. Zürich et Stuttgart : Rascher
- Painchaud, L. 1982. *Le Deuxième Traité du grand Seth*. Québec : Presses de l'Université Laval

- Platon. 1985. *Phèdre*. Dans Platon, *Œuvres complètes. IV, 3*. (C. Moreschini, édition du texte grec et P. Vicaire, trad.). Paris : Presses Universitaires de France
- Reinmuth, E. 1998. « Zur neutestamentlichen Paulus-Pseudepigraphie ». Dans N. Walter, E. Reinmuth et P. Lampe (dir.), *Die Briefe an die Philipper, Thessalonischer und an Philemon* (190-200). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht
- Rouleau, D. 1987. « L'Épître apocryphe de Jacques ». Dans D. Rouleau et L. Roy, *L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2) et L'Acte de Pierre (BC 4)* (p. 1-161). Québec : Presses de l'Université Laval
- Sevrin, J.-M. 1982. « Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes ». Dans J. Delobel (dir.), *Logia. Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Méorial Joseph Coppens* (517-528), Louvain : Uitgeverij Peters
- Ziegler, J. et al. 1999². *Susanna. Daniel. Bel et Draco*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Abstract : This article intends to provide an analysis of the concept of authority in the *Apocryphal Letter of James* as what controls the reading and understanding of this work. The figure who is shown as the author of the work seems to be at the same time exercising such a control and unable to do so: "James" is indeed a pseudonym, who could be an authority figure guaranteeing the reliability of the text, but, because he is difficult to identify, appears as an unreliable character and changes the words of Jesus instead of giving of them an accurate account, he is unable to do so. The authority of the text is affected by the same ambiguity. Indeed it appears as having the form of a ring composition, which should help to precise the meaning or goal of the work, but such an organization is deceptive. The dialog that is its center and the narrative and epistolary parts that are around it appear as partially mixed up, notably as far as the use of the second person is concerned. Such an organization weakens the potential efficacy of the ring composition and in this way the potential authority of the text. Generally speaking, the *Apocryphal Letter* rejects any form of authority because it is a wholly instable text, in which the author is and is not reliable, in which the dialog is separated and mixed up with the narrative and epistolary parts, in which what is characterized as an "*apokryphon*" is and is not the written work by James. If, as Donald Rouleau thinks, the *Letter* is a polemical writing towards the Great Church, this strictly literary aspect of the work should be take into account : as a text avoiding the exercise of any authority, it opposes other writings, which claims such an authoritative status.

Keywords : Apocryphical letter of James, authority, exegesis, parabole

Sorciers, ascètes et évêques au V^e siècle: autorités spirituelles contestées *ex cathedra et extra*

Fabian ZUK¹

Résumé : Si, au début du VI^e siècle, l'autorité spirituelle était entre les mains des évêques de l'Église, cela était loin d'être déterminé un siècle auparavant. Dans les campagnes de l'Espagne, on pratiquait encore la religion populaire, un paganisme gréco-romain jumelé à des pratiques préromaines, tandis qu'en ville, le christianisme nicéen s'implantait comme unique mode de pensée. L'Église organisait la vie publique de la communauté urbaine, et là où l'autorité était conduite par une bureaucratie impériale, elle se retrouvait jadis consolidée entre les mains d'une nouvelle classe épiscopale provenant largement des anciens chefs civils. Ils acquirent un nouvel outil de dominance, l'autorité *ex cathedra*. Cet article démontre la lutte entre les pôles d'autorités au V^e siècle : saints hommes, évêques catholiques comme ariens, ascètes et sorciers, ces derniers réputés pour leurs pouvoirs mystiques ; ils acquirent une autorité dangereuse par leur mode de vie, une autorité *ex-actibus*.

Mots clés : spiritualités, Espagne, tensions religieuses, Antiquité tardive, histoire de l'Église

Introduction

D'une perspective contemporaine, l'éventuelle victoire du christianisme en tant que plus importante religion d'Europe au Moyen Âge pourrait être prise pour acquise ; en effet la spoliation des temples classiques et le réemploi de leurs pierres dans la construction de murailles, de chapelles et d'églises à partir du IV^e siècle sont un témoignage de cette évolution à la fois spirituelle et civique qui vit souvent le siège épiscopal comme ultime autorité dans la vie des citoyens chrétiens. Cet article qui prend comme source principale les biographies des évêques ibériques du V^e siècle démontre que leur position d'autorité était toujours en négociation au cours de

¹ Fabian ZUK est doctorant au Département d'histoire de l'Université de Montréal ainsi qu'au centre d'études linguistiques de l'Université Lyon III. Contact: df.zuk@umontreal.ca.

l'Antiquité tardive ; la suprématie de l'Église Chrétienne au Moyen Âge doit donc être comprise comme un événement exceptionnel.²

Depuis au moins le II^e siècle, lesdits cultes des mystères tels que celui de Mithra se propageaient dans l'Empire depuis l'Orient. Au III^e siècle, de nombreux légionnaires s'étaient retournés vers la vénération du soleil invincible, le *deus sol invictus*, tandis que d'autres réclamaient la protection de l'Homme-Dieu Jésus le Christ. C'est après que Constantin le Grand fut pris d'un intérêt personnel pour ce dernier que le christianisme a vraiment su s'installer comme principale religion de l'Empire. C'est à ce moment que commença le vrai conflit entre l'autorité *ex cathedra* des évêques nicéens et les autres pôles d'autorité spirituelle. À travers cet article, nous utilisons le terme « orthodoxe » pour faire référence à l'ensemble des ministres chrétiens qui adhéraient à une vision cosmique tel qu'établie par les évêques à Nicée en 325 et encodée dans le *symbole de Nicée* aussi connu comme le *Credo* en latin. Ce concile établit un précédent pour la tenue de synodes régionaux avec l'express objectif d'établir une doctrine uniforme dans l'ensemble de la chrétienté. On appelle *hétérodoxe* ou *hérétique* ces croyances qui ne recevaient pas l'approbation de la majorité des évêques lors des conciles œcuméniques. Bien que l'Église catholique³, c'est-à-dire l'Église « universelle » adhérant aux décisions du premier Concile de Nicée⁴, soit parvenue à devenir la force dominante de la spiritualité au Moyen Âge, cela ne fut pas sans contestation.

En effet, de nombreux pôles de pouvoir contestaient la possession de l'autorité spirituelle. Cet article présente la conversion graduelle des peuples de la péninsule ibérique et de la Gaule ancienne au christianisme et présente certains des vestiges de croyances préchrétiennes. Ensuite sera discuté le conflit entre deux factions de chrétiens, les ariens d'un côté, qui considéraient *Dieu le fils* comme engendré par *Dieu le père* et de l'autre côté les trinitaires qui voyaient dans la Sainte Trinité une coexistence du Père, du Fils et du Saint-Esprit depuis la nuit des temps. Enfin sont discutés les formes d'autorité *extra cathedram*, le problème des saints hommes et des communautés monastiques, les deux existant au-delà du pouvoir urbain des évêques. On conclut que ce n'est que l'union des chefs de l'Église aux forces politiques qui stabilisa enfin l'autorité des évêques.

L'Hispanie méridionale et ses évêques aristocratiques

² C'est avant tout la prosopographie des évêques ibériques de Ubric Rabanada (2003) avec sa traduction et remaniement en Zuk (2015) ainsi que la Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, notamment le tome 4 de Pietri et Heijmans (2013)

³ Catholique, en grec. καθολικός provenant du grec κατά, katá (« complètement ») et ὅλος, hólōs (« tout »)

⁴ Notamment par rapport à la nature du Christ et à l'organisation interne de l'autorité canonique.

En Espagne, comme en Gaule, l'implantation du christianisme est liée de façon étroite avec la romanisation qui eut lieu dans les siècles précédents. En Baetica, qui est la province méridionale de l'Espagne et qui correspond à l'Andalousie moderne, l'Église a pu s'organiser très tôt. Ainsi, on a tenu en 306 le Concile d'Elvire qui a mis en place la forme pérenne du christianisme espagnol. Le document des conciles est une des sources les plus intéressantes pour établir un état préliminaire des croyances dans l'Antiquité tardive. On y trouve par exemple une interdiction contre l'allumage de bougies dans les cimetières le jour – car cela aurait convoqué les esprits (*Concile d'Elvire*, canon 34) de même qu'une interdiction des statuets et talismans personnels (Idem, canon 41) de même que de nombreuses pratiques folkloriques qui étaient condamnées.

Dans ces régions de romanisation importante, l'administration impériale dont le pouvoir découlait de l'autorité publique était favorable au clergé comme une autre forme d'office public. Les Romains, qui ont progressivement conquis l'Ibérie entre 220 et 19 av. J-C., se sont servi des *civitates*, les cités fortifiées, pour instaurer la romanité dans un environnement autrement hostile. C'est par les *civitates* où étaient postés les légionnaires que le latin s'est répandu, et, des siècles plus tard, par eux aussi qu'est passée la foi chrétienne. Avant tout, la *civitas* était un instrument par lequel l'aristocratie pouvait gérer le territoire et ainsi approfondir le contrôle romain. (Castellanos et Martín Viso, 2005: 3) Dans la Baetica, l'aristocratie fortement catholique composait une grande partie de l'Église. Ce n'est pas étonnant alors que la chrétienté primitive fut transformée pour absorber certains traits des structures aristocratiques déjà en place. (Castellanos et Martín Viso, 2005: 141) Les empereurs, en érigeant des lieux de culte et en accordant des immunités aux impôts, donnèrent à l'Église un degré additionnel de prestige. (Salzman, 2002: 189-204)

Dans la sphère civile, l'autorité de l'évêque ne provenait non pas de la loi, mais d'une déférence à sa sagesse quant aux questions de moralité. L'évêque dans ce rôle était avant tout un arbitre et si « une des deux parties arbitrées refusait de passer devant l'évêque, le cas devait [quand-même] être mené selon les statuts publics et la loi commune » (*Nov. Val.* 35,1)⁵. Ces limites à l'autorité de l'évêque étaient clairement énoncées dans une loi de l'empereur Valentinien III en avril 452 : « les évêques ne pouvaient pas tenir un procédé juridique, car leurs connaissances s'arrêtaient aux questions de religions » (*Nov. Val.* 35,1), mais cela n'empêcha pas que ni les prêtres ni les moines ne devaient mettre en doute l'autorité de l'évêque. Comme un roi à son royaume, l'évêque jouissait d'une autorité dans l'Église modérée seulement par ses collègues évêques (Chadwick, 1980) et par l'adhésion des autorités politiques au christianisme trinitaire.

⁵ En pratique cependant, l'évêque avait une grande influence. À Emerita Augusta, l'évêque Autonius, a organisé l'arrêt d'un hérétique Pascentius qui fût exilé de la Lusitanie malgré qu'il fût citoyen de pleins droits (*Hyd.* 130 [138]).

Les royaumes germaniques et ses autorités ariennes

Bien que la foi trinitaire fût devenue le nouveau trait de la romanité et de l'autorité romaine, ceci fut bouleversé par l'arrivée des peuples « barbares » au V^e siècle. Alains, Suèves, Vandales et plus tardivement, les Wisigoths « infestèrent » l'Hispanie. Tandis que les Suèves fondèrent un royaume dans le Nord-Est de la péninsule, les Goths fondèrent à leur tour un important royaume, dans un premier temps autour de Toulouse en Occitanie et plus tard à Tolède à quelque 70 kilomètres de Madrid. Ces souverains « barbares » étaient de foi arienne et prenaient conseil non pas des évêques trinitaires, mais de leurs propres sacerdoxes.

L'arianisme, condamné en tant que secte, était une forme du christianisme qui était en compétition avec le christianisme trinitaire. Pour les ariens, le Christ avait été conçu par Dieu le père et donc Lui était subordonné. Le silence des sources contemporaines, c.-à-d. l'absence de conciles ariens et aucune création de nouveaux sièges épiscopaux pendant le règne des rois ariens, nous laisse comprendre que la religion arienne était moins structurée et moins hiérarchique que celle des chrétiens trinitaires. Le terme *episcopus* était peu commun entre leurs chefs qu'on appelait simplement *sacerdoxes*. Dans les années 450, un sacerdoxe arien, Othia, réalisa des actes normalement réservés aux évêques : notamment la consécration d'une église aux saints Felix, Agnès et Eulalie près de l'*oppidum* d'Ensérune entre Narbonne et Betarra (cf. CIL XII : 4311)⁶. Les ariens en Occident n'avaient pas non plus de responsabilités territoriales fixes; ils étaient plutôt responsables envers les *gens*, « le peuple », dans un rôle pastoral. C'est la raison pour laquelle Patriarcha, un membre du Clergé arien en Afrique du Nord, n'a pas reçu de juridiction territoriale : on l'appelle simplement *l'évêque du roi Huneric* (Vic.Vit. Hist. 2.22)⁷. Lorsque les Goths ont pénétré l'empire, ils l'ont fait avec leur clergé qui se déplaçait avec les armées pour satisfaire aux besoins spirituels de la tribu. Dans ces lieux de grande densité arienne, comme à la cour de Tolède, on trouve la présence de nombreux de ces sacerdoxes. Une fois établis en occident, ces sacerdoxes ariens prirent le rôle de guides spirituels et d'agents du roi et à cet égard, ils représentent une évolution d'un rôle traditionnel parmi le peuple gotique⁸. En soi, la divisibilité des aspects de dieux en Père, Fils et Saint-Esprit correspond de plus près aux croyances panthéoniques des peuples « barbares » avant la conversion. Cela peut expliquer en partie, au-delà d'être un signe de la classe guerrière gotique, l'importance culturelle attribuée à la foi arienne par les Goths.

