



HAL
open science

**“ Corps mort et corps vivant. La résurrection de la
chair et sa traduction dans l’hagiographie du haut
Moyen Âge ”**

Marie-Céline Isaïa

► **To cite this version:**

Marie-Céline Isaïa. “ Corps mort et corps vivant. La résurrection de la chair et sa traduction dans l’hagiographie du haut Moyen Âge ”. Les contacts entre les vivants et les morts de l’Antiquité à la Renaissance, Jul 2013, Beauvais, France. hal-01643597

HAL Id: hal-01643597

<https://hal.science/hal-01643597v1>

Submitted on 22 Nov 2017

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

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

Travail préparatoire (2012-2013) en vue d'une communication présentée lors du colloque « Les contacts entre les vivants et les morts de l'Antiquité à la Renaissance », organisé par l'Université de Picardie Jules Verne à Beauvais, les 3-5 juillet 2013, sous la direction d'Olivier Szerwiniack

« Corps mort et corps vivant

La résurrection de la chair et sa traduction dans l'hagiographie du haut Moyen Âge »

Marie-Céline Isaïa

Les médiévistes voient volontiers dans leur période un âge d'or des relations entre vivants et morts. Patrick Geary a pu écrire que les morts constituaient la seule classe sociale stable d'un monde en permanent renouvellement, et que les vivants n'avaient pas d'autre moyen de se situer dans ce monde mouvant qu'en se réclamant d'un parent défunt, d'un ancêtre, d'un prédécesseur, point stable dont ils n'étaient sur terre que les avatars vivants donc fragiles¹. L'observation se décline aussi bien dans les domaines de l'anthropologie, de la liturgie que de l'histoire sociale. Les hommes du haut Moyen Âge confondent l'honneur, qui fait qu'un homme est considéré et situé dans la société des vivants, et l'héritage, c'est-à-dire ce qu'il a reçu de ses parents morts². Le vivant existe par les liens qu'il perpétue avec les morts, par la mémoire, la prière, les épitaphes, les dons aux monastères et les chartes qui les commémorent³. La façon qu'à chacun de faire face à la mort n'a donc rien d'une attitude individuelle : la mort est au contraire une occasion de se situer dans une communauté d'appartenance, réelle ou spirituelle⁴. Les vivants d'ailleurs, avant que l'Église grégorienne ne leur enseigne à enfermer leurs morts dans des cimetières séparés et bien clos, les enterrent chez eux, au milieu d'eux, dans leurs lieux de vie⁵. L'inhumation *ad sanctos* n'est, à y regarder de plus près, qu'une variante de ces regroupements familiaux : les vivants expriment par cette pratique leur désir de voir leurs morts apparentés aux saints dont le corps est présent à leurs côtés, pour mieux partager leur vie (éternelle)⁶. Dans tous les cas, les inhumations témoignent du V^e au XI^e siècle en Occident chrétien d'une volonté de ne surtout pas séparer les morts des vivants.

Pour expliquer cette structure sociale et mentale du haut Moyen Âge, la christianisation est désignée comme une cause décisive : héritiers d'une pensée juive audacieuse sur la possibilité d'une

1 GEARY P., « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge », *Droits et cultures* 12, 1986, p. 3-18, trad. et mis à jour dans « Exchange and Interaction between the Living and the dead in Early medieval society », *Living with the Dead in the Middle Ages*, New-York, Cornell University Press, 1994, p. 77-94.

2 LE JAN R., « Histoire carolingienne et sciences sociales : quelques perspectives », W. FALKOWSKI et Y. SASSIER (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherche*, Poitiers, 2009, p. 301-322.

3 Les travaux sur ce sujet sont innombrables : voir notamment TREFFORT C., *Mémoires carolingiennes. L'épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIII^e - début XI^e siècle)*, Rennes, 2007. Pour le don aux églises comme moyen d'entrer dans une relation où le temps est aboli, voir MAGNANI E., « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e -XI^e siècle) », N. BÉRIOU, B. CASEAU D. RIGAUD (dir.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, 2009, p. 1021-1042.

4 Pour l'idée qu'il existe une attitude propre à la classe sociale des *milites* face à la mort, voir SORELLI X., *Le chevalier et la mort dans l'historiographie anglo-normande du XI^e au XIII^e siècle*, Thèse de doctorat soutenue à Poitiers en 2011, consultée en ligne : <http://nuxeo.edel.univ-poitiers.fr/nuxeo/site/esupversions/2c6b71a5-baea-41f5-af12-e20e38193589>.

La définition de la mort comme occasion d'entrer dans une communauté spirituelle est particulièrement lumineuse dans l'usage des *libri memoriales*, que R. McKitterick a replacés dans le contexte des stratégies sociales autour de la mémoire et de l'identité sociale dans *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, 2004 ; néanmoins, le recours aux *libri memoriales* est limité à quelques espaces privilégiés de l'empire carolingien ; ils étaient absents de la *Francia occidentalis* : voir à ce propos les remarques de KOZIOL G., *The Politics of Memory and Identity in Carolingian Royal Diplomas*, Turnhout, 2012. L'appropriation de la mort comme étape d'un destin individuel, par exemple à travers les *ars moriendi*, est un phénomène plus tardif qu'a enregistré l'art médiéval : voir KINCH A., *Imago mortis. Mediating Images of Death in Late Medieval Culture*, Leyde, 2013.

5 PECQUEUR L., « Des morts chez les vivants. Les inhumations dans les habitats ruraux du haut Moyen Âge en Île-de-France », *Archéologie médiévale*, 33, 2003, p. 1-32.

6 Voir par exemple les premières épitaphes étudiées par SCHOLZ S., « Totengedenken in mittelalterlichen Grabinschriften vom 5. bis zum 15. Jahrhundert », *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 26, 1999, p. 37-59.

résurrection des corps⁷, le christianisme et sa liturgie auraient rendu possible la naissance d'une société où les morts ne sont jamais loin, pas comme les revenants pitoyables du paganisme gréco-romain, mais comme les seuls véritables vivants⁸. En vérité cependant, il n'existe pas un christianisme unique ou univoque, une religion dont le corps de doctrine aurait été fixé une fois pour toutes : l'Antiquité tardive est le premier creuset où ses théories sont élaborées, essayées, triées, y compris sur des croyances aussi fondamentales que l'au-delà, le sort de l'âme au moment de la mort⁹ ou les modalités de la résurrection des corps¹⁰. À propos de la question précise de la présence physique des morts au milieu des vivants, les auteurs du haut Moyen Âge ont ainsi progressivement adopté une conviction peu discutée par la suite : certains morts, pensent-ils, restent auprès des vivants, non seulement sous l'effet des liens spirituels noués avec eux, mais encore grâce à leur corps incorruptibles. C'est un fait. Les hagiographes ne le commentent pas en général, mais le constatent : les saints restent vivants d'allure après leur mort, comme Paulin de Milan l'observe à propos du martyr Nazaire :

« C'est à cette époque [celle de la mort de Théodose en 395] qu'il [Ambroise] procéda à l'élévation du corps du saint martyr Nazaire, qui avait été déposé dans un jardin en dehors de la cité, et le fit porter à la basilique des apôtres qui est à Rome. Nous avons vu dans la tombe où gisait le corps du martyr [...] son sang tout frais, comme s'il avait été répandu le jour-même, et sa tête encore, qui avait été tranchée par les païens, à ce point intacte et indemne, avec les cheveux de sa tête et la barbe, qu'il nous sembla être ramenés au moment où il avait été sorti du bain et placé dans la tombe. Il n'y a pas de quoi s'étonner, quand le Seigneur a promis par avance dans l'évangile que pas un cheveu de leurs têtes ne serait perdu. Quant au parfum qui nous enivra, il surpassait en suavité celui de tous les aromates¹¹. »

7 La continuité entre la tradition juive et la tradition chrétienne est examinée par T. NICKLAS, F. REITERER, J. VERHEYDEN (éd.), *The Human Body in Death and Resurrection*, Berlin/New York, 2009.

8 PAXTON F., *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, New-York, Cornell University Press, 1990.

9 Pour la nécessité d'appropriation la mort ou et la définition du Moyen Âge comme le moment où la crainte de la mort n'est pas oblitérée mais plutôt accentuée par la christianisation, voir BROWN P., « The Decline of the Empire of God. Amnesty, Penance and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages », éd. C. BYNUM & P. FREEDMAN (éd.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 41-59.

10 D'utiles remarques sur l'Antiquité tardive comme période de recherche sur l'au-delà, et sur l'utilisation de la littérature hagiographique comme moyen d'exploration de solutions théoriques dans AMELING W., « Das Jenseits der Märtyrer », W. AMELING (éd.), *Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike*, Stuttgart, 2011, p. 67-79.

11 PAULIN DE MILAN *Vita sancti Ambrosii* [BHL 377], éd. A. A. R. BASTIAENSEN dans *Vita di Ambrogio*, Milan, Mondadori, 1975, cap. 32, 2-4 : *Quo in tempore sancti Nazarii martyris corpus, quod erat in horto positum extra civitatem, levatum ad basilicam apostolorum, quae est in Romana, transtulit. Vidimus enim in sepulchro, in quo iacebat corpus martyris... sanguinem martyris ita recentem, quasi eadem die fuisset effusus, caput etiam ipsius, quod ab iniis fuerat abscissum, ita integrum atque incorruptum cum capillis capitis atque barba, ut nobis videretur eodem tempore quo levabatur lotum atque compositum in sepulchro. Et quid mirum, quandoquidem Dominus hoc in evangelio promisit, quod capillus de capite eorum non peribit ? Etiam odore tanto repleti sumus, ut omnium aromatum vinceret suavitatem.* La citation de Lc. 21, 18, pour justifier la conservation du corps saint est utilisée à l'identique par Jonas d'Orléans à propos de saint Hubert de Liège, qui est trouvé non seulement intact à l'ouverture de sa tombe, mais rajeuni : JONAS D'ORLÉANS, *Vita secunda Huberti Leodiensis* [BHL 3994], éd. AASS, Nov. I, Bruxelles, 1887, p. 806-816, ici n° 19-22 : [...] *introsipientes gloriosum eius corpus nulla detrimenta passum illaesum a dissolutione atque putredine reppererunt et pro tabo atque putredine quae mos est mortalium corpora defuncta contrahere aromatum more illud senserunt odorifico odore feruere. Caput autem illius oculis perlustrantes uident uultum eius quod dictu quoque mirabile est sudore perfusum et uelut noctis opacae roscidulis perfusum guttulis, coronam uero capillorum alienam prorsus ab omni laesione caesariemque auctam et prolixitate et pulchritudine, neque enim candore senili albebat sed colore et uisione sui iuuenis caput repromittebat. Ita ut quamquam de resurrectionis redintegratione ueracissime a saluatore dictum et fideliter a fidelibus constet susceptum capillus de capite uestro non peribit tamen et in hoc tempore in huius sancti uiri corpore uideretur impletum.* C'est aussi l'argument scripturaire privilégié par Augustin, qui pourrait bien avoir inspiré ce thème du rajeunissement : sur la nécessaire jeunesse des corps ressuscités voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XXII, 15 dans *Œuvres de saint Augustin. La Cité de Dieu, livres XIX-XXII. Triomphe de la cité céleste*, éd. B. DOMBART et A. KALB, trad. G. COMBÈS, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 618. J'utiliserai désormais le texte latin de cette édition, mais la traduction est mienne.

C'est une innovation, que l'hagiographie répercute abondamment, alors que la tradition patristique (Origène, Jérôme, Augustin, Maxime de Turin, Jean Chrysostome, etc.) avait réservé le privilège du *corpus incorruptum* au seul Jésus, Christ, une fois ressuscité ; encore cette tradition se soucie-t-elle d'insister sur la possible corruption de la chair de Jésus lui-même, tant il semble qu'une juste idée de l'Incarnation implique l'assomption d'un corps mortel, donc putrescible¹².

Or c'est une chose bien différente de croire que le saint est vivant et qu'il montre sa puissance agissante à ceux qui viennent auprès de ses restes ou reliques, et d'affirmer que son corps est intact. Les fidèles les plus tenaces, et les mieux exaucés, s'adressent bien au saint mort comme à un vivant¹³ ; mais ils n'ont pas besoin pour cela d'imaginer que son corps a conservé tous les signes extérieurs de la vie¹⁴. Relater que les corps des saints sont comme des corps vivants n'a que peu à voir avec la confiance que les chrétiens placent dans l'intercession des saints ou le pouvoir de leurs reliques : c'est une prise de position qui trahit plutôt la façon qu'ont les hagiographes d'envisager la résurrection de la chair. Leurs saints semblent en effet bénéficier des effets physiques d'une résurrection anticipée. Non seulement, ils ne subissent pas la putréfaction, mais ils peuvent encore se mouvoir avec énergie, comme ce saint évêque lyonnais particulièrement vigoureux :

« Saint Helius avait été l'évêque de cette cité [Lyon] au temps des païens : après sa mort, il avait été enseveli par les fidèles. Or la nuit suivante, voici un païen qui arrive, qui renverse la pierre qui fermait le sarcophage ; il dresse contre lui le corps du saint et entreprend de le piller. Mais lui, Helius, étend les bras, enlance l'homme violemment et le retient de force. Et jusqu'au matin, il garda le malheureux comme s'il avait été attaché. Le juge du lieu donne donc l'ordre de saisir le violateur de sépulture et de prononcer contre lui le jugement et la condamnation prévus par la loi ; mais le saint ne le relâchait pas. Alors, le juge comprit quelle était la volonté du défunt : il promit que