⁶ Ceci doit suivre de peu l'introduction du Culte de Eulalie dans le Midi; on connaît une autre Eulalie, fille de Préfet du Prétoire de la Gaule Thamastus I de la famille Apollinaire et soeur de l'évêque Euloge de Bourges. Elle serait née vers 435. Voir Apollinaris 6 dans Jones et Martindale (1971: 115-118).

⁷ Vic. Vit., Hist. 2,22 : « Huniricum regem et Cyrilam episcopum eius ».

⁸ Bien que les preuves d'un tel rôle soient piètres, la langue gotique nous laisse quelques synonymes pour « prêtre », y compris *weiha* « celui qui consacre l'offrande » et *blōta* « celui qui fait un sacrifice », cela suggère que le concept du prêtre était celui qui célébrait le dieu, got. *Guth*.

L'arrière-pays de la Gaellie suève

Si le christianisme était un phénomène principalement urbain à ses origines, dans le paysage rural, il n'est pas étonnant que le paganisme, littéralement « la religion des paysans », ait pris du temps pour s'estamper. Certains chercheurs comme Iglesias Gil (1974) et MacLennan (1996) ont pu voir dans une stèle de la Cantabrie la preuve d'un paganisme tardif en *Gallaecia* :

Cornelius Vicanus, des Aunigains, fils de Festus, posa cet autel pour le Dieu Erudinus, le jour 10 des Kalendes d'Aoûte (23 juillet), sous les consules Marc Antoine et Verus⁹

Cet autel dédié à un dieu païen était érigé par un *Cornelius Vicanus* en l'honneur du dieu *Erudinus* pour veiller sur le chemin qui passait par la montagne. Sa datation à 399 par Iglesias Gil (1974) posait d'importantes questions sur la romanisation et la christianisation de cette région dans l'antiquité tardive¹⁰, mais les nouvelles datations le placent plutôt en 161 après J.-C. sous le consulat de Marcus Aurelius Antoninus III et Lucius Aurelius Verus II (Hornero et Gutiérrez, 2005), ce qui s'aligne mieux avec notre compréhension de la christianisation de l'Espagne. On devra laisser de côté l'idée d'une Asturias païenne tant que de nouvelles preuves ne se montrent pas.

Si la question de l'endurance païenne reste ouverte, la difficulté d'imposer le modèle administratif baétique sur les Nord-Ouest de la péninsule est manifeste. La *Gallaecia*, découpage provincial romain qui correspond à la Galicie moderne, au nord du Portugal, et aux provinces d'Asturias et de Léon est un territoire de mer et de montagnes et au Ve siècle, c'était vraisemblablement une province perdue, à l'écart des grandes villes du monde romain. Ainsi, Turibius qui était évêque d'Astorga (440-466) écrit :

⁹ Les dernières analyses de la pierre ainsi que la bibliographie compréhensive se trouvent sur la base de données PETRAE. Pour l'inscription de ladite Lapida del pico Dobra, voir <http://petrae.huma-num.fr/143930000001>. L'inscription se lit, CQ̄RNE VICA NVS / A VNIGAIN VM / F E S T I F A A R A / P O S V I T A D E O / E R V D I N O X A K I S / A V G V M A A V E A C O S qui peut se traduire « Cornelius Vicanus, des Aunigains, fils de Festus, posa cet autel pour le Dieu Erudinus, le jour 10 des Kalendes d'Aoûte (23 juillet), sous les consules Marc Antoine et Verus

¹⁰ Voir *op. cit.*, stele 84.

*Les malheurs de notre époque et la désuétude des décrets et des assemblées synodales, ont permis au mal de prospérer sans cesse plus librement*¹¹ (Tur. Ast. Ep. 2)

Bien que le christianisme eût été introduit tôt dans cette région, l'orthopraxie, la bonne pratique de ses pratiquants ainsi que leur orthodoxie, littéralement « leur bonne opinion » du grec *orthodoxos* fut critiquée dès très tôt par les chrétiens méditerranéens. Basildes, le premier évêque de la région, avait été condamné par les évêques nord-africains, car son pragmatisme, notamment pour avoir offert des sacrifices à l'empereur, gênait leur sens de la pratique chrétienne (Cyp. Ep. 68). Ce Basildes était banni de son diocèse après avoir été accusé d'être *libellaticus*, c'est-à-dire un chrétien qui, lors des grandes persécutions de Dioclétien, avait trahi sa foi chrétienne en achetant un petit document (*libellum*) attestant que le propriétaire avait pratiqué le sacrifice obligatoire pour le bien de l'empereur. Ce geste lui permit d'éviter la persécution qui prit la vie de nombreux chrétiens¹².

Au cinquième siècle, la *Gallaecia* existait hors du royaume des Goths. C'est un autre peuple germanique, les Suèves, qui l'occupait, ayant établi leur capitale à Bracara. L'absence d'un évêque à la capitale régionale de Bracara après 410 nous laisse déduire que le siège épiscopal était supprimé par les Suèves encore païens.¹³ Nous sommes d'avis que le règne des Suèves, devenus ariens vers 470, a pu davantage renforcer le rôle pastoral des évêques galiciens. Au contraire de l'Église catholique qui a su absorber les organisations provinciales romaines, les ariens n'avaient pas de juridiction fixe. Cette situation explique comment le célèbre historien Hydace, évêque d'Aquae Flaviae au V^e siècle, semble occuper un siège autrement inconnu dans l'Antiquité tardive. Il y a une remarquable correspondance entre le faible degré de romanisation de cette région et l'absence d'une structure ecclésiastique puissante.

Martin (2003: 45) explique cette configuration atypique : la présence d'évêques dans les communautés autrement sans cathédrale par la prépondérance d'un autre culte, celui des priscillianistes qui s'est répandu dans le Nord-Ouest de l'Espagne à partir du IV^e siècle. Selon Martin, l'absence d'un diocèse à Aquae Flaviae au moment de la conquête musulmane s'explique par l'absence totale d'une cathédrale dans la ville en tout point de son histoire. Ceci pourrait aussi expliquer ce qui semble être la présence éphémère d'évêques catholiques dans des petites communautés et la difficulté de soumettre la région à la hiérarchie méditerranéenne. De même, la présence de douze évêques sur six régions administratives épiscopales témoigne de la présence à la fois d'un évêque priscillien et d'un évêque nicéen dans chaque région. C'est dans ce

¹¹ Tur. Ast., Ep. 2 : Quod quidem per mala temporis nostri synodorum conventibus decretisque cessantibus liberius crevit...

¹² Une pratique semblable chez Marcial évêque d'Emerita lui a aussi mérité l'expulsion de son diocèse (cf. Flórez (1816, p. 133-139)

¹³ Voir 'Balchoni' dans Zuk (2015: 166) ou pour l'original espagnol consulter Ubric Rabaneda (2003: 618-619). Voir aussi 'Ajax' (Idem), car ce dernier venu du royaume de Toulouse est responsable de leur conversion. Aussi consultez Torres Rodriguez (1977: 92-97) et Chadwick (1976: 208-211). Vo

contexte que l'évêque Martin de Braga composa son livre *De correctione rusticorum* pour réformer les pratiques païennes qui perduraient encore à son époque.

L'orthodoxie de la foi ne semble pas avoir été la norme en *Gallaecia*; on retrouve plutôt un havre pour ceux qui fuyaient la persécution. C'est du moins le cas d'un manichéen de Rome, Pascentius, qui trouva refuge à Asturica¹⁴. Déconnectée du gouvernement impérial central, la région est tombée dans l'isolement (C. Díaz Martínez, 2013: 3) et même le chroniqueur Hydace ignore certains événements importants comme la mort de l'empereur Arcade ou le couronnement de Théodose II¹⁵. Étant donné que l'Église du Nord-Est opérait dans un royaume païen et ensuite arien, elle a bénéficié d'une grande indépendance, mais une indépendance qui encouragea aussi les théologiens amateurs et la pratique d'une chrétienté idiosyncrasique. Bien que certains penseurs locaux tels que Paul Orose représentent un christianisme orthodoxe, ces derniers nous paraissent des paladins, c'est-à-dire des défenseurs de la foi sacrée du catholicisme, dans un monde qui semblait dans les ténèbres et l'hérésie.

Ascètes : sorciers ou saints hommes ?

Dans ces régions loin du pouvoir épiscopal, on voit apparaître des pratiques divergentes, entre autres l'ascétisme. Un ascète est un disciple de l'abnégation, c'est-à-dire qui exerce (du grec *askēsis*) sa volonté pour renoncer au corps surtout en jeunant, en s'abstenant de l'activité sexuelle et en priant, le but ultime étant d'alléger le corps pour mieux permettre à l'esprit de rejoindre le Seigneur au ciel¹⁶.

On voit deux sortes d'ascétisme au V^e siècle, le premier étant le monachisme et le deuxième, plus extrême, pratiqué par les saints hommes dans la nature. L'ascétisme encadré de la vie monastique remonte aux pères du désert égyptien qui vivaient en contemplation solitaire, loin de la société. Ces communautés monastiques autonomes ont connu une forte croissance au V^e siècle, ce qui poussa les évêques de l'Hispanie méridionale comme Justinien à imposer son contrôle direct, comme dans le cas de la communauté monastique dédiée à Saint Vincent près de Valence¹⁷. Cette surveillance

¹⁴ Voir « Antoninus » dans Zuk (2015: 164) ou dans l'originale espagnole dans Urbic Rabaneda (2003: 603) ; Hyd. 130 [138].

¹⁵ Hyd. 82 [92] : *Romanorum XLI THEODOSIUS Arcadii filius ante aliquot annos regnans in partibus Orientis defuncto patre post obitum Honorii patrum monarchiam tenet imperii, cum esset annorum XXI.*

¹⁶ C'est aussi le principe qui guide le carême, car quelque part dans la simplicité de la privation s'y trouverait Dieu.

¹⁷ Au VII^e siècle, Fructuosus Bracarenensis, dans son *regula monastica communis*, châtie ces prêtres qui fondaient des communautés hors la supervision de l'évêque. Voir *Regula monastica communis*, 2, dans Barlow (1969: 180-181). Notez bien que l'attribution de cette *Regula* à Fructuosus Bracarenensis est discutée par Dias (2000). Voir 'Iustinianus' dans Urbic Rabaneda (2003) et Zuk (2015).

était essentielle pour subordonner la pratique ascétique à la loi canonique de la hiérarchie catholique. De nouveau, la Gaellie se distingue des autres formes de monachisme prébenédicte par son autonomie. Le monastère du Nord-Ouest n'était pas soumis à la surveillance épiscopale, mais s'autorégulait à l'interne par des codes de règles, c'est-à-dire des *codices regularum* (cf. Bishko, 1948: 579-580). Ces communautés représentaient néanmoins un danger moins grand pour la cohésion de la communauté chrétienne que la présence d'ascètes dans la nature.

L'ascète le plus réputé d'Espagne était Priscillien. Né dans une famille sénatoriale, il est devenu ascète, maître spirituel et évêque d'Avila dans les années 380. La controverse qui l'entoure souligne la désunion des provinces espagnoles. Priscillien avait le charisme quasi magique d'attirer des disciples et il voyait dans les apôtres, les prophètes et les docteurs de l'Église un ordre d'élite divin. On remarque l'absence des évêques parmi ces élus, car, en effet, Priscillien prêchait un message anti-impérialiste qui résonnait surtout chez les femmes et chez les classes populaires.

Parmi les pratiques ascétiques dont on accusait les adhérents de Priscillien, on condamnait le fait qu'ils ne mangeassent pas devant les autres et qu'ils prissent l'hostie de l'église pour la consommer plus tard en secret. On doutait ainsi de leur sincérité. Comme les hommes et les femmes priaient ensemble, on doutait de leur chasteté et comme ils jeûnaient même le dimanche au lieu de célébrer le Seigneur et qu'ils méditaient à la maison, ou encore dans la nature plutôt qu'à l'église pendant le carême, on doutait ainsi de la force qu'ils vénéraient véritablement (I *Con. Brac.*)¹⁸. Selon Orose, un de ses opposants, Priscillien aurait aussi enseigné que les signes du zodiaque correspondaient aux parties du corps ; et on peut voir dans sa vision mystique une organisation entre l'humeur des humains et l'alignement des étoiles¹⁹.

On peut comprendre que le mode de vie très particulier de l'ascète était peu compris et encore moins accepté du clergé « de bonnes mœurs romaines » du sud de l'Hispanie. On reproche à Priscillien des pratiques gnostiques, de croire pouvoir atteindre la connaissance de Dieu par l'abandon de soi²⁰. On lui reproche aussi de réclamer le titre de *doctor*. Ainsi, au Synode de Saragosse de 380, les évêques avaient interdit aux religieux de réclamer ce titre ; ils se prononcèrent aussi contre le monachisme.

Mais localement, autour de Leon, Priscillien était populaire et bien aimé de sa communauté. Malgré la condamnation au concile de Saragosse, les évêques sympathisants Instantius et Salvianus l'ont consacré évêque d'Avila et avaient même fait le voyage vers la capitale pour accuser l'évêque local, Hydace, de vivre de manière impie sous le même toit que sa femme à qui il aurait secrètement fait un enfant. Mais ces évêques du Nord ont été chassés de la ville avant même d'y arriver,

¹⁸ Syn. Brac. I, dans (Vat. lat. 1341. fol 108r-110v).

¹⁹ Orosius, *Consultatio sive commonitorium ad augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum* dans Migne, J. *Patrologia latina*, vol. 31, cols. 1212-1216, Paris.

²⁰ Déjà au II^e siècle, Irénée de Lyon (*Irenaeus Lugdunensis*) (177-202) condamne ces pratiques dans son *Adversus Haereses*.

car l'évêque Hydace était populaire parmi les siens et par la suite, les évêques de la Baetica ont appelé à l'aide l'empereur lui-même, Gratien, qui est intervenu en envoyant en Lusitanie le proconsul Volventius pour suivre l'affaire épiscopale²¹. L'influence de Volventius força éventuellement Priscillien à comparaître devant l'empereur à Trêves.

Hydace d'Ossonuba (Faro, Portugal) persécuteur de Priscillien, est décrit comme étant *audax* « audacieux », *loquax* « loquace », *impudens* « impudent », et *sumptuosus ventri et gulae plurimum impertiens*, « conférant de nombreuses extravagances de gourmandise et de goût »²². Hydace était le portrait même d'un aristocrate romain et on suppose que son amertume envers Priscillien provenait du comportement de ce dernier (Kulikowski, 2004: 248). Par son apparence de pauvre et son comportement, Priscillien se moquait des symboles de l'aristocratie et créait une division entre le Sud (romain, fier et traditionnel) et le Nord où une certaine partie de l'aristocratie refusait la tradition en faveur d'un *chic* ascétique en développement. On voit un véritable conflit d'autorité entre l'autorité personnelle et charismatique de l'homme sage Priscillien et la hiérarchie catholique bien établie dans la Baetica et à la capitale d'Emerita.

À Trêves en 385, le fameux Martin, ascète et évêque de Tours, a voulu défendre Priscillien, mais son influence ne se comparait pas à celle des puissants de la Baetica. Lors de l'interrogation de Priscillien, on manipula ses paroles pour lui faire confesser de lire des textes apocryphes, de courtiser des femmes la nuit, et de faire sa prière complètement nu. Ces confessions étaient suffisantes pour qu'on l'accuse de *maléfice*, c'est-à-dire, de sorcellerie (Salzman, 2016: 8). Cent ans auparavant, le *concillium Iliberris* avait reconnu la magie noire et condamnait sa pratique par la peine de la mort²³. Ainsi, Priscillien et six de ses disciples sont morts sur le billot. Cette prise extrême de l'Église contre la magie venait, entre autres, de l'Ancien Testament :

Tu ne laisseras pas vivre la sorcière (Exode, XXII, 18)

Isidor, évêque de Séville (*Etymologiae*, VII, 9), décrivait les magiciens de la manière suivante :

Les magiciens (magi) sont ceux qu'on désigne vulgairement sous le nom de « malfaisants » (malefici) à cause de l'ampleur de leurs méfaits. Ils perturbent les éléments, troublent l'esprit des hommes, et, sans absorption d'aucune potion, seulement par la violence de leurs incantations, ils tuent...

²¹ Jones et Martindale (1971, s. v. Volventius: 975 ; Cruz *et al.*, 2003: 128-129).

²² Sulpicius Secerus, *Chron.* 2.46-2.51, surtout 50.2 : *fuit enim audax, loquax, impudens sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens.*

²³ *Conc. Ilib.* 6: « Si quicumque per maleficium hominem interfecerit. Si quis vero malificio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit, nec in finem impertiendam esse illi communionem ».

En effet, la fréquence des accusations de sorcellerie portées par le clergé contre des individus ayant un important pouvoir personnel est étonnante (Brown, 1970: 22, 1992 ; Burrus, 1995 : 11). Cette pratique, condamner les individus capables de remettre en question la hiérarchie établie, est restée commune dans le règne visigothique (Kulikowski, 2002: 311 ; King, 1972: 147-150). L'ascétisme de Priscillien lui accordait un pouvoir « charismatique » dans les termes wébériens, un pouvoir qui menaçait l'autorité dite institutionnelle des évêques. Étant donné que l'autorité du chef spirituel provenait de sa propre vertu, Priscillien et les saints hommes en général représentaient de véritables compétiteurs pour l'autorité spirituelle. Même s'il est mort, exécuté par l'épée, Priscillien est peut-être le vainqueur dans ce conflit, car plusieurs de ses pratiques ont par la suite été intégrées dans la pratique religieuse, entre autres sous la forme du monachisme médiéval (Blasquez, 1991: 386).

La mort de Priscillien n'était tout de même pas le point final sur la question des saints hommes. Dans les montagnes du Nord-Est de la péninsule, dans la région aujourd'hui appelée *la Rioja*, vivait un homme du nom d'Émilien (Aemilianus), né à Berceo. Il eut une expérience spirituelle autour de ses vingt ans et il passa le reste de sa vie au service de Dieu ; il vécut près de son mentor, un autre ermite, Felix, pendant quelques années à Bilibio avant de s'installer de façon plus permanente sur la voie romaine qui prendra le nom du chemin de Compostelle. Là, il vécut quarante ans en solitude. Ses nombreux miracles nous sont connus grâce à la *Vita Aemiliani* de Braulius, évêque de Caesaraugusta.

Émilien était réputé pour pouvoir prédire l'avenir et en 573, il eut une vision de la chute de la Cantabrie aux armées du roi visigothique Liuvigild. Il informa le conseil municipal, mais un des sénateurs, Abundantius, l'accusa de sénilité et l'année suivante, la Cantabrie tomba aux armées du roi Liuvigild (Braul. Caes., V. S. Amil.135-136). Cet Émile était aussi connu pour son prétendu pouvoir de guérir les malades et d'exorciser les démons²⁴. Ces saints hommes étaient populaires parmi la population locale, car ils apportaient une force spirituelle et une protection à la communauté. Émilien, grâce à sa capacité à faire fuir les démons, était soutenu par un puissant local, Honoris, qui assurait que le saint homme et ses disciples ne manquaient jamais de provisions²⁵. L'influence d'Émilien et l'autorité qui découlait de ses miracles inquiétaient naturellement la hiérarchie et pour cette raison, certains évêques l'accusèrent de dépuceler les vierges qui étaient réputées de laver son corps dénudé en rituel²⁶. Ce ne sont peut-être que des ouï-dire, mais Émilien vécut jusqu'à 101 ans, ce qui suggère un régime de vie particulier. Dans ces étendues sauvages, ces saints-hommes étaient une source alternative d'autorité spirituelle. Au-delà de la *civitas*, son autorité commençait exactement où s'arrêtait celle de l'évêque, ce qui souligne une réalité de l'Église : le *ius*, c'est-à-dire la juridiction de l'évêque, « était

²⁴ Braul. Caes., V. S. Amil.130-131.

²⁵ Pour les œuvres des saints-hommes en Gaule voir l'édition et la traduction française de Pietri (2016).

²⁶ Braul. Caes. V. S. Amil.,133-134.

seulement aussi large que la portée de ses actes autoritaires »²⁷. Ce n'est donc pas étonnant qu'en 560, Émilien fût ordonné prêtre, contre sa volonté par Didimus, l'évêque de Tarazona. Si on ne pouvait empêcher le saint homme d'exercer son autorité charismatique, les évêques veillèrent à ce que ce soit dans le cadre de l'Église.

Une lutte pour les âmes

Comme nous l'avons démontré au cours de cet article, l'autorité spirituelle était encore en négociation tout au long de l'Antiquité tardive. Étant donné qu'une part importante de l'autorité de l'évêque provenait du degré auquel il vivait une vie pieuse et ascétique, il devait concurrencer avec les communautés monastiques et encore plus avec les saints hommes pour garder son *auctoritas* spirituelle.

L'autorité spirituelle est conférée par la possession du Saint-Esprit. Dans sa forme la plus pure, elle est reçue comme un Don de Dieu, sans que le récepteur participe. (Rapp, 2005: 56)

Parfois, l'autorité charismatique et l'autorité d'office se sont rencontrées. C'est le cas de l'évêque-ascète Martin de Tours, un aristocrate romain qui avait abandonné sa carrière militaire pour une vie ascétique de prières et dont la réputation était une inspiration pour de nombreuses communautés monastiques²⁸. Peu après sa mort, il fut canonisé et vénéré des chrétiens, notamment de la Gaule et en moins d'un siècle, sa tombe à Tours est devenue une basilique attirant des milliers de pèlerins. On constate une évolution semblable en Espagne où les cultes des martyres ont aussi pris de l'ampleur. Par exemple, grâce à sa patronne, la martyre sainte Eulalie, la ville d'Emerita dans l'ancienne province de la Lusitanie est devenue riche par le nombre de pèlerins qui s'y rendait pour vénérer la sainte. Concernant la Galicie, certains chercheurs comme Duschesne (1900) ont argumenté que le véritable protecteur de Saint-Jacques-de-Compostelle ne serait pas Saint-Jacques, mais bien les reliques de l'ascète Priscillien, enfouies sous la cathédrale.

Parce que les enseignements spirituels chez les ascètes avaient lieu en petits groupes et en privé, l'enseignement du maître à ses élèves était intime et personnel tandis que celui de l'évêque qui offrait son instruction au peuple en masse lors de la messe, était par sa nature, plus général, plus accessible : un tracé de moralité chrétienne appliqué avec de grandes lignes (Rapp, 2005:103-105). C'était aussi un enseignement qui

²⁷ Moore (2011: 66) : "his jurisdiction was only as large as he could make it by engaging in authoritative acts".

²⁸ L'abbaye de Ligugé (Vienne), et Marmoutier, ainsi que les abbayes nommées à son honneur : Saint-Martin-d'Ainay, Saint-Martin-d'Autun, Saint-Martin d'Épernay, Saint-Martin-du-Canigou dans les Pyrénées, Saint-Martin de Mondaye, on trouve aussi des églises qui lui sont dédiés : la basilique à Tours, Saint-Martin-la-Grande (Cologne), la cathédrale de Mayence et la cathédrale Saint-Martin à Presbourg en Hongrie.

servait à l'uniformisation de la croyance et qui tirait sa légitimité de l'accord doctrinal des autres évêques partageant la même orthodoxie. En effet, l'autorité des évêques provenait aussi de ce consensus dont ils étaient les médiateurs et les conduits et on peut comprendre l'explosion des *vitae* de saints au haut Moyen Âge et la célébration des cultes des martyres comme une appropriation de ces autorités *extra cathedram* par le corps épiscopal. Il y a consensus aujourd'hui que l'affaire de Priscillien était fondée sur un souci d'autorité ecclésiastique et de contrôle de l'Église chrétienne²⁹. Bien que les évêques comme Priscillien se soient efforcés d'endosser les rôles d'évêque et de saint homme, comme son procès à Trèves le démontre, ces deux rôles étaient destinés à la rupture. Ultimement, le procès de Priscillien avait annoncé que ce serait l'autorité *ex cathedra*, l'office de l'évêque allié aux pouvoirs politiques désireux d'une uniformité sociale, qui aurait le dernier mot dans les questions spirituelles.

Bibliographie

- Bishko, C. J. 1948. « Salvus of Alvelda and Frontier Monasticism in Tenth-Century Navarre ». *Speculum*, 23, 559-590.
- Blasquez, J. M. 1991. « Los orígenes del ascetismo hispano: Prisciliano. Dans *Religiones en la España antigua* ». Madrid : Ediciones Cátedra.
- Brown, P. 1970. « Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity Into the Middle Ages ». Dans *Witchcraft Confessions and Accusations* (p. 17-45). London : Tavistock.
- Brown, P. 1992. *Power and Persuasion in Late Antiquity : Towards a Christian Empire*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Burrus, V. 1995. *The Making of a Heretic : Gender, Authority, and The Priscillianist Controversy*. Berkeley : University of California Press.
- C. Díaz Martínez, P. 2013. El obispo y las invasiones de los pueblos germánicos. *X Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Santander*.
- Castellanos, S. et Martín Viso, I. 2005. « The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500-1000) ». *Early Medieval History*, 13(1), 1-42.
- Chadwick, H. 1976. *Priscilian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*. Oxford : Clarendon Press.
- Chadwick, H. 1980. « The Role of the Christian Bishop in Ancient Society and Responses ». *Protocol of the 35 Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*, 1-34.
- Claude W. Barlow. 1969. *Iberian fathers*. Washington : Catholic University of America Press.

²⁹ Voir Burrus (1995) et Chadwick (1976).