12 La question est longuement examinée par Fulgence de Ruspe, qui rappelle que le fait que le corps de Jésus n'ait pas pourri après sa mort est plutôt affaire de circonstances que de principe : *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, éd. J. FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91A, 1968, n° 18, p. 619-624, par. 5 et 6, p. 621, l. 84-98 puis par. 7, p. 622, l. 124-125 : *Nam quamvis carnem pro nobis suscepit, tamen accepit immunem ab omni peccato originali et actuali. Ipsam tamen carnem, non solum infirmam, sed etiam ueraciter cognoscitur accepisse mortalem [...]. Ad talem corruptionem pertinet fames et sitis. Facile siquidem esuriendo et sitiendo corpus mortale corrumpitur, quand per haec etiam ad ipsius mortis exitum peruenitur. Per quam mortem uenit ad occupationem, dum, deserente anima, in tantum corpus corrumpitur, ut in putredinem ac puluerem redigatur. Hanc corruptionem caro Christi non uidit, quae die tertio resurrexit [...]. Hoc autem non eiusem carnis incorruptibilitas, sed resurrectionis celeritas fecit : « Car bien qu'il ait pris chair pour nous, il a cependant reçu une chair exempte de tout péché, originel ou actuel. Cependant, cette chair elle-même, on sait qu'il l'a reçue non seulement sujette à la faiblesse mais même mortelle en vérité [...]. C'est à ce genre de corruption [celle qui ne dépend pas du péché mais du caractère mortel du corps] qu'on rattache la faim et la soif. Sans doute est-il facile, à force de faim et de soif, de détruire un corps mortel, dans la mesure où par ces deux moyens, il est conduit à toute extrémité. Par cette mort, il arrive à la corruption, puisque, l'âme l'ayant quitté, le corps est détruit au point d'être réduit en pourriture et en poussière. Cette corruption, la chair du Christ ne l'a pas connue, elle qui s'est relevée le troisième jour [...]. Or ceci n'est pas l'effet d'une préservation de sa chair contre la corruption, mais de la rapidité de sa résurrection. »*

13 Exemple entre mille de dialogue entre des fidèles et un saint mort, comme s'il était vivant en ses reliques, chez GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber de virtutibus sancti Martini*, lib. III, cap. 8, éd. G. H. PERTZ, MGH, SRM I, 2, Hanovre, 1885, p. 184-185 : [...] *ante altare beati Martini iam exanime corpusculum spe non incerti deposuerunt, et, tamquam si sanctum visibilibus cernerent oculis, avus alloquitur [...]* : « Ils déposèrent pleins d'espérance le petit corps que la vie avait déjà quitté devant l'autel de saint Martin et le grand-père prit la parole, comme s'ils avaient eu le saint visible sous leurs yeux. » De fait, le saint accomplit les mêmes miracles avant et après sa mort, qui n'a donc rien changé, comme le même fidèle le dit à saint Martin : *de te legantur plurima, quae uel uiuens feceris uel post transitum opereris* : « on lit bien des choses à ton sujet, que tu as accomplies de ton vivant, ou que tu as effectuées après ta mort. »

14 Dans *La Cité de Dieu*, au moment fondateur où Augustin articule foi en la résurrection de la chair et *virtus* de saint Étienne, théologie dogmatique et récits de miracles, il n'attache aucune importance à l'état de conservation du corps d'Étienne : c'est le partage d'une même foi en la résurrection qui abolit les distances entre les chrétiens d'Hippone et le protomartyr (*La Cité de Dieu*, XXII, 8, 22, éd. cit. p. 590-596). La proximité physique importe peu, l'intégrité physique pas du tout, le règne actuel des saints étant celui d'âmes séparées de leurs corps selon *La Cité de Dieu*, XX, 9,2, éd. cit. p. 236-239. Pour l'importance du livre XXII de *La Cité de Dieu* dans la pensée occidentale de la résurrection de la chair, voir BYNUM C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, New York, Columbia University Press, 1995. Depuis, l'autre traité qu'Augustin consacre aux corps morts a fait l'objet d'un commentaire approfondi par ROSE P. J., *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda*, Leyde, Brill, 2013.

L'homme aurait la vie sauve – l'homme fut relâché et rendu, sain et sauf¹⁵. »

Le cas d'Hélius, véritable mort-vivant, est exceptionnel, mais ne peut pas être passé sous silence après avoir été qualifié de superstition populaire. Pour montrer que l'évêque continue d'assumer après sa mort ses missions essentielles de protection des biens et des personnes, et surtout de juge, Grégoire a choisi de camper Hélius en athlète au corps musculeux. Dire qu'il rapporte, sans s'en apercevoir, l'effet préservateur de techniques d'embaumement est un peu court¹⁶. Bien au-delà de ce que disait le diacre Paulin à propos de Nazaire, Grégoire affirme que le corps du saint est non seulement bien conservé, mais toujours actif et mu par sa volonté. Ce faisant, son œuvre hagiographique apporte un important témoignage sur les idées que les hommes du haut Moyen Âge professaient à propos de la résurrection de la chair : l'hagiographie prouve que le haut Moyen Âge a innové sensiblement à ce propos par rapport à la tradition patristique. Peut-on pour autant parler de son « intense matérialisme¹⁷ » ?

La nécessaire destruction des corps

Quand il devait répondre aux objections de ses contemporains sur la possibilité d'une résurrection de la chair, Augustin d'Hippone ne les renvoyait pas à l'étonnante conservation des corps saints. Au contraire, il les confrontait à son exact opposé, la destruction des corps morts dont chacun peut faire l'expérience. Cette destruction, enseigne-t-il d'abord, n'est ni une malédiction, ni un châtement, mais une nécessité qui s'impose même à ceux des saints que le retour du Christ trouvera vivants : ils feront, ne serait-ce qu'un instant, l'expérience de la destruction de leurs corps par la mort et deviendront poussière inanimée. « Et de cette façon ils seront donc rendus à la terre, parce qu'ils seront terre après avoir été des hommes vivants, de la même façon que se transforme en cendres ce qui a été fait de cendres¹⁸. » Les polémiques des païens contre le dogme de la résurrection de la chair sont renvoyées plus loin à des enfantillages : rien de ne peut faire obstacle à la résurrection. Certes, les cadavres pourrissent, certains sont dévorés par des animaux voire par d'autres hommes¹⁹. Mais il ne faut pas pour autant désespérer de la résurrection ou en diluer la force dans des considérations hétérodoxes sur le « corps spirituel » des ressuscités. Pour affirmer la résurrection de la chair, Augustin prend le parti inverse et élabore ensemble le problème de la définition de la matière, et celle de l'identité personnelle. La matière dont les corps sont faits, une fois dispersée, voire assimilée par d'autres, peut être recouvrée, dit-il, car elle n'a pas besoin de conserver sa cohérence pour conserver son existence : les membres réduits à l'état d'atomes