- Cruz, P. M., Zoreda, L. C. et Mérida, I. de A. de. 2003. *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*. [s.l.] : Editorial CSIC - CSIC Press.
- Dias, P. B. 2000. « O Lugar da Regula Monastica Communis No Monaquismo Hispânico ». *Humanitas*, 52, 213–240.
- Duchesne, L.-M.-O. 1900. Saint Jacques en Galice. <https://doi.org/10.3406/anami.1900.6703>
- Flórez, E. 1816. *España sagrada. Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de España ...: De la Lusitania Antigua en común, y de su metrópoli Mérida en partiular ...* [s.l.] : Oficina de D. José del Collado. (Google-Books-ID: OXvGIhbthKoC).
- Hornero, A. C. et Gutiérrez, A. R. 2005. « La Cantabria romana en la investigación epigráfica del último decenio (1993-2002) ». Dans *II Encuentro de Historia de Cantabria: actas del II encuentro celebrado en Santander los días 25 a 29 de noviembre del año 2002, Vol. 1, 2005, ISBN 84-8102-954-8, págs. 209-232* (p. 209-232). Servicio de Publicaciones. Récupéré de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2164146>
- Iglesias Gil, J. M. 1974. *Onomástica prerromana en la epigrafía cántabra*. [s.l.] : Diputación Provincial, Institución Cultural de Cantabria del C.S.I.C., Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola,.
- Jones, A. H. M. et Martindale, J. R. 1971. *The Prosopography of the Later Roman Empire: A.D. 395-527*. [s.l.] : Cambridge University Press. (Google-Books-ID: G5W6vCO_pYUC).
- King, P. D. 1972. *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kulikowski, M. 2002. « Fronto, the bishops, and the crowd: Episcopal justice and communal violence in fifth-century Tarraconensis ». *Early Medieval Europe*, 11(4), 295-320.
- Kulikowski, M. 2004. *Late Roman Spain and its Cities*. Baltimore : John Hopkins University Press.
- MacIennan, L. J. 1996. « Nota sobre la inscripción latina del ara votiva a «Erudino» de la Cantabria romana ». *AEA*, (173-174), 311-314.
- Martin, C. 2003. *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. [s.l.] : Septentrion.
- Moore, M. E. 2011. *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of the Frankish Kingship 300-850*. Berkeley : CUA Press.
- Pietri, L. 2016. *La vie des pères*. Paris : Les Belles Lettres.

- Pietri, L. et Bernard, P. (dir.). 2013. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 4 Vol. 2: Prosopographie de la Gaule chrétienne (314 - 614) I - Z et fragments*. Paris : Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
- Rapp, C. 2005. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Oakland : University of California Press.
- Salzman, M. R. 2002. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Oxford : Clarendon Press.
- Salzman, M. R. (dir.). 2016. *Pagans and Christians in late antique Rome: conflict, competition, and coexistence in the fourth century*. New York, NY : Cambridge University Press.
- Torres Rodriguez, C. 1977. *El reino de los Suevos*. La Coruña : Fundacion Barrie de la Maza.
- Ubric Rabaneda, P. 2003. *La iglesias y los estados bárbaros en la Hispania del siglo V (409-507)*. Universidad de Granada, Granada.
- Zuk, F. 2015. *De Episcopis Hispaniarum: Agents of Transformation in the Long Fifth Century*. Université de Montréal - Universidad de Salamanca, Montréal.

Abstract : Though by the sixth century, spiritual authority was clearly between the hands of the bishops of the Catholic Church, a century earlier this outcome was not so clear. In the rural countryside of Spain, pre-Christian and pre-Roman practices mixed with heterodoxic interpretations of Christian life while in the cities, Catholicism fared far better. Public life was organized around the bishop and his cathedral and where Roman institutions of government prevailed, power was increasingly concentrated between the hands of a new class derived largely from the ancient senatorial class who through the church gained a new tool of societal dominance *ex cathedra*. This article presents the struggle between competing poles of authority in the fifth century: Holy Men, Catholic and Arian Bishops, Ascetics and Magicians, the last of these were reputed for their spiritual powers and their particular lifestyle through which they achieved another kind of authority *ex-actibus*.

Keywords : spiritualities, Spain, religious tensions, Late Antiquity, history of the Church

Guillaume d'Ockham et l'autorité pontificale dans la querelle sur la pauvreté de l'Église

François-Julien CÔTÉ-REMY¹

Résumé : Dans le cadre de cet article, nous proposons d'étudier le moment culminant de ce que nous appelons la « querelle sur la pauvreté de l'Église », à savoir le débat qui opposa le philosophe franciscain Guillaume d'Ockham au pape Jean XXII sur les thèmes de l'origine de la propriété, la pauvreté du Christ et la distinction controversée entre la propriété (*dominium*) et l'usage (*usu factis*). Loin d'être triviaux, ces sujets étaient au centre d'un débat théologique sur la notion de perfection chrétienne. Pour les franciscains, cette perfection était atteignable via l'exercice de la pauvreté évangélique (*reservatio domini*); pour la curie romaine, c'était plutôt la charité qui garantissait l'obtention de ladite perfection. Notre article sera divisé en deux parties principales : une première, dans laquelle nous résumerons les condamnations pontificales de 1322 et 1323 telles qu'elles sont exposées dans *Ad conditorem canonum* et *Cum inter nonnullos*, et une deuxième, où nous détaillerons les arguments qu'Ockham oppose à Jean XXII dans son *Opus Nonaginta Dierum*, un ouvrage entièrement destiné à réfuter les attaques du pape à l'égard de l'Ordre franciscain. Au terme de notre entreprise, nous aurons analysé un conflit qui a profondément marqué et divisé la chrétienté médiévale, notamment en effritant l'autorité pontificale en ce qui concerne la lecture et l'interprétation des Saintes Écritures. En effet, nous aurons eu l'occasion de comparer les lectures franciscaines et ecclésiastiques du Nouveau Testament, lesquelles s'accusaient mutuellement de contredire ouvertement et explicitement la parole du Christ et de ses apôtres.

Mots clés : Ockham, Jean XXII, Franciscain, Pauvreté de l'Église, Christianisme

Préambule

Parmi les épisodes les plus marquants de l'histoire de l'Église, on se souviendra particulièrement de la fameuse « querelle sur la pauvreté de l'Église » qui éclata à

¹ François-Julien CÔTÉ-REMY est candidat au doctorat en sciences des religions au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal Contact: cote-remy.francois-julien@courrier.uqam.ca.

l'aube du XIV^e siècle. En plus d'ébranler la légitimité de l'autorité pontificale dans la gestion des affaires « temporelles »², cette querelle instiguée par les franciscains remettait ouvertement en question le droit à la propriété dont jouissait paisiblement l'Église depuis plusieurs siècles. Arguant que la possession de biens, de terres et de richesses ne pouvait que détourner les fidèles de la piété chrétienne, les héritiers spirituels de Saint François d'Assise ont vivement critiqué les modes de vie princiers et avarés des clercs qui allaient à l'encontre du renoncement à la propriété (*reservatio domini*) tel que prêché par le Christ et ses apôtres dans les Évangiles³.

À l'époque où Saint François d'Assise fondait l'Ordre Franciscain (1209), l'Église peinait à s'adapter à un monde qui, fort d'un puissant essor économique et monétaire, rendait de plus en plus difficile la pratique d'une vie religieuse qu'on voulait centrée sur la pauvreté évangélique⁴. Face à « l'agression de l'argent » (Le Goff, 1999, p.26) et aux « penchants accrus pour la richesse, la puissance et la concupiscence » (Le Goff, 1999, p.26), l'Église tentait vainement de résister à une société marchande qui ne cessait de s'éloigner des valeurs chrétiennes de contentement et de simplicité volontaire. Si l'accumulation excessive de richesses était ouvertement condamnée dans la chrétienté, elle finit par gagner, aux XIII^e et XIV^e siècles, un nombre grandissant d'évêques, de cardinaux et de papes. Alors qu'elles étaient sensées encourager la pauvreté, les autorités ecclésiastiques vivaient dans la plus contradictoire des opulences : cette contradiction atteindra son comble avec les papes d'Avignon, lesquels financèrent la construction et l'aménagement de palais et de vignobles avec des fonds initialement destinés à des œuvres de charité.

C'est dans ce contexte où l'Église contredisait ses propres préceptes que les Franciscains connurent un vif succès, surtout auprès de ceux et celles qui déploraient la ruine spirituelle et la corruption qui s'étaient emparées du pape et de son entourage. En l'espace de quelques décennies, l'Ordre fondé par Saint François d'Assise se répandit dans toute l'Europe chrétienne et rassembla plusieurs milliers de personnes issues de toutes les classes sociales. L'idéal de pauvreté prêché par les franciscains n'avait certes rien d'inédit (conformément à la règle de Saint Benoît, les moines bénédictins et cisterciens faisaient vœu de ne jamais « avoir quelque chose en propre⁵ »), mais ils insufflèrent à ce dernier un caractère radicalement nouveau, notamment en suggérant que l'Église devait se dépouiller de toutes ses possessions

² On pensera notamment au conflit qui opposait le pape Jean XXII à l'empereur Louis de Bavière sur le contrôle de territoires situés dans le Nord de l'Italie.

³ Le renoncement à la propriété est très clairement encouragé par le Christ, comme le révèle ce passage du Nouveau Testament : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi. » (Matthieu 19: 21).

⁴ D'entrée de jeu, nous tenons à préciser que par « pauvreté », nous n'entendons pas la misère ou l'indigence. Il s'agit plutôt du fait de ne rien posséder en propre.

⁵ Saint Benoît définit même la pauvreté comme « le grand principe de la vie commune » (La règle de Saint Benoît, XXXIII) et la propriété comme un « vice très pervers » (Idem, XXXIII).

(quelles qu'elles soient) et que ce dépouillement était la seule voie vers la piété véritable.

Cet idéal de pauvreté, nous venons de le dire, n'est pas une invention franciscaine : à l'époque de sa création, l'Ordre Franciscain basait l'autorité de sa doctrine sur un passage bien connu de l'Évangile de Matthieu et en vertu duquel la pauvreté était présentée comme la voie quasi unique vers la perfection (Matthieu 19 :21). D'autres passages de la Bible étaient également cités, par exemple l'épître à Timothée, où Saint Paul enseigne à son disciple que « ceux qui veulent s'enrichir tombent dans la tentation, dans le piège, et dans beaucoup de désirs insensés et pernicieux qui plongent les hommes dans la ruine et la perte » (6 : 6-9). Bref, avec leurs thèses sur la pauvreté, force est de constater que les franciscains s'inscrivaient dans la plus pure des orthodoxies chrétiennes. Initialement⁶, le conflit qui opposait les franciscains à la curie romaine ne résidait pas dans leur lecture du Nouveau Testament, mais bien dans la mise en application radicale et littérale de ces thèses sur la pauvreté. Ce conflit, plus pratique que théorique, a déclenché une polémique qui culmina dans ce que nous connaissons aujourd'hui comme « la querelle sur la pauvreté de l'Église ».

Même si les tensions entre les franciscains et la curie romaine au sujet de la pauvreté étaient déjà vives du vivant de Saint François, le XIII^e siècle ne fut pas le grand théâtre de ladite querelle. Les papes de ce siècle, en effet, avaient partiellement concilié les parties impliquées en reconnaissant la piété de la vie de Saint François. Ce fut le cas de Nicolas III, qui par le biais de sa bulle *Exiit qui seminat*, affirma sans détour que Saint François avait bel et bien imité le Christ et ses apôtres en renonçant aux richesses et à la propriété. Cette bulle était importante en ceci qu'elle validait les thèses franciscaines, mais aussi parce qu'elle défendait une distinction controversée entre *usus facti* (usage de fait) et *dominium* (propriété)⁷. Loin d'être triviale, cette reconnaissance de la part du Saint Siège donna de la crédibilité aux franciscains contre des détracteurs qui soutenaient que nul ne pouvait être pauvre au sens où Saint François l'entendait, puisqu'il fallait nécessairement posséder au préalable les biens que nous consommons et qui sont destinés à la conservation de notre être⁸.

Ainsi, c'est au XIV^e siècle que la querelle éclata réellement, et plus précisément sous le pontificat de Jean XXII (1316-1334), un pape qui fut bien moins tolérant à l'égard des remontrances franciscaines. En plus de déclarer la distinction précédemment établie entre *usus facti* et *dominium* comme étant hérétique, Jean XXII condamne en 1323 la thèse de la pauvreté du Christ, prétextant qu'une telle thèse minerait le droit à la propriété pour l'Église. Dans la foulée de ces événements, de nombreux

⁶ « Initialement », car comme nous le verrons, le conflit est devenu théorique sous le pontificat de Jean XXII, lequel rejetait la thèse de la pauvreté absolue du Christ.

⁷ Le Christ, disait-on, ne possédait pas les choses qu'on lui donnait (nourriture, vêtement, logis, etc.), car il ne faisait qu'utiliser ce qu'on lui concédait pour subvenir à ses besoins (Nicolas III, 1279, *Exiit qui seminat*).

⁸ Les choses qui sont nécessaires à notre survie seraient notre propriété, et ce faisant le renoncement absolu à la propriété serait impossible. C'est pourquoi certains des débats qui opposaient les franciscains à la curie romaine tournaient autour de questions telles que : le Christ possédait-il sa tunique?

franciscains furent livrés à l'Inquisition, et les membres les plus influents de l'Ordre étaient systématiquement convoqués en Avignon afin de répondre à des accusations d'hérésie. Les tensions atteindront finalement un point critique en 1327 quand le philosophe franciscain Guillaume d'Ockham décida de répliquer aux arguments du pape au bénéfice de ses camarades. C'est cette réplique que nous nous proposons d'étudier ici.