15 GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, chap. 61, éd. G. H. PERTZ, MGH, SRM I, 2, Hanovre, 1885, p. 334 : *Sanctus Helius tempore paganorum in hac urbe fuit episcopus, qui defunctus, sepultus est a fidelibus. Nocte autem sequenti veniens quidam paganus, lapidem qui sarcofagum tegebat revolvit, erectumque contra se corpus sancti conatur spoliare. At ille extensis lacertis constrictum ad se hominem fortiter amplexatur et usque mane, populis expectantibus, tamquam constipatum loris, ita miserum brachiis detenebat. Igitur iudex loci violatorem sepulchri iubet abstrahi ac legalis poenae sententia condemnari; sed non laxabatur a sancto. Tunc intellegens voluntatem defuncti, facta iudex de vita promissione, laxatur et sic incolomis redditur.*

16 Le thème court depuis EFFROS B., « Symbolic Expressions of Sanctity : Gertrude of Nivelles in the context of Merovingian mortuary customs », *Viator*, 27, 1996, p. 1-10, amplifié dans EAD., *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002 : ce sont les techniques d'embaumement pratiquées par les élites romanisées qui auraient permis la conservation des corps des grands évêques et de quelques privilégiés. Il y a donc une réalité archéologique derrière l'interprétation des sources hagiographiques. Sur l'importance de l'interprétation des signes qui surviennent lorsqu'on ouvre une tombe, voir l'analyse subtile de ROCH M., *L'intelligence d'un sens*, Turnhout, 2009.

17 L'expression est de Caroline W. BYNUM, *The Resurrection of the Body*, op. cit., qui a choisi d'interrompre son étude entre Augustin et les Victorins, et s'en explique en note 14, p. 9 : « L'intense matérialisme de leurs idées [celles de Grégoire le Grand et des théologiens carolingiens] doit être replacé dans le contexte d'une insistance occidentale sur les reliques et la place particulière qu'elles doivent tenir dans la dévotion, sur l'eucharistie comme corps du Christ d'une façon littérale, et sur l'incorruptibilité du corps de la Vierge, pour toujours vierge, dans la mort. » (trad. de l'américain).

18 *La Cité de Dieu*, XX, 20, 3, éd. cit. p. 294 : *Sic ergo ibunt in terram, quia ex vivis hominibus terra erunt, quem ad modum it in cinerem, quod fit cinis.* Cette nécessité est expliquée précédemment, voir *La Cité de Dieu*, XX, 20, 2-3, éd. cit. p. 290-292.

19 *La Cité de Dieu*, XXII, 12, 2, éd. cit. p. 612, sujet repris et approfondi *Ibid.* XXII, 19, 3 et 20, 1, éd. cit. p. 634.

peuvent être reformés à partir des mêmes atomes. Il y a donc une parfaite continuité matérielle entre le corps d'avant la mort et celui qui vit auprès de Dieu, continuité qui garantit l'intégrité personnelle. Augustin conclut : « Gardons-nous de penser que, pour ressusciter les corps et leur rendre la vie, la toute-puissance du créateur n'est pas capable de rappeler ce que les bêtes et le feu ont dévoré, ce qui a été réduit en poussière et en cendre, ce qui s'est liquéfié ou s'est dissipé dans l'air²⁰. » L'enseignement d'Augustin pourrait à la limite être énoncé sous la forme de ce paradoxe : ce qui atteste au mieux la résurrection des corps, c'est leur destruction même, puisqu'elle ne peut pas faire obstacle à la puissance illimitée de Dieu. « Quand bien même par quelque grave accident, ou sous l'effet de la cruauté des ennemis, le corps se trouvait complètement réduit en poussière et était dispersé dans l'air ou dans l'eau, au point de ne pouvoir le moins du monde subsister en quelque endroit, ceci ne pourra en aucune manière le soustraire à la toute-puissance du créateur, mais 'pas un cheveu de sa tête ne périra'²¹. » Le moyen n'est pas davantage explicité, mais l'idée est claire : rien ne borne la puissance de Dieu ; ce Dieu qui peut ressusciter peut *a fortiori* rassembler la matière des corps morts, si éparpillée soit-elle.

Or ce paradoxe augustinien est reçu et largement approfondi dans un sermon sur les martyrs de Lyon. Un clerc anonyme du V^e siècle prêche à l'occasion de la fête qui commémore le souvenir des martyrs de 177, dont les reliques ont été soigneusement détruites par leurs bourreaux²². Plus clairement qu'Augustin lui-même, il fait de la disparition des corps une étape indispensable dans ce processus de mort, c'est-à-dire d'anéantissement, avant la glorification des saints martyrs :

« Où sont-ils, ceux qui disent : 'On ne doit pas vénérer les corps sacrés des martyrs.' ? C'est la sauvagerie assoiffée de sang, elle qui n'a pas reçu la connaissance de la religion, qui leur témoigne sa vénération dans ses excès même ! Elle qui, dans son ignorance, n'a pas reçu le discernement, confesse cependant quel honneur est dû aux saints quand elle les condamne au châtement de la souffrance. Et de la sorte, l'agent ou l'instrument du supplice se change d'une façon admirable en un témoin de leurs mérites et, tandis qu'il offre à la piété son respect, il porte un jugement tacite sur l'impiété.

Puisque notre Église était ornée des trophées d'une foi si grande, voici donc, bien-aimés, ce qu'a inventé l'habitude du mal pour se surpasser elle-même par la nouveauté du crime : les corps sacrés, privés de l'honneur des funérailles, ils les livraient au feu ; après avoir tué les hommes, ils combattaient contre l'humanité elle-même et, bien qu'elle eut déjà péri du fait de leur folie, ils ne mettaient pas fin à leur cruauté. Cependant, malgré eux, ils étaient témoins de la béatitude de ceux qui leur étaient odieux, même morts. Comme la méchanceté se trouve toujours liée à la bêtise ! Ils réduisaient les ossements vénérables en cendres, comme si les mérites pouvaient être consumés par les flammes et les vertus brûlées avec les cendres ! Quelle démente incohérente ! À ceux qui gagnaient le ciel, ils déniaient la terre ! Tu n'as donc rien accompli, cruauté inouïe ! En vain, tu as cru éteindre le souvenir de ceux

20 *La Cité de Dieu*, XXII, 20, 1, éd. cit. p. 634 : *Absit autem ut ad resuscitanda corpora vitaeque reddenda non possit omnipotentia Creatoris omnia revocare, quae vel bestiae vel ignis absumpsit, vel in pulverem cineremve conlapsum vel in umorem solutum vel in auras est exhalatum.*