De part et d'autre, la littérature primaire au sujet de la querelle est vaste, et de fait nous n'aurons ni le temps ni l'espace de la traiter en entier dans le cadre de cet article⁹. C'est pourquoi nous limiterons notre analyse à trois textes bien précis : les deux bulles de Jean XXII, intitulées *Ad conditorem canonum* et *Cum inter nonnullos*, dans lesquelles le pape s'en prend aux thèses franciscaines, et l'*Opus nonaginta dierum*, où Ockham défend la pertinence et la validité théologiques de la conception franciscaine de la pauvreté. Notre investigation débutera donc par une brève lecture des bulles pontificales condamnant les thèses franciscaines pour ensuite enchaîner avec la réplique du « Venerabilis Inceptor¹⁰ ». En guise de conclusion, nous présenterons une courte réflexion sur l'idéal de pauvreté et l'opposition qu'il a rencontrée au sein du christianisme en général.

Les condamnations de 1322 et 1323

S'il est vrai que Jean XXII a très explicitement défendu la vision franciscaine de la pauvreté au début de son pontificat (Spitz, 1999, p.2), ce dernier change d'avis suite à la tenue du « chapitre de Pérouse¹¹ ». Visiblement choqué par la thèse de la pauvreté absolue qui fut adoptée lors dudit chapitre, Jean XXII condamne sans réserve les thèses franciscaines par l'intermédiaire de son *Ad conditorem canonum*. Dans cette bulle, le pape annule les décrets de son prédécesseur Nicolas III au sujet de la pauvreté évangélique en déclarant, entre autres choses, que la distinction entre *usus facti* et *dominium* est hérétique et contraire à la raison :

« To say, indeed, that in such things it is possible to establish use of right, or of fact, separate from ownership of the thing, or lordship, is opposed to the law, and conflicts with reason...[...]...For what sane person could believe that it was the intention of so great a father to keep the lordship for the Roman Church, and the use for the Brothers, of an egg, or a cheese, or a crust of bread, or other things consumable by use, which are often given to the Brothers themselves to consume on the spot? Truly, it does not seem probable, especially since he reserved to the Roman Church the lordship only of those goods of which simple use of fact can belong to the Brothers

⁹ La correspondance que Jean XXII et Ockham ont entretenue regroupe plusieurs dizaines de textes rédigés sur plusieurs années.

¹⁰ Surnom de Guillaume d'Ockham, signifie « le vénérable professeur ».

¹¹ Le chapitre de Pérouse était une sorte de « sommet » où les Franciscains se sont rassemblés pour clarifier certains éléments de leur doctrine.

of the said Order. This can by no means be found in things consumable by use, in which neither a right of using, nor a use of fact, separate from ownership of the thing or lordship can be established or had.¹² » (1322, *Ad conditorem canonum*, IV).

Le fait de condamner cette distinction n'a rien d'un geste innocent. D'un point de vue strictement doctrinal, il s'agit d'une frappe chirurgicale qui s'en prend au fondement même de la conception franciscaine de la pauvreté : si les biens obtenus par la charité deviennent la propriété des franciscains du fait qu'on leur a donné ces biens, cela veut dire que la perfection fondée sur le renoncement absolu à la propriété est impossible. Autrement dit, pour reprendre les propos de Jean XXII, l'individu qui obtient des biens par mendicité ne devient ni plus pauvre ni plus parfait : il ne fait que devenir propriétaire des choses qu'on a bien voulu lui concéder, et en ce sens la pauvreté franciscaine ne serait qu'une vue de l'esprit. La « vraie perfection », dira le pape, réside dans l'exercice de la charité, c'est-à-dire dans le fait de se départir d'une part de nos biens pour les donner aux pauvres. Or, comment atteindre cette perfection si, étant franciscain, on n'a aucun bien à donner ?

Aux yeux du souverain pontife, l'atteinte de la perfection invoquée par le Christ n'implique aucunement un renoncement total et absolu à la propriété. Bien au contraire, la possession de biens matériels est nécessaire à la perfection, puisque c'est par les dons qu'on devient parfait, et non en étant pauvre comme les franciscains. On comprend ici la stratégie de Jean XXII, qui consiste à montrer que la pauvreté telle que conçue par les franciscains constitue une entrave à l'atteinte de la perfection chrétienne. C'est du moins la conclusion à laquelle Jean XXII arrive au terme du raisonnement qu'il expose dans son *Ad conditorem canonum* :

Contempt of temporal goods and renunciation of ownership of them opens the way to this perfection especially because the solicitude that acquiring, preserving and dispensing temporal things requires, which commonly impedes the act of charity, is cut off » (Jean XXII, 1322, *Ad conditorem canonum*).

En 1323, Jean XXII intensifie sa lutte contre les franciscains et infirme la thèse de la pauvreté du Christ et de ses apôtres. Ici, il est important de noter que cette thèse avait longtemps été consensuelle, et ce malgré le fait qu'elle était contredite par les modes de vie des papes et des évêques. Sans être appliqué comme un dogme (exception faite des ordres monastiques et mendiants), l'idéal de pauvreté avait néanmoins sa place dans le christianisme, précisément parce qu'il était un idéal reconnu et louangé par le Saint Siègel¹³. Avec la publication de *Cum inter nonnullos*, Jean XXII déclare que la thèse de la pauvreté du Christ contredit les Évangiles, où « il est dit à plusieurs

¹² Nous utilisons ici la traduction anglaise de Kilcullen et Scott car nous la jugeons plus adéquate que sa contrepartie francophone. De plus, les traductions francophones sont difficilement accessibles.

¹³ Les papes Innocent III et Nicolas III avaient tous les deux reconnu la pertinence de cet idéal.

reprises que le Christ et ses apôtres possédaient bel et bien des choses » (Jean XXII, 1323, *Cum inter nonnullos*).

Pour certains, il peut paraître évident que la condamnation de Jean XXII était très certainement motivée par une volonté de protéger le droit à la propriété privée de l'Église (Spitz, 1999, p.3). Ceci étant dit, le principe de charité nous oblige à considérer la lecture théologique qui guide, du moins en partie, le propos du pape. Dans le débat qui l'oppose au philosophe franciscain Guillaume d'Ockham au sujet de la pauvreté du Christ, Jean XXII cite abondamment un passage de la Genèse où Dieu aurait fait de l'appropriation de la terre et de ses ressources un commandement divin : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et assujettissez la ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre » (Genèse 1 : 28). Selon Jean XXII, ce passage (ou devrait-on dire, son interprétation de ce passag) prouve hors de tout doute raisonnable que Dieu cautionne et encourage la propriété privée, et que ce faisant l'Église reste dans les bornes du droit divin en possédant terres et richesses. Bien évidemment, Guillaume d'Ockham s'opposera avec vigueur à cette lecture dans son *Opus nonaginta dierum*, dont l'étude sera l'objet de la prochaine section.

L'Opus Nonaginta Dierum et la défense des thèses franciscaines

Le philosophe et théologien franciscain Guillaume d'Ockham, que l'on connaît surtout pour ses travaux en logique et en métaphysique, ne s'intéressera à la querelle qu'à partir de 1327, année au cours de laquelle il fut convoqué en Avignon pour se défendre contre des accusations d'hérésie¹⁴. Une fois arrivé auprès de ses détracteurs, Ockham est approché par le général de l'ordre franciscain, Michel de Césène. Ce dernier l'informe des troubles qui affligent l'Ordre et demande à son confrère de se porter à la défense de celui-ci¹⁵. Après des débats apparemment houleux avec la papauté¹⁶, Ockham et Césène décident de fuir Avignon en 1328 pour aller se réfugier chez Louis de Bavière, un empereur qui était alors en conflit ouvert avec Jean XXII pour le contrôle de territoires en Italie. C'est durant cet exil que Guillaume d'Ockham va rédiger son célèbre *Opus Nonaginta Dierum* (tout comme la totalité de ses écrits politiques critiquant les pouvoirs du pape), un ouvrage entièrement destiné à la réfutation des condamnations pontificales promulguées par Jean XXII à l'endroit des franciscains.

¹⁴ Il faut mentionner que ces accusations n'avaient rien à avoir avec son appartenance au mouvement franciscain. Il était accusé d'hérésie relativement à ses commentaires des Sentences de Pierre Lombard, un texte que tous devaient interpréter à l'époque.

¹⁵ En tant que général de l'Ordre franciscain, Michel de Césène était à Rome pour défendre les thèses adoptées lors du chapitre de Pérouse. Ces thèses avaient en effet choqué le pape Jean XXII.

¹⁶ D'un point de vue historique, nous ne sommes pas très bien renseignés quant aux circonstances qui ont poussé Ockham et Césène à fuir Avignon.

Au chapitre 65 de son opus, Ockham s'attèle à démontrer que la distinction entre *usus facti* et *dominium* est conforme à la raison et à la volonté de Dieu. Quand les franciscains soucieux de ne rien avoir en propre « acquièrent¹⁷ » les biens nécessaires à leur survie, ils ne deviennent pas propriétaires de ces biens comme le prétend Jean XXII. La raison en est que la propriété est surtout un droit temporel conféré par les lois humaines, et ces lois ne s'appliquent pas dans les gestes de charité et de mendicité. Lorsqu'une personne consent à donner des vivres à une autre personne, la propriété de ces vivres n'est pas transférée à la personne à qui on les donne : les biens concédés demeurent la propriété du donateur (Kilcullen, 1999, p.305) et conséquemment la personne mendicante ne fait qu'utiliser les choses d'autrui avec son consentement (Ockham, *Opus Nonaginta dierum*, 65)¹⁸.

La logique sémantique soutenant une telle argumentation peut nous sembler étrange au premier abord. Pourtant, celle-ci est tout à fait cohérente avec la lecture théologique des franciscains et d'Ockham. Citant le passage de la Genèse où Jean XXII détectait l'assentiment divin à la propriété (Genèse 1 :28), Ockham fait observer que Dieu a donné la terre à toute l'humanité, et non pas à une poignée d'êtres humains. La propriété de la terre étant commune (et non privée) dans le Jardin d'Eden, tous et toutes avaient des droits *d'usage* (usus) sur les biens et ressources qui s'y trouvaient et qui n'appartenaient à personne en particulier. C'est donc l'usage commun qui est commandé par Dieu, et non l'usage individuel résultant d'une appropriation :

« Although he [Adam] alone had lordship before Eve was formed, nevertheless the lordship was not for that reason exclusive : just as, if all the monks of some monastery died except one, he alone would then have lordship of the goods of the monastery, and yet that lordship would not be exclusive, but common, i.e. to be communicated, and he would not then be the owner... » (*Opus nonaginta Dierum*, 88).

Mentionnons au passage que la thèse de l'inexistence de la propriété privée dans le Jardin d'Eden était défendue par la quasi-totalité des théologiens chrétiens jusqu'à l'époque de la querelle sur la pauvreté de l'Église (Kilcullen, 1999, p. 309). Pendant longtemps, on a pensé que la propriété (*dominium*) telle que conçue par Jean XXII avait été introduite dans le monde à cause de l'être humain, dont la nature pécheresse exciterait une avarice sans borne. Le philosophe anglais John Locke dira plus tard que les lois sur la propriété ont justement été établies pour empêcher quiconque de prendre « plus de choses que l'on en a besoin » (Locke, *Traité du Gouvernement Civil*, 31). Face à la « fièvre d'acquisition sans merci » (Weber, 1905, p.29) qui marquait et corrompait la chrétienté médiévale, l'idéal de pauvreté franciscain apparaissait comme un rempart solide et efficace. Plus précisément encore, ledit idéal se présentait même comme la voie du retour à la perfection associée à l'état

¹⁷ Il s'agit ici d'une formule purement langagière, car les franciscains, justement, prétendaient ne rien acquérir qui puisse leur appartenir en propre.

¹⁸ Les Franciscains affirmaient même que si le donateur voulait ravoïr les choses qu'il avait concédées, ils étaient dans l'obligation de rendre les choses en question.

d'Innocence : « This is that loftiness of most high poverty, which has established you, my most dear Friars, as heirs and kings of the Kingdom of Heaven, making you poor in things, it has raised you high in virtues. » (Saint François, Regula Bullata, VI).

En ce qui concerne la pauvreté du Christ, Ockham ne fait jamais référence aux nombreux passages du Nouveau Testament qui attestent de son appel au renoncement à la propriété. Pour répondre aux arguments du pape, Ockham vient plutôt clarifier la notion de « royauté du Christ ». Cette royauté était, selon Jean XXII, un argument supplémentaire pour le droit à la propriété pour l'Église catholique : si le Christ était un Seigneur, alors l'Église, en tant qu'héritière de ce dernier, aurait un droit légitime sur les choses temporelles. De l'avis de Guillaume d'Ockham, le Christ était bel et bien un Seigneur, mais pas en un sens temporel¹⁹. Son royaume, dit l'Évangile de Jean, « n'est pas de ce monde », et en ce sens le Christ ne pouvait être le maître et possesseur de toute chose, puisqu'il n'était qu'un seigneur spirituel (Opus Nonaginta dierum, 93).

Dans les siècles qui suivront la querelle, plusieurs théologiens s'entendront pour dire que Guillaume d'Ockham en est sorti vainqueur²⁰. Il n'y a là rien de surprenant, surtout si on considère l'expérience et la réputation d'Ockham en matière de *disputatio*, de même que l'orthodoxie des thèses franciscaines au sujet de la pauvreté évangélique. Encore aujourd'hui, la position officielle de l'Église catholique sur la pauvreté stipule que celui ou celle qui vit dans cet esprit est alors « introduit dans la possession véritable du monde, comme quelqu'un qui n'a rien et qui possède tout » (Gaudium et spes, 37 :4). Il semble donc que l'idéal de pauvreté ait finalement été réhabilité dans le canon officiel, longtemps après l'épisode des condamnations de Jean XXII. Cela ne veut pas dire que l'Église catholique moderne s'est finalement résolue à donner raison aux franciscains, bien au contraire ! À l'ère du capitalisme, la contradiction entre l'idéal de pauvreté et la curie romaine persiste toujours, voire même plus que jamais²¹.

Conclusion

¹⁹ Le Christ semblait même très critique du pouvoir temporel et interdisait son existence dans la communauté des fidèles : « Jésus les appela, et dit: Vous savez que les chefs des nations les tyrannisent, et que les grands les asservissent. Il n'en sera pas de même au milieu de vous. Mais quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur; et quiconque veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme la rançon de plusieurs » (Matthieu, 20 : 2-6).

²⁰ Domingo de Soto et Luis de Molina, pour ne nommer que ceux-là.

²¹ À titre d'exemple, les médias européens rapportaient que le pape François avait mis sur pied une commission d'enquête chargée d'enquêter sur les allégations de fraude et de corruption au sein de la banque du Vatican.

Au terme de ce débat qui opposa certains des plus grands théologiens du monde chrétien, on peut se demander comment l'Église est parvenue à préserver son autorité tout en défendant une thèse qui, selon toute vraisemblance, contredisait explicitement les saintes écritures. À défaut de pouvoir l'affirmer en toute objectivité, nous nous réservons tout de même le droit de dire que la pauvreté du Christ et de ses apôtres relève plus du constat que de l'interprétation, et les passages bibliques qui le suggèrent pullulent et abondent fortement dans ce sens²². L'autorité de l'église, on le sait, s'est affirmée de différentes manières (territoriale, politique, etc.). Or que dire de son autorité sur la Bible, laquelle a toujours résidé dans le monopole de son interprétation? Comment cette autorité peut-elle assurer sa légitimité lorsqu'elle contredit explicitement un texte sacré qui place l'idéal de pauvreté au fondement des enseignements du Christ?

L'idéal de pauvreté, nous l'avons dit, n'a jamais été une pratique officielle dans le christianisme : son application était, au mieux, l'apanage des plus fervents. Ceci étant dit, malgré le fossé que nous avons relevé entre l'idéal de pauvreté et son application effective (autant chez les fidèles que dans la curie romaine), ledit idéal avait néanmoins sa place dans le christianisme occidental, précisément parce qu'il était reconnu, louangé et encouragé. En s'attaquant aux thèses franciscaines sur la pauvreté, Jean XXII tentait visiblement de mettre fin à une dissonance devenue insoutenable et difficile à recouvrir. Devant les contradictions évidentes relevées par les franciscains, les princes de l'Église ont dû faire preuve d'innovations herméneutiques pour justifier l'opulence qui était la leur et qui contrastait fortement avec l'humilité et la simplicité du Christ.

Même si Jean XXII semblait guidé par des intérêts plus mercantiles que théologiques, il importe de comprendre que les problèmes liés à l'intégration et à la reconnaissance de l'idéal de pauvreté ne se limitent pas au catholicisme. À ce titre, l'histoire nous enseigne ironiquement que sont ces mêmes protestants, qui au départ dénonçaient l'opulence et les excès de l'Église, qui en sont venus à bénir et encourager l'acquisition et la possession de richesses²³. Comme l'a montré Max Weber dans son *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, les protestants furent les premiers dans la chrétienté à déclarer explicitement que la propriété et l'accumulation de richesses sont les piliers de la piété chrétienne (Weber, 1905, p.138). Ainsi, si on présuppose, comme le dit Toneatto, « l'existence d'un conflit irréductible entre la morale chrétienne et le monde des affaires » (Toneatto, 2011, p.188), il faut préciser que personne, catholique ou protestant, ne semble être parvenu à réconcilier l'idéal de pauvreté avec le monde commercial auquel il est toujours déjà confronté. De part et d'autre, la contradiction est donc toujours la même, celui d'une religion qui « s'enrichit et administre sa fortune tout en la condamnant » (Toneatto, 2011, p.188).

²² Les passages qui le confirment sont nombreux. En voici quelques-uns : Matthieu 6 : 19-20; Matthieu 10 : 9; Matthieu 19 : 21; Acte 2 : 45; I Timothée 6 : 6-9.

²³ Dans ses 95 thèses, Luther était en effet mû par la volonté de dénoncer la construction du dôme de l'église Saint Pierre de Rome, laquelle était financée par la controversée vente d'indulgences.

Bibliographie

- Bozoky, Edina. *Michel de Cézène (mort en 1342)*. Encyclopaedia Universalis [En ligne], consulté le 24 mars 2017.
- Dumas, Antoine (2008). *La règle de Saint Benoît*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Saint François d'Assise (1223). *Regula Bullata*. Traduction par Kajetan Esser (1995). <https://franciscan-archive.org/bullarium/TheRegulaBullataLSz.pdf>.
- Jean XXII (1322). *Ad conditorem canonum*. Traduction par John Kilcullen et John Scott (1998). http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staffpolitics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_ad_conditorem_canonum/
- Jean XXII (1323). *Cum inter nonnullos*. Traduction par John Kilcullen et John Scott (1998). http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staffpolitics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_cum_inter_nonnullos/
- Kilcullen, John (1999). « The political writings », dans *The Cambridge Companion to Ockham*, éd P. Vincent Spade, 302-325.
- Kilcullen, John et Stephen McGrade, Arthur (1995). *A letter to the Friars Minor, and other writings*. Cambridge : Cambridge University Press.
- La Bible (1988). La Société Biblique française. Paris : Éditions du Cerf.
- Le Goff, Jacques (1999). *Saint François d'Assise*. Paris : Éditions Gallimard.
- Locke, John. *Traité du gouvernement civil*. Traduction de David Mazel. Introduction, bibliographie, chronologie et notes par Simone Goyard-Fabre (1992). Paris : GF Flammarion.
- Nicolas III (1279). *Exiit qui seminat*. Traduction par John Kilcullen et John Scott (1996). http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/nicholas_iii/
- Ockham, Guillaume. *Court traité du pouvoir tyrannique*. Traduction du latin et introduction par Jean-Fabien Spitz (1999). Paris : Presses Universitaires de France.
- Toneatto, Valentina (2011). La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge. *Médiévales* 60 (1), 187-202.
- Weber, Max (1905). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>

Abstract : In this article, we shall study a crucial moment of what is now called « The quarrel of the Spirituals », i.e the debate between the franciscan philosopher William of Ockham and the pope John XXII on subjects such as the origin of property, the poverty of Christ and the controversial distinction between ownership (*dominium*) and use (*usus facti*). Far from being trivial, these subjects were at the center of a theological conflict on the notion of christian perfection. For the Friar Minors, this perfection could only be reached through the exercise of evangelical poverty (*reservatio domini*); for the roman Church, it was through charity that this perfection could be obtained. Our article will be divided in two parts: the first one, in which we will resume the papal indictments of *Ad conditorem canonum* and *Cum inter nonnullos*, and the second one, in which we shall present the arguments used by Ockham in his *Opus nonaginta dierum*, a book written for the cause of the Friar Minors against the attacks of the pope. At the end of our article, after comparing the Franciscan and papal interpretations, it will become clear that such quarrels have considerably weakened the papal's authority concerning the interpretation of the Holy Scripture.

Keywords : Ockham, John XXII, Franciscan, poverty of the Church, Christianity

L'autorité de l'expérience émotionnelle : le cas du pentecôtisme

*Philippe LE PAGE*¹

Résumé : Selon le philosophe et psychologue William James (1842-1910), la théologie n'est que le produit secondaire de l'expérience émotionnelle du religieux dont elle tenterait de rendre compte. La théologie, en soi, n'est aucunement garante de la croyance, seule l'expérience émotionnelle serait authentique et valide. Ce texte a pour visée de discuter l'autorité, dans le domaine religieux, de l'expérience émotionnelle individuelle en prenant le pentecôtisme en exemple. Ce mouvement chrétien est d'ailleurs reconnu pour son christianisme émotionnel et sur l'accent placé sur l'expérience des dons de l'esprit, en particulier la glossolalie. Dans le pentecôtisme vécu, l'expérience émotionnelle individuelle valide le contenu de la croyance et de la Bible et non pas l'inverse. L'émotion, parce qu'elle est ressentie, est forcément véridique. Cette authenticité de l'émotion se transfère ainsi à l'objet religieux qui l'aurait suscité : le discours du pasteur n'est pas véridique en lui-même, il est véridique, car il provoque chez le croyant une réaction émotionnelle. Ce texte réfléchira, en premier lieu, l'émotion religieuse en se basant sur Émile Durkheim, Max Weber et William James. Deuxièmement, il sera brossé un bref portrait du pentecôtisme en mettant l'accent sur ses formes plurielles et malléables s'expliquant notamment par sa forme émotionnelle. Troisièmement, nous présenterons en quoi l'expérience émotionnelle formate le milieu pentecôtiste notamment par sa relation à la Bible et à travers le sermon des pasteurs. Finalement, nous tirerons quelques exemples de cette dynamique émotionnelle à partir d'un terrain effectué à l'Église Nouvelle Vie de Longueuil entre 2012 et 2013.

Mots clés : autorité, pentecôtisme, émotion, mise en scène, Église Nouvelle Vie, expérience, William James

¹ Philippe Le Page est doctorant au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Contact: le_page.philippe@courrier.uqam.ca

Introduction

Le christianisme est un mouvement religieux fragmenté comme en témoignent les nombreuses divisions qui ponctuent son histoire. Ainsi, la notion d'autorité religieuse diffère entre les différents courants chrétiens. En simplifiant, l'autorité religieuse, chez les catholiques, se retrouve dans la tradition et la figure du pape tandis que dans le protestantisme, l'autorité est placée dans la Bible : *sola scriptura*. Le pentecôtisme – mouvement chrétien existant depuis un peu plus d'un siècle – diffère des autres courants chrétiens : l'autorité n'est pas extérieure au croyant. Elle ne se trouve pas dans la figure du pape ni dans la Bible. L'autorité religieuse dans le pentecôtisme est intérieure au croyant, car elle se trouve dans l'expérience émotionnelle individuelle. C'est par cette expérience émotionnelle que le pentecôtiste valide et authentifie les contenus de croyances du pentecôtisme. Ce texte a pour objectif de présenter cette dynamique émotionnelle de l'autorité dans le pentecôtisme. Tout d'abord, l'émotion religieuse sera présentée selon trois auteurs : Émile Durkheim, Max Weber et William James. Cela sera suivi par un bref portrait du mouvement pentecôtiste. Ensuite, nous verrons comment l'autorité de l'expérience émotionnelle a formaté le mouvement pentecôtiste, notamment par sa variété, sa relation à la Bible, son impact sur le sermon et selon la pratique des pasteurs. Finalement, ces dynamiques émotionnelles seront illustrées à partir de quelques exemples tirés d'un terrain effectué à l'Église Nouvelle Vie de Longueuil.

Qu'est-ce qu'une émotion religieuse ?

L'émotion religieuse est intimement liée avec le pentecôtisme. Mais la notion d'émotion religieuse est rarement définie. D'ailleurs, en recherche, plusieurs termes sont interchangeables et peu ou pas définis : émotion, sentiment, sensibilité, affect, charisme, expérience, etc. On se demande alors qu'est-ce qu'une émotion religieuse ? Pour clarifier la question, nous irons voir trois auteurs : Durkheim, Weber et James. La perception qu'ont Weber et Durkheim de l'émotion religieuse sera présentée dans l'optique de faire un portrait de la question selon les classiques des sciences sociales. James, lui-même protestant, présente une vision empiriste de la question qui, nous le verrons, explique précisément comment l'émotion religieuse est source d'autorité dans le pentecôtisme.