21 *La Cité de Dieu*, XXII, 21, 1, éd. cit. p. 640 : *Sed etsi casu aliquo graui uel inimicorum inmanitate totum penitus conteratur in puluerem atque in auras uel in aquas dispersum, quantum fieri potest, nusquam esse sinatur omnino ; nullo modo substrahi poterit omnipotentiae creatoris, sed capillus in eo capitis non peribit.* Cette conclusion sur la toute-puissance a été formulée d'une façon peut-être encore plus absolue dans le chapitre précédent, au sujet de la chair du cannibale : comment ressuscitera la chair d'un homme mangé qu'un autre homme a assimilée ? « Quand bien même sa chair aurait été détruite par toute sorte de moyens et qu'il n'en subsisterait aucun élément dans aucun recoin de la création, le Tout-Puissant la reconstituerait en la tirant d'où il le voudrait. », *Quamuis etsi omnibus perisset modis nec ulla eius materies in ullis naturae latebris remansisset, unde uellet, eam repararet Omnipotens*, *La Cité de Dieu*, XXII, 20, 2, éd. cit. p. 638.

22 L'étude la plus récente sur la collection d'Eusèbe Gallican est celle de BAILEY L., « Building urban Christian communities : sermons on local saints in the Eusebius Gallicanus collection », *Early Medieval Europe*, 12, 2003, p. 1-24 repris dans EAD., *Christianity's Quiet Success : the Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*, South Bend, IN, University of Notre Dame Press, 2010. J'ai proposé une lecture du sermon 11 dans ISAÏA M.-C., « L'Église, communauté civique ou communion des saints ? Les hésitations de l'Église lyonnaise », J.-P. CAILLET, H. INGLEBERT, B. DUMÉZIL, S. DESTEPHEN (dir.), *Des dieux civiques aux saints locaux dans le monde romain tardo-antique (IV^e -VI^e siècles)*, Colloque de Nanterre, avril 2013, à paraître.

dont tu as propagé la gloire : tu disperses la poussière des saints au fil du Rhône, pour qu'elle ne ressurgisse pas ; mais la résurrection n'est pas dissoute par les eaux, elle qui est même célébrée par la grâce de la régénération dans le don des eaux ! Tu jettes au Rhône les reliques adorables – ce que fait la puissance du fleuve en disséminant les corps, c'est ce que fait le temps lui-même. C'est pourquoi tout ce que l'oiseau aura volé de chair humaine, ce que les bêtes auront dévoré, l'eau englouti, même si la tombe ne l'a pas enserré, se trouve contenu dans le giron du monde. En effet, le salut de l'homme ne dépend pas d'une cause terrestre, mais de la loi de la nature et de la puissance du Sauveur. Et c'est Lui-même qui l'a attesté, et sa bouche dit vrai : 'Je suis la résurrection et la vie', lui qui vit pour les siècles des siècles²³. »

La résurrection comme régénération : une promesse ouverte à tous les fidèles

Le prédicateur met en jeu des idées qui me semblent venir d'Augustin, mais en les articulant d'une façon bien moins parataxique. D'Augustin, il conserve l'idée qu'il y a une loi naturelle qui voue les corps à la destruction – en ce sens, les païens en leur folie inconsciente n'ont fait qu'accélérer un processus physique inévitable. Selon Augustin toujours, ou une plus large tradition, il affirme que rien ne saurait faire obstacle à la puissance de Dieu. Mais le prédicateur invente le rapprochement dialectique entre dispersion des cendres et propagation de la gloire des saints, entre disparition des corps et manifestation de la résurrection, à partir du modèle heuristique du baptême : le baptême est précisément une plongée dans la mort dont le néophyte ressort ressuscité, un geste sacramentel qui montre comment la kénose, dont l'abaissement physique est le signe, peut être gage et prémisse d'un relèvement éternel. L'idée lui est soufflée par l'événement historique dont témoigne la lettre de l'Église lyonnaise de 177 – les cendres des martyrs ont été dispersées dans le fleuve pour éviter qu'un culte ne s'instaure autour de leurs reliques – mais il lui donne un sens théologique plein et, à mon sens, augustinien : la résurrection de la chair non seulement *peut* survenir après sa destruction mais *doit* survenir après qu'elle a été réduite en poussière. C'est une loi naturelle et mystique qui permet d'appliquer le cas particulier des martyrs au cas général des croyants, dont les corps vont aussi se putréfier et disparaître : le prédicateur rappelle que ceci, qui est la loi du temps qui passe, ne fait pas obstacle à la résurrection de la chair, donné en germe par le baptême.

Plus d'un siècle plus tard, la lecture des *Moralia in Iob* prouve l'utilité de l'élargissement de l'exemple des saints vers l'ensemble des croyants, à propos de la destruction, puis de la régénération de leurs corps, pour rassurer les chrétiens, dans un esprit très pastoral. Au fil de sa lecture de Job, le pape Grégoire le Grand arrive au passage attendu de Job 19, 25-27 : « Je sais, moi, que mon libérateur est vivant, et qu'à la fin, il se dressera sur la poussière des morts : avec mon

23 EUSÈBE GALLICAN, *Collectio homiliarum*, n° 11, § 5 (fin) et 6, éd. F. GLORIE, Turnhout, Brepols, CCSL 101, 1970, p. 133-134 : *Vbi sunt qui dicunt : 'uenerationem sacris martyrum deferendam non esse corporibus' ? ecce cruentae feritatis immanitas, quae religionis non recipit sensum, defert uenerationis obsequium, et quae discretionem ignara non recipit, ad malorum tamen damnationem, quid honoris sanctis debeatur agnoscit. Ac sic supplicii ministerium uel instrumentum, miro modo meritorum efficitur testimonium et, dum pietati reuerentiam praestat, profert tacitam de impietate sententiam. Cum ergo, carissimi, ecclesia nostra tantis fidei adornetur tropaeis, id elaborat usus iniquitatis : ut seipsam scelerum nouitate superet : sacra corpora, funeris honore priuantes, ignibus dabant; et post hominum mortem, contra ipsam pugnant humanitatem ; et, cum iam causa perisset furori, finem non imponebant crudelitati. Sed tamen, uellent nollent, beatitudinis eorum testes erant, quibus etiam mortuis inuidebant. Quomodo semper malitia cum stultitia coniuncta est ! ueneranda ossa in cineres redigebant, quasi uero possent flammis merita consumi, et uirtutes cum cineribus concremari. Quam confusa dementia ! quibus caelum acquirebant, his terram negabant. Nihil ergo fecisti inaudita saeuitia. Incassum te extinguere eorum memoriam credidisti, quorum gloriam propagasti : dispergis sanctorum puluerem fluenti rhodano ne resurgat, sed aquis resurrectio non consumitur quae per gratiam regenerationis etiam aquarum munere celebratur ; adorandas reliquias rhodano tradis : hoc facit uis fluminis in corporis resolutione, quod temporis. Quidquid itaque ex humana substantia uis rapuerit, bestia deuorauerit, unda sorbuerit : etiamsi tumulo non clauditur, intra mundi gremium continetur. Neque enim reparatio hominis in ratione terrae, sed in legis natura et in reparatoris uirtute consistit. Ipse enim ueridico ore testatus est : ego sum resurrectio et uita, qui uiuit in saecula saeculorum.*