Autant Durkheim que Weber traitent la question de l'émotion religieuse. Bien que souvent opposés l'un à l'autre, ces deux auteurs affirment que l'émotion religieuse est le noyau dur de la religion. À cela se limite leur ressemblance sur la question de l'émotion religieuse. Pour Durkheim, la religion prend source dans une émotion religieuse originelle, vécue autant au niveau individuel que collectif. Cette émotion religieuse originelle est un contact effervescent et dangereux avec le sacré. En effet, elle est dangereuse, car elle fait sortir l'homme de lui-même et dévalue, de ce fait, la vie profane et quotidienne. Cela implique que l'émotion religieuse, sans être contrôlée, menacerait l'existence même de la société. Selon Durkheim, il est donc nécessaire d'institutionnaliser cette émotion religieuse originelle afin de protéger

l'homme et la société. L'institutionnalisation de cette émotion originelle, son contrôle par l'institution, sa régulation, implique un affadissement de cette expérience émotionnelle, pourtant irréductible aux doctrines et liturgies. La religion instituée ne serait que la version administrée de l'émotion religieuse originelle. (Hervieu-Léger, 1990 : 220-224)

Weber oppose raison et émotion. Pour lui, la raison consiste à faire, bâtir et édifier, tandis que l'émotion consiste à défaire, détruire, subvertir et parfois renouveler. (Favret-Saada, 1994 : 13) Bien que l'émotion, que Weber associe à la majorité des manifestations religieuses, semble négative, selon Weber, elle est aussi nécessaire. L'émotion religieuse est la seule qui puisse démarrer des systèmes sociaux ou les redémarrer lorsqu'ils se sont refroidis. (ibid. : 3) À cet effet, l'émotion religieuse est elle aussi le commencement de la religion. Selon Weber, elle doit être institutionnalisée et domestiquée rapidement à l'aide de la raison afin de préserver ses acquis : ce qu'elle a permis de créer en démarrant la société. (ibid. :13) Il est nécessaire de consolider cette émotion rapidement, car le propre de l'émotion est d'être épisodique. D'ailleurs, Weber considère l'émotion comme étant pauvre, car, en raison de son caractère épisodique, elle n'a que peu d'impact sur la vie quotidienne. L'institutionnalisation de l'émotion religieuse permet de l'enrichir à l'aide de rituels, de symbolisations et du travail de la raison. (Hervieu-Léger, 1990 : 235)

Autant Weber que Durkheim considèrent qu'il existe une émotion religieuse originelle qui est à la source des religions instituées et à laquelle font référence les rituels : soit par un retour contrôlé à l'émotion religieuse ou soit par des symbolisations bâties sur celle-ci. Par contre, ni Durkheim ni Weber ne décrivent concrètement ce qu'est une émotion religieuse. Leur théorie s'applique difficilement à l'étude de l'émotion religieuse au quotidien. Pour cette raison, nous nous intéresserons au philosophe et psychologue William James (1842-1910). Tout comme Weber et Durkheim, James s'accorde à dire que l'expérience émotionnelle est à la source de la religion. (Lamberth, 1999 :129). Par contre, pour James, l'émotion religieuse n'est pas une catégorie distincte d'émotion, mais plutôt un ensemble d'émotion comme toutes les autres, si ce n'est qu'elles sont suscitées par ou orientées vers un objet religieux. On peut, dans cet ordre d'idée, ressentir une joie religieuse si celle-ci est suscitée par ou orientée vers un objet religieux. Selon James, la religion consiste à croire en un monde invisible porteur de sens pour le monde visible. Selon lui, l'être humain a pour objectif téléologique d'établir une relation avec ce monde invisible. Cette relation s'obtient par la prière et permet d'obtenir des effets bénéfiques dans la vie courante. Ces effets sont de nature psychologique : cela donne plus de charme et d'intérêt à la vie, en plus de conférer un sentiment de sécurité, de paix et d'amour pour son prochain (ibid. : 126-127).

En tant qu'empiriste, James étudie la religion en priorisant l'expérience individuelle sur les institutions et les systèmes de pensée (Ibid. : 116). Il écrit : « *Religion, therefore, as I now arbitrarily take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitudes, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.* » (cité dans Lamberth, 1999 : 118). James se concentre sur l'expérience individuelle, car, selon lui, les

systèmes de pensée et la théologie – ce qu'il regroupe sous le terme de philosophie – ne donnent en eux-mêmes aucune garantie de vérité, car ils ne sont pas vécus et expérimentés (ibid. : 125). Selon James, la philosophie religieuse prend en compte l'expérience religieuse, mais ne peut en rendre compte correctement. Elle n'est que le produit secondaire de celle-ci (ibid. : 123-124). C'est une expression qui ne garantit nullement l'authenticité de la croyance. Puisque l'expérience est vérifiable par les sens, James propose plutôt d'appréhender la religion empiriquement : ce qui est ressenti est forcément vrai. À cet effet, par pragmatisme, James affirme la véracité de la religion par les effets ressentis dans ce monde. Les fruits de la religion (soit les effets psychologiques bénéfiques) étant bien réels, car vécus par l'expérience, on ne peut donc pas rejeter comme étant irréel le monde invisible de la religion dont ils proviendraient (ibid. : 138). C'est dans la même logique présenté par James que l'autorité de l'émotion prime dans le pentecôtisme : c'est l'expérience émotionnelle de la religion qui valide l'authenticité et l'autorité de celle-ci.

Le pentecôtisme

Avant d'explorer l'articulation de l'émotion religieuse dans le pentecôtisme, il est nécessaire de brosser un portrait de ce courant chrétien. Le pentecôtisme est une mouvance chrétienne mettant l'accent sur l'expérience de l'action de l'Esprit-Saint et sur les dons de l'Esprit (Anderson, 2014 : 6). « C'est l'insistance sur les dons de l'Esprit manifestés à la Pentecôte qui a donné à ces chrétiens le nom de “pentecôtistes” » (Willaime, 1999 : 6), bien que bon nombre d'entre eux préfèrent se désigner par un vocabulaire générique, par les termes “croyant” ou “chrétien”, par exemple. (Aubrée, 2010) Parmi les nombreux dons de l'Esprit, les pentecôtistes accordent une importance particulière au parler en langues, autrement appelé glossolalie ou baptême de l'esprit (Anderson, 2014 : 182). La glossolalie est comprise par les pentecôtistes comme « l'aptitude, supposée miraculeuse, à parler dans des langues inconnues au moment de la prière. » (Fath, 2008 : 176).

Le mouvement pentecôtiste, dans toute sa variété, est le mouvement chrétien présentant la plus forte croissance actuellement : il y aurait jusqu'à 600 millions de pentecôtistes dans le monde (Anderson, 2014 : 1). Selon Anderson, l'une des plus grandes forces du pentecôtisme est sa capacité de s'adapter à tous les contextes religieux et culturels (Ibid. : 239). Le Saint-Esprit, « cette figure non anthropomorphisée, possède une plasticité et une capacité d'adaptation à des cultures diverses qui sont à la source du succès actuel qu'il [le pentecôtisme] connaît dans un grand nombre de pays dont les traditions n'avaient que peu à voir avec le christianisme. » (Aubrée, 2010) Le pentecôtisme n'est pas une dénomination aux formes figées, mais un mouvement qui refaçonne le religieux : il est caractérisé par son « expérientialisme », soit un effort pour restaurer l'expérience comme dimension clef de la foi (Corten et Mary, 2000 : 14). Ainsi, l'adhésion au pentecôtisme repose sur l'expérience émotionnelle personnelle et peut donc rejoindre n'importe quel individu de par le monde.

Depuis son commencement, soit en 1901 à Topeka au Kansas ou en 1906 à l'*Azusa Street Mission* de Los Angeles, le mouvement pentecôtiste s'est divisé en presque autant de dénominations que le reste de l'Église en a créé sur un millénaire (Anderson, 2014 : 249). Par exemple, il y a au moins 200 dénominations pentecôtistes aux États-Unis (Willaime, 1999 : 7) et environ une centaine au Brésil (Novaes, 1999 : 126). Cette prolifération de dénominations pentecôtistes s'explique par l'accent placé sur l'expérience émotionnelle individuelle. Pour le pentecôtiste, c'est l'expérience émotionnelle de Dieu qui vient valider le contenu de la religion. Si l'on revient à ce que William James disait, ce qui est ressenti émotionnellement est forcément vrai, car il a été ressenti. Mais si cette émotion est perçue comme provenant d'un objet ou d'un contenu religieux, l'authenticité du sentiment, forcément véridique aux yeux du pentecôtiste, est transférée et associée à l'objet religieux qui l'aurait suscité. Donc, la religion est authentique si elle fait ressentir quelque chose à l'individu. Il est à noter que cette validation de la religion par l'expérience n'est pas une entreprise uniquement individuelle. Considérant que l'expérience émotionnelle est éphémère et peut varier selon chaque expérience, il est difficile de savoir si son expérience est authentique. Le pentecôtiste a besoin d'une structure de plausibilité pour valider son expérience émotionnelle. Bien que l'expérience de Dieu soit une expérience individuelle, la communauté participe aussi à sa validation. Les témoignages de la communauté permettent aux fidèles de voir si leur expérience de Dieu est conforme à celle des autres, la rendant par le fait même authentique (Amiotte-Suchet, 2008, 2009 ; Fer, 2007 ; Gauthier, 2012). La communauté de l'église locale est donc nécessaire afin de valider l'expérience individuelle. Mais en plus de valider l'expérience, elle participe à une modulation des expériences émotionnelles de l'individu alors que l'individu participe à l'expérience émotionnelle collective.

Ainsi, puisque le pentecôtisme est une religion reposant sur l'expérience, sa forme varie selon les expériences de tout un chacun. Si une communauté peut valider (et rendre conformes) les expériences de l'assemblée, cela ne concerne qu'une seule église. Par conséquent, il ne peut être dit qu'il existe un pentecôtisme, mais plutôt des myriades d'églises pentecôtistes profondément acculturées au pays où elles se trouvent (Willaime, 1999 : 14). Cette diversité – causé par l'expérience individuelle et collective des croyants de chaque communauté – entre les différentes églises pentecôtistes est si manifeste qu'elle en devient une caractéristique du mouvement (Anderson, 2014 : 2). De ce fait, les ruptures sont assez fréquentes, si bien que, selon Corten, « les Églises pentecôtistes se multiplient en se divisant. » (Corten, 1999 : 174). À chaque division, les nouvelles églises s'adaptent à leur époque et à leur contexte. On assiste donc en quelque sorte à des vagues de pentecôtisme : « *The idea of waves emphasizes the versatility of Pentecostalism, but also the way each church carries the marks of the era in which it was born.* » (Freston, 1999 : 147).

L'autorité de l'émotion

Dans le pentecôtisme, tout est passé à l'aune de l'expérience émotionnelle, ce qui explique à la fois la propagation et la fragmentation du mouvement pentecôtiste. L'autorité de l'émotion se fait voir à même les aspects doctrinaux et rituels du pentecôtisme.

La relation expérientielle à la Bible est un élément central du pentecôtisme. Si dans les débuts du protestantisme, la Bible était la source d'autorité religieuse par excellence, dans le pentecôtisme, la Bible n'a d'autorité que si elle offre des correspondances au vécu quotidien de l'individu. La lecture de la Bible n'est donc pas faite selon une herméneutique littérale ou validée par une institution, mais selon la circonstance actuelle de la vie de l'individu qui la consulte. La Bible leur sert d'outil pour donner du sens à leur expérience, en particulier les expériences des dons de l'Esprit-Saint. Ils lisent la Bible, car, selon eux, elle guide et offre des solutions aux situations quotidiennes. « *They believe in "plenary relevance", that the Bible contains all the answers to human questions and must simply be read, believed and obeyed.* » (Anderson, 2014 : 222). Mais, ce n'est pas la lecture de la Bible qui valide leur expérience de l'Esprit-Saint, c'est plutôt le contraire. Ce sont les expériences de l'Esprit-Saint qui confirment, aux yeux des pentecôtistes, la véracité des évangiles. (ibid. : 225). Ainsi, l'expérience personnelle prime le contenu de la Bible. Pour les pentecôtistes, la religion est une chose que l'on fait ; les expressions et les actions sont aussi importantes que les réflexions (Ibid. : 189). Willaime décrit le pentecôtisme comme « un protestantisme qui privilégie l'expérience religieuse *hic* et *nunc* par rapport aux énoncés doctrinaux et liturgiques d'une quelconque tradition. » (Willaime, 1999 : 14). C'est l'expérience personnelle de Dieu qui confirme la véracité de la croyance.

De ce fait, le récit et le témoignage sont la formule privilégiée lors des cérémonies religieuses pentecôtistes (Holm, 2010 : 80). Plutôt que d'argumenter sur le credo, ces croyants témoignent de leurs expériences avec Dieu (Anderson, 2014 : 260). La conversion elle-même repose dans un témoignage public : le converti témoigne des étapes de sa vie, divisées en un « avant » et un « après », l'ayant mené à Dieu. Le passé est rejeté pour commencer une nouvelle vie avec Dieu. C'est une renaissance, d'où le terme *born again* (Mossière, 2007). D'ailleurs, les fidèles peuvent s'identifier aux témoignages des autres puisqu'ils ont souvent vécu un parcours similaire. Le pasteur accompagne fréquemment ces témoignages par des références bibliques. D'autant plus que les sermons des pasteurs contiennent davantage d'éléments anecdotiques auxquels les gens peuvent s'identifier que de références bibliques. Chaque témoignage d'un pentecôtiste valide possiblement l'expérience d'un autre. De ce fait, la communauté entière participe à un processus herméneutique : l'expérience des uns, par l'intermédiaire des témoignages, peut être appliquée concrètement dans la vie quotidienne des autres fidèles de l'église (Anderson, 2014 : 225).

Bien évidemment, les pasteurs du milieu pentecôtiste ont remarqué le lien entre l'authenticité de la croyance et l'expérience émotionnelle : une foule est plus réceptive aux sermons lorsqu'elle est émotionnelle. Les pasteurs utilisent donc une

variété de mise en scène, conjointement à leurs sermons, afin de susciter une expérience émotionnelle. Cette expérience émotionnelle viendra donc, aux yeux des croyants, authentifier le contenu de la croyance présenté par le pasteur. À cet effet, de nombreuses mises en scène sont utilisées par les pentecôtistes : ambiance musicale que l'on manœuvre selon l'intensité désirée ; symbole et effet de gradation afin de surprendre ; ton de voix et gestuelle particulière, mise en scène théâtrale nécessitant jeu de rôle, accessoire et costume, etc. (Mossière, 2007) La figure même du pasteur, dans le pentecôtisme brésilien, est une mise en scène. Celui-ci, en tant que guide et modèle, doit donner l'apparence du succès. Pour ce faire, il cultive son apparence : virilité ostensible, voix grave, musculature saillante, vêtement de luxe, etc. (Kramer, 2005 : 105). Le pasteur lui-même doit être spectaculaire afin qu'on aspire à lui ressembler.

Émotion religieuse à l'Église Nouvelle Vie

Afin d'illustrer la dynamique entre l'autorité de l'expérience émotionnelle et l'authenticité de la croyance, quelques exemples seront tirés d'un terrain à l'Église Nouvelle Vie fait dans le cadre de mes recherches de maîtrise. Le terrain s'est déroulé sur une période d'environ un an, d'octobre 2012 à décembre 2013. J'y ai fréquenté les réunions du dimanche durant cette période et j'ai fait onze interviews semi-dirigées avec des adhérents² de l'Église Nouvelle Vie. (Le Page, 2015)

L'Église Nouvelle Vie de Longueuil a été fondée en 1993 sous la direction du pasteur Claude Houde. Elle était à l'époque membre des assemblées de Pentecôte du Canada. Aujourd'hui, l'Église Nouvelle Vie est la plus grosse *megachurch* du Québec, accueillant au-delà de 4000 personnes chaque dimanche pour la cérémonie hebdomadaire. Bien que cette église ne soit plus membre des Assemblées de Pentecôte du Canada, mon contact pasteur m'a tout de même confirmé qu'ils étaient encore très « pentecôtisant ». Tel que dit précédemment, chaque église pentecôtiste est un cas unique : les exemples tirés de mon terrain ne peuvent donc pas être représentatifs de tous les milieux pentecôtistes.

Lors de mon terrain à l'Église Nouvelle Vie, j'ai remarqué que la dynamique émotionnelle était une part importante de la vie religieuse des adhérents ainsi que des cérémonies. Je présenterai quelques exemples de comment l'émotion vient valider l'existence de Dieu et de comment les pasteurs de l'Église Nouvelle Vie se servent de mise en scène afin de susciter cette expérience émotionnelle.

Tout d'abord, les adhérents de l'Église Nouvelle Vie que j'ai interviewés avaient tous en commun leur volonté d'établir et de maintenir une relation avec Dieu. C'est par l'expérience de Dieu qu'ils valident le reste des contenus de croyances, notamment la Bible. Prenons exemple du témoignage de Sylvain :

² Les noms des adhérents cités dans ce texte sont des pseudonymes.

Tu viens de prier. Tu demandes à Dieu d'intervenir. Quand tu vois Dieu agir alors que tu l'as appelé, tu cesses de douter. Ça veut dire qu'Il est réel. C'est comme ça qu'il faut le voir. Et s'Il est réel, ça veut dire que tout ce qu'il y a d'enseigné dans la Bible est vrai. Parce que ceux qui ont écrit la Bible, c'est ceux qui étaient remplis de l'Esprit de Dieu dirigé par Dieu. Donc, c'est ce que Dieu a dit lui-même. Et quand tu sais que c'est vrai, tu n'as plus de doute. (Sylvain)

Sylvain illustre ici que l'expérience personnelle de Dieu confirme son authenticité. Sans cette expérience, rien ne confirme que Dieu ainsi que tout ce qu'il y a d'écrit dans la Bible est véridique. La Bible, par elle-même, n'est pas garante de l'authenticité de la croyance. « Quand tu lis la Bible, tu peux voir ce qui est dit dans la Bible. Tu peux croire. Mais tant que tu n'as pas expérimenté, c'est toujours difficile que ce soit ancré. » (Sylvain)

Dans cette logique, les pratiques faites par les adhérents de Nouvelle Vie, que ce soit la prière, la méditation ou le jeûne, ont pour objectif d'avoir une expérience de Dieu :

Moi, je crois à une prière qui va faire une différence. Je crois que Jésus est le même d'hier à aujourd'hui. Je crois que si on prie aujourd'hui, il y a quelque chose qui va se passer. Donc, c'est ça, pour moi, la prière. On ne prie pas juste pour parler. On prie pour avoir un impact. On prie pour que ça change. On prie pour avoir une relation. Et on Le voit. Et quand on Le voit, tu n'as plus besoin de foi. (Élie)

L'expérience émotionnelle vient aussi valider une direction choisie par le croyant. L'émotion ressentie est perçue comme un message de Dieu venant confirmer que la décision prise par le fidèle est la bonne :

Il s'agit que j'aie dans ma chambre que je me confie à Dieu et que je déverse tout ce que je vis. Que je lis la Bible, je lis des versets et tout d'un coup, c'est comme un calme. C'est inexplicable. (Valérie)

Moi, ça a été des moments où j'étais en jeûne et prière pendant trois jours. Il y a eu des choses tellement fortes qui sont venues sur mon cœur. La terre n'a pas tremblé. Je lisais, j'écrivais et je priais et c'est des convictions qui sont venues sur mon cœur. (Julien)

C'était dans un moment où j'étais seul. Je priais. Je lisais ma Bible. Puis, c'est devenu bouillant en moi. (Julien)

L'autorité de l'expérience émotionnelle se voit aussi dans l'utilisation très fréquente du témoignage lors des sermons : le pasteur se réfère à son expérience ou à celle des autres chrétiens de la salle pour illustrer le contenu biblique. Un des adhérents que j'ai interviewé a même été converti, non pas par le sermon du pasteur ou par la lecture de la Bible, mais par le témoignage d'un ancien drogué converti au christianisme.

J'ai donné ma vie à Jésus. Pas lorsque le pasteur parlait, mais lorsqu'il y avait un témoignage. Car c'est un témoignage qui a changé ma vie. Un homme qui était dans la rue et il disait qu'il avait été délivré. Moi, j'avais besoin de délivrance là, tu comprends ? C'est quoi le mot délivrer et comment tu as fait ? Le gars me disait qu'il se piquait. C'est un boxeur. Son frère était un boxeur. Moi, j'aimais beaucoup la boxe. Juste savoir que c'était le frère d'un tel, déjà son témoignage m'attirait. Je me disais : je vais aller l'écouter ce gars-là, il a quelque chose à dire. Et là, il est sur le stage et son visage brille. Il disait qu'il s'était déjà piqué. Et moi, j'ai déjà été dans la rue et pour moi, un gars qui s'injecte, c'est fini. Tu fumes, tu vas prendre un peu de cocaïne. Mais t'injecter, tu es arrivé au dernier stade. C'est non-retour. Lui, son visage rayonnait. Il était marié. Il disait que Jésus l'avait délivré. Là, les choses venaient de tourner. Parce que là, c'était un témoignage et il était devant moi. Pis les menteurs, je les connaissais parce qu'un menteur, j'avais appris à mentir. J'étais menteur. J'avais menti à des juges. Je savais comment mentir. Ce gars-là n'était pas menteur. Je me souviens que c'est ce jour-là que j'ai donné mon cœur à Jésus. (Élie)

Le témoignage et l'expérience d'un autre chrétien, vérifiable et authentique parce qu'il est devant soi, ont eu plus d'importance pour Élie que tous les autres sermons qu'il avait entendus auparavant.

L'équipe pastorale de l'Église Nouvelle vie use aussi de l'émotion pour faire passer son message. Le pasteur principal utilise ainsi des mises en scène, certaines évidentes et d'autres plus discrètes afin de susciter l'émotion chez son public. Par exemple, à la fin d'une réunion, le pasteur a fait jouer une vidéo où on voyait un coureur, aux Olympiques de 1992, se blesser durant son épreuve puis se relever pour finir la course en claudiquant, le visage défiguré par la douleur, pour finalement arriver bon dernier, mais escorté par la foule touchée par sa souffrance et sa persévérance. Lorsque les lumières se rallumèrent dans la salle, un jeune homme, ressemblant et étant vêtu comme le coureur, se trouvait dans le fond de la pièce. Appelé à venir en avant par le pasteur, celui-ci claudiqua jusqu'à la scène, comme le coureur du vidéo. Sur la scène, le pasteur le guida jusqu'à un podium discrètement installé durant le visionnement du vidéo. Lorsqu'il monta à la première place, le pasteur lui remit une médaille d'or sous un tonnerre d'applaudissements de l'assemblée. Il conclut ensuite son message sur le thème de la résilience. Ce genre de mise en scène est mémorable et surtout très émotionnel. Une femme, non loin de moi, pleurait après ce moment.

Le pasteur principal n'hésite donc pas à user de mises en scène afin de rendre son public plus émotionnel, mais il n'a pas besoin d'utiliser de mise en scène élaborée. Le pasteur utilise la rhétorique dans plusieurs de ses sermons : il construit son discours habilement et passe parfois brusquement de l'humour au sérieux, voire au drame. Lui-même devient émotionnel durant ses prestations : il a parfois la voix qui tremble sous l'émotion. La plus efficace des mises en scène, selon mes observations, est aussi la plus simple et discrète. Aux moments plus importants de la prédication, un pianiste monte discrètement sur scène et joue une mélodie douce. Le rythme et l'intensité de la

mélodie s'accordent au discours du pasteur, lui conférant un effet dramatique. L'assemblée s'attache ainsi émotionnellement au contenu du discours. Si l'émotion est attachée au discours entendu, alors le propos du pasteur est perçu comme authentique.

Pour conclure, ce texte avait pour visée, en prenant l'exemple du pentecôtisme, d'illustrer la dynamique de la validation émotionnelle des contenus de croyance. On constate que l'émotion religieuse, tel que réfléchi par William James, est une dynamique en œuvre aujourd'hui même dans les milieux pentecôtistes : l'autorité de l'émotion est à la source de l'authenticité des contenus de croyance. Cette autorité de l'émotion religieuse décrite par James ne se limite pas qu'au pentecôtisme : elle se retrouve dans le Nouvel-Âge, dans plusieurs nouveaux mouvements religieux et à travers l'itinéraire de sens des personnes en recherche (*seekers*). L'émotion religieuse pourrait être un angle d'approche intéressant pour étudier une variété de mouvement religieux.

Bibliographie

- Amiotte-Suchet, Laurent. 2008. « Les médiations de l'immédiateté. L'individualisme communautaire des assemblées pentecôtistes ». *Théologiques* 16 (2) : 105-121.
- Amiotte-Suchet, Laurent. 2009. « Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre ». *Théologiques* 17 (1) : 95-115.
- Anderson, Allan Heaton. 2014. *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aubrée, Marion. « Pentecôtisme/ Néo-pentecôtisme ». *Dictionnaire des faits religieux*, éd. 2010.
- Corten, André. 1999. « Pentecôtisme et "néo-pentecôtisme " au Brésil ». *Archive des sciences sociales des religions* 105 : 163-183.
- Corten, André et André Mary (dir.) 2010. *Imaginaire politiques et pentecôtismes*. Paris : Édition Karthala.
- Fath, Sébastien. 2008. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Paris : Éditions Autrement.
- Favret-Saada, Jeanne. 1994. « Weber, les émotions et la religion ». *Terrain* 22 : 93-108.
- Fer, Yannick. 2007. « Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française ». *Anthropologie et Sociétés* 31 (1): 183-199.
- Freston, Paul. 1999. « "Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony ». *Archive des sciences sociales des religions* 105 : 145-162.
- Gauthier, François. 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux ». *Sciences Religieuses* 41 (1) : 93-111.
- Hervieu-Léger, Danièle et Françoise Champion. 1990.. *De l'émotion en religion*. Paris : centurion.
- Holm, Randall. 2010. « Canadian Pentecostal Spirituality ». In *Canadian Pentecostalism*. Sous la dir. de Michael Wilkinson, p. 79-96. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Kramer, Éric W. 2005. « Spectacle and Staging of Power in Brazilian Neo-pentecostalism ». *Latin American Perspectives* 32 (1): 95-120.
- Lambers, David C. 1999. *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge university press.

Le Page, Philippe (2015). « Megachurch pentecôtiste en contexte québécois : la religion vécue à l'Église Nouvelle Vie de Longueuil ». Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal.

Mossière, Géraldine. 2007. « Emotional Dimensions of Conversion : An African Evangelical Congregation in Montreal ». Dans *Anthropologica* 49 (1): 113-124.

Novaes, Regina Reyes. 1999. « Pentecôtisme à la brésilienne : des controverses en cours ». *Archive des sciences sociales des religions* 105 : 125-143.

Willaime, Jean-Paul. 1999. Contours et paradoxe d'un protestantisme émotionnel. *Archive des sciences sociales des religions* 105 : 5-28.

Abstract : According to the philosopher and psychologist William James (1842-1910), theology is only the secondary product of a religious emotional experience which it attempts to provide an account. Theology, in itself, is no guarantee of belief, only the emotional experience can be authentic and valid. The aim of this article is to discuss the authority of individual emotional experience in the religious domain by taking Pentecostalism as an example. This Christian movement is known for its emotional form and its emphasis on the experience of the Holy Spirit, especially in glossolalia. In lived Pentecostalism, the individual's emotional experience validates the content of belief and the Bible. It is not the other way around. Emotion, because it is felt, is therefore true. This emotional authenticity is thus transferred to the religious object which would have aroused it: the pastor's discourse is not truthful in itself, it is true, for it provokes an emotional reaction in the believer. This text will reflect on, in the first place, the religious emotion based on Émile Durkheim, Max Weber and William James. Then, a brief portrait of Pentecostalism will be highlighted, emphasizing its pluralistic and malleable forms, notably due to its emotional form. We will follow with a presentation of how the emotional experience formats the Pentecostal milieu in particular through its relationship to the Bible and through the sermon of pastors. Finally, we will draw some examples of this emotional dynamics from a fieldwork made at the Église Nouvelle Vie in Longueuil between 2012 and 2013.

Keywords : authority, Pentecostalism, emotion, tagging, Nouvelle Vie Church, experience, William James