corps, je me tiendrai debout et de mes yeux de chair, je verrai Dieu. Moi-même, je le verrai et quand mes yeux le regarderont, il ne se détournera pas ». Grégoire se livre, comme c'était prévisible, à une méditation sur les modalités de la résurrection²⁴. Il affiche la conviction orthodoxe que les ressuscités auront de « vrais corps » et pas des « corps subtils » ou « spirituels ». Il utilise l'argument historique pour convaincre ses lecteurs que la résurrection concerne tous les hommes, et pas seulement le Christ :

« Nous avons donc l'espoir de ressusciter nous-mêmes, considérant la gloire de notre chef. Mais pour que personne [...] ne dise que, certes, lui s'est bien relevé de la mort, parce que c'est un seul et même Dieu *et* homme qui a pris la mort avec l'humanité et qui l'a dominée du fait de sa divinité, mais que nous, qui sommes simplement des hommes, nous ne pouvons pas échapper à la condamnation de la mort, il s'est trouvé à propos que, au moment de sa propre résurrection, les corps de nombreux saints eux-mêmes se sont relevés pour que, à la fois, son exemple personnel nous manifeste et que la résurrection des autres, qui nous étaient semblables en leur humanité sans mélange, nous confirme que, bien que l'homme perde espoir de recevoir avec lui ce que l'Homme-Dieu a manifesté en lui, il n'a pas à douter que ce qu'il a appris qui s'est produit pour ceux qui étaient de simples hommes, il doit espérer que cela puisse se produire en lui (aussi)²⁵. »

Il y a donc un unique processus de résurrection, qui concerne tous les hommes. L'essentiel vient juste après : le pape consacre un long paragraphe à la question technique attendue du passage de la poussière à un corps ressuscité :

« Quelques-uns cependant, considérant que l'esprit a été séparé de la chair, que la chair a été transformée en pourriture, que la pourriture a été réduite en poussière, que la poussière a été séparée en fragments si réduits que l'œil humain n'est pas capable de les distinguer, perdent espoir que la résurrection puisse avoir lieu. Et tandis qu'ils observent les os desséchés, ils doutent qu'ils puissent être revêtus de chair, refleurissent et revivent. Ceux-là, s'ils ne conservent pas la foi en la résurrection par obéissance, devraient assurément la conserver du fait de la raison. Car qu'est-ce que le monde reproduit tous les jours dans ses éléments matériels, si ce n'est notre résurrection ? »

Grégoire le grand continue alors par l'image, justifiée par I Cor. 15, de la graine minuscule qui donne un arbre entier. Ce que Dieu fait tous les jours pour les arbres, il peut le faire *a fortiori* pour les hommes et, partant d'un grain de poussière, reformer un corps de chair entier. Même rapidement survolés, les *Moralia*, montrent l'existence d'un enseignement sur la résurrection de tous les corps qui envisage, en même temps, sans trouble, leur disparition, leur putréfaction, et leur relèvement. C'est encore une question de loi naturelle.

La glorification des saints et la résurrection des pécheurs

Le témoignage contemporain de Grégoire de Tours prouve l'actualité d'un tel enseignement, adressé à tous en dehors du contexte particulier du culte des martyrs. Dans des termes très comparables à ceux qu'emploie Grégoire le Grand, l'évêque de Tours explique comment il faut croire à la résurrection de la chair dans ce qu'elle a de plus matériel²⁶. Un prêtre du diocèse

24 GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, XIV, 54-57, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, , 1979, CCSL 143A, p. 739-746.

25 GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, XIV, 55, 69, éd. cit., p. 741, l. 43-55 : *Habemus ergo spem resurrectionis nostrae, considerata gloria capitis nostri. Sed ne quis uel cogitatione tacita forsitan dicat quod idcirco ille resurrexit a morte, quia unus idemque Deus et homo mortem, quam ex humanitate pertulit, ex diuinitate superauit, nos uero qui puri homines sumus, a mortis surgere damnatione non possumus, recte in resurrectionis eius tempore etiam multorum sanctorum corpora surrexerunt ; ut et in se nobis exemplum ostenderet et de aliorum qui nobis per puram humanitatem similes fuerunt nos resurrectione roboraret, quatenus cum se homo desperaret percipere quod in se ostenderat Deus homo, hoc in se fieri praesumeret, quod in ipsos factum cognosceret quos puros fuisse homines non dubitaret.*

de Tours est venu voir son évêque : il a besoin d'être repris car sa foi chancelle, notamment sur la possibilité qu'un corps réduit en poussière soit recomposé :

« 'Comment des ossements réduits en cendres peuvent-ils être réanimés et produire un homme vivant ?' Et je lui répondis : 'Nous croyons que bien qu'un homme soit réduit en poussière et que ses restes soient dispersés dans les eaux et sur la terre par l'impétuosité d'un vent violent, il n'est pas difficile à Dieu de les rendre à la vie et de le ressusciter.' Le prêtre répondit : 'Ici je pense que vous êtes dans la plus complète erreur lorsque vous tentez d'exercer par des paroles lénifiantes une très vive séduction en disant qu'un être enlevé par des bêtes, noyé dans les eaux, dévoré par les gueules des poissons, réduit à l'état d'ordure et rejeté par l'effet secret de la digestion ou décomposé par son séjour dans les eaux ou détruit pour avoir pourri dans la terre parviendra à la résurrection.' À cela je répondis : 'Tu as laissé tomber dans l'oubli, je suppose, ce que Jean l'évangéliste qui s'était penché sur le sein du Seigneur et qui sondait les secrets du divin mystère, dit dans l'Apocalypse : Alors la mer rendit ses morts²⁷. »

Le plus intéressant n'est pas ici de voir que les arguments augustinien étaient repris dans l'enseignement courant, mais de voir dans quel sens conclut Grégoire : « De ceci, on conclut sans ambiguïté que tout ce que le poisson a assimilé de chair humaine, tout ce que l'oiseau a dérobé ou la bête avalé, sera restauré et réuni par Dieu à la résurrection, parce qu'il ne lui sera pas difficile de restituer les morceaux perdus, lui qui a créé ce qui n'existait pas à partir de rien ; mais il réparera les corps, dans leur intégrité parfaite, comme ils étaient avant, pour que ce soit ce corps qui a vécu dans le monde qui reçoive selon son mérite ou le châtement ou la gloire²⁸. »

Non seulement Grégoire invente la nécessité d'un corps physique pour le jugement, « le corps [de l'hérétique] ressuscitera pour endurer le supplice, car c'est quand il était dans son corps qu'il a péché²⁹ » – mais il distingue encore sur ce point le sort des saints et celui des simples mortels : « Car le jugement ne peut survenir tant que les morts ne seront pas ressuscités, puisque, de même que le ciel garde, croyons-nous, ceux qui sont morts en état de sainteté – et de leurs tombes bien souvent cette force surgit, par laquelle ils donnent la vue aux aveugles, par laquelle les boiteux retrouvent l'usage de leurs jambes, les lépreux sont purifiés et les malades qui réclament recouvrent les autres bienfaits de la santé – de même, nous croyons que les pécheurs pour leur part sont gardés dans la prison infernale jusqu'au jugement³⁰. »

L'ensemble du chapitre mériterait une étude approfondie, tant il met en jeu de traditions exégétiques mêlées. Pour ce qui nous importe ici, retenons qu'il est décisif dans sa façon radicale de lier la résurrection de la chair et l'appréciation des mérites. Alors qu'il mobilise des images vues et revues, dont la métaphore traditionnelle de la graine, Grégoire révèle qu'à la fin du VI^e siècle,

26 GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri X*, X, 13, éd. B. KRUSCH et W. LEVISON, *MGH, SRMI*, 2^e éd., Hanovre, 1937-1951, p. 419-423. Il y a cinq chapitres dans les *Dix Livres* qui mettent en scène Grégoire lui-même dialoguant avec des interlocuteurs, dans une situation d'enseignement. Le chapitre treize du dixième livre est le seul à ne pas présenter une controverse avec un hérétique. Selon HEINZELMANN M., *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, Cambridge, 2001, p. 155 : « Grégoire convainc un prêtre de son propre clergé que la résurrection est effective et corporelle, et rassemble les plus importantes citations sur la résurrection et le jugement dernier. »

27 GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri Historiarum*, X, 13, éd. cit. p. 421, traduction de R. LATOUCHE, *Histoire des Francs*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge » 28, 1965, p. 277-278.

28 *Decem libri*, X, 13, éd. cit. p. 421, la traduction de R. Latouche (p. 278) a été modifiée : *Vnde manifestum est quia, quidquid humani corporis piscis absorbit, alis rapuit, bestia degluttit, a Domino conjunctum in resurrectionem reparandum erit, quia non erit ei difficile perdita reparare, qui ex nihilo non nata creavit, sed ita haec in integritate solida, sicut prius fuerat, reparabit, ut corpus, quod fuit in mundo, aut poenam iuxta meritum serat aut gloriam.*

29 *Decem libri*, X, 13 éd. cit., p. 421, traduction modifiée : *Iudicatus est enim, ut ad supplicium aeternum perueniat, quia non crededit unigenitum Filium Dei, tamen resurrecturus in corpore, ut ipsum supplicium, in quo peccavit in corpore, patiat.*

30 *Ibid.* : *Nec enim potest iudicium fieri, nisi prius resurgant mortui, quia, sicut illos, qui defuncti sunt sancti, caelum, ut credimus, retinet, - de quorum sepulchris saepius virtus illa procedit, ut de his caeci inluminentur, clodi gressum recipiant, lyprosi mundentur et alia sanitatum beneficia infirmis petentibus tribuantur, - ita credimus et peccatoris in illo infernali carcere usque ad iudicium retineri.*

l'enjeu pastoral s'est déplacé de la promesse pleine d'espérance que la résurrection est possible et nécessaire à tous, vers l'avertissement plus sévère que la résurrection est repoussée dans le temps au jugement dernier : dans l'intervalle, les saints ne connaissent pas le même sort que les autres... un sort que Grégoire ne détaille pas assez. C'est néanmoins à partir de ce moment que la question des miracles devient cruciale pour apprécier en même temps l'état de sainteté du défunt *et* l'état de conservation de son corps. Que seul un saint puisse accomplir des miracles n'est pas neuf ; mais qu'il puisse accomplir ces miracles parce que la modalité de son existence *post mortem* n'est pas la même que celle de tous les fidèles est plus précis ; surtout, ces considérations prennent place dans le cadre d'un débat sur la résurrection de la chair. Tous ces éléments peu à peu se composent avec une tonalité particulière dans l'œuvre de Grégoire le Grand.

Le commentaire liminaire donné à la traduction française des *Dialogues* pourrait entretenir un certain malentendu : les *Dialogues* seraient des prolongements de *La Cité de Dieu*, le pape adoptant la même technique narrative et la même structure globale qu'Augustin³¹. Il est indéniable que les récits de miracles servent, dans les deux œuvres, d'armatures à un exposé de foi sur les fins dernières ; mais, dans le fond, les inflexions apportées par Grégoire par rapport aux enseignements d'Augustin sont assez sensibles, comme dans ce passage où il explique à Pierre le lien rationnel qu'il faut faire entre foi, résurrection et miracles :

« Tu as dit toi-même que tu reconnais que l'âme qui demeure dans le corps est vivante aux mouvements du corps. Et ceux-là qui ont donné leurs âmes à la mort et cru que la vie de leurs âmes survivrait à la mort de la chair, voici qu'ils resplendissent chaque jour de miracles. Car auprès de leurs corps sans souffle vital, les vivants viennent malades et sont guéris, les parjures viennent et sont tourmentés par un démon, les possédés viennent et sont délivrés, les lépreux viennent et sont purifiés, les morts viennent et ils ressuscitent. C'est pourquoi tu dois considérer les délices que vivent leurs âmes en ce lieu où ils vivent, ceux-là dont les corps morts ici-bas vivent entourés de tant de miracles. Si donc tu perçois la vie de l'âme qui demeure dans le corps au mouvement des membres, pourquoi ne comprends-tu pas la vie de l'âme après [= séparée du] le corps, que même les os morts montrent par les miracles³² ? »

La réflexion part des mêmes prémices que chez Augustin – les miracles comme preuves d'une vie que la mort ne peut pas interrompre – mais a été déplacée vers un dualisme qui n'était pas présent chez Augustin, dualisme entre l'âme et le corps, entre l'invisible et le visible, qui permet une réflexion par analogie³³. Les saints, en leurs âmes, bénéficient déjà du royaume, ce qui

31 GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. III, livre IV, éd. et notes A. DE VOGÜÉ, trad. P. ANTIN, Paris, coll. « Sources chrétiennes » 265, 1980.

32 GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, IV, 6, 1-2, éd. cit., p. 40-41, traduction modifiée : *Tu uero ipse inquires quia uita animae in corpore manentis ex motibus corporis agnoscis. Et ecce hii qui animas in morte posuerunt atque animarum uitam post mortem carnis esse crediderunt, cotidianis miraculis coruscant. Ad extincta namque eorum corpora uiuentes aegri ueniunt et sanantur, periuri ueniunt et daemonio uexantur, daemoniaci ueniunt et liberantur, leprosi ueniunt et mundantur, deferuntur mortui et suscitantur. Pensa itaque eorum animae qualiter uiuunt illis, ubi uiuunt, quorum hic et mortua corpora in tot miraculis uiuunt. Si igitur uitam animae manentis in corpore deprehendis ex motu membrorum, cur non perpendis uitam animae post corpus etiam per ossa mortua in uirtute miraculorum ?*

33 « Dualisme » est ici employé dans le sens vaste que lui donne J. BASCHET à propos de Grégoire le Grand dans « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dynamisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112, 2000, p. 5-30. Il s'agit à dire vrai d'une tradition plus ancienne, même si c'est Grégoire le Grand qui systématise l'opposition entre corps et âme : à propos de la rétribution et d'un châtement par le feu purgatoire, Césaire d'Arles avant lui a prêché sur le thème d'une dissociation entre l'âme et le corps qui devrait inspirer aux fidèles une vie chrétienne mieux hiérarchisée : *Caesarii Arelatensis sermones, sermo 179*, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 103-104, 1953, chap. 7, l. 19-24 : *incipiamus plus dominum amare quam seruum, id est, plus factorem corporis quam corpus, plus dominam diligere quam ancillam, id est, plus animam ad imaginem dei factam, quam carnem de limo terrae formatam, ut, cum die ultimo caro nostra putrescere et uermibus deuorari coeperit in sepulchro, anima nostra in Abrahae gremio angelorum manibus eleuetur et in die iudicii recepto per resurrectionem corpore audire mereamur [...]* : « Commençons à aimer le maître plus que l'esclave, c'est-à-dire celui qui a fabriqué notre corps plus que le corps lui-même, la maîtresse plus que la servante, c'est-à-dire l'âme faite à l'image de Dieu plus que la chair tirée du limon terrestre, pour qu'à notre dernier jour, quand notre chair commencera à pourrir dans la tombe et à être

transparaît, en leurs corps, dans le monde terrestre. La conjonction d'une pensée duale et d'une pensée du temps comme espace de rétribution, qui est le propre des *Dialogues*, conduit à la naissance de ce qui devient une évidence médiévale : le corps d'un saint doit refléter par son parfait état de conservation la perfection de son âme, déjà glorifiée. Le fait n'est pas traduit en anecdotes positives dans les *Dialogues*, mais en exemples *a contrario*, dans les nombreuses histoires de cadavres consumés *post mortem* dans leur tombeau : elles prouvent que l'âme du défunt est soumise dans l'au-delà au châtement du feu³⁴.

Les corps-vivants

En quelques étapes, du début du V^e siècle à la fin du VI^e siècle, on voit donc s'esquisser une interprétation univoque du phénomène de putréfaction ou de conservation des corps morts : alors que la disparition des corps apparaissait comme une réalité universelle et inévitable, à la fois naturelle et théologiquement indispensable à la véritable résurrection de la chair, la conservation de certains corps devient le signe essentiel de leur vie surnaturelle. Le contexte historique peut contribuer à expliquer ce changement : les saints que connaît Augustin sont, dans leur immense majorité, des martyrs dont les corps ont été déchirés puis les cadavres détruits. L'Église des martyrs développe donc une pensée radicale, sur la base du renversement paulinien des valeurs : celui qui est faible devient fort, celui qui a été le plus anéanti dans son corps sera le plus resplendissant dans sa résurrection. Le haut Moyen Âge, sorti du temps des persécutions, peuple son sanctoral de confesseurs dont la fin est généralement plus paisible et le corps intact. Au-delà de cette possible influence du contexte néanmoins, c'est la conception même de la mort qui se trouve modifiée : d'anéantissement total, elle devient passage, transformation, glissement dans un sommeil dont l'apparente immobilité ne devrait pas cacher, aux yeux des véritables croyants, l'intensité de la vie *post mortem* que connaissent les saints.

Les témoignages hagiographiques sur des corps saints qui ont conservé l'apparence de la vie existent avant la rédaction des *Dialogues*, comme le montre la *Vie d'Ambroise* citée ici en introduction ; mais ils deviennent beaucoup plus nombreux, et surtout plus explicites dans l'interprétation qu'ils entendent donner au phénomène, avec l'autorisation pontificale. Le fait est extrêmement sensible dans l'*Histoire ecclésiastique* de Bède le vénérable, par exemple au moment où il commémore le sort de saint Cuthbert :

« La providence divine voulant manifester avec plus d'éclat dans quelle gloire vivait après sa mort l'homme du Seigneur Cuthbert – pour ce qui est d'avant la mort, le caractère admirable de sa vie était connu à ces indices que sont des miracles répétés – suggéra à l'esprit des frères, onze ans après son inhumation, d'élever ses ossements, qu'ils pensaient trouver desséchés, le reste du corps ayant été décomposé et réduit en poussière, comme d'habitude pour les morts, et de les installer dans un nouveau coffre, qu'ils mettraient au même endroit mais sur le sol [et pas en-dessous] pour permettre une juste vénération [...] ouvrant le tombeau, ils trouvèrent le corps entier, comme s'il vivait encore, dans son intégrité, avec des articulations souples, plus semblable à un homme endormi qu'à un mort³⁵. »

mangée par les vers, notre âme soit élevée par la main des anges dans le sein d'Abraham, et que nous méritions au jour du jugement, après avoir recouvré notre corps par la résurrection, d'entendre [...] ». On constate ici cependant que la résurrection, qui concerne seulement le corps après qu'il a pourri, ressemble chez Césaire très directement à celle d'Augustin plus qu'à celle de Grégoire.

34 Le lien entre les *Dialogues* et les versions hagiographiques des tombeaux noircis est fait par A. DE VOGÜÉ en introduction au tome I (Sources chrétiennes 251), p. 141. Le rapprochement est particulièrement pertinent avec les historiettes qui composent la *Vita s. Burgondofaræ* [BHL 1487-1489].

35 BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, III, 28, 1, éd. M. LAPIDGE, t. II, Paris, coll. « Sources chrétiennes » 490, 2005, p. 374-376, traduction modifiée : *Volens autem latius demonstrare diuina dispensatio, quanta in gloria uir Domini Cudberct post mortem uiueret, cuius ante mortem uita sublimis crebris etiam miraculorum patebat indiciis, transactis sepulturae eius annis XI, immisit in animo fratrum, ut tollerent ossa illius, quae more mortuorum consumto iam et in puluerem redacto corpore reliquo sicca inuenienda putabant, atque in nouo*

Bède produit un récit dont l'orthodoxie grégorienne est totale et la logique parfaite. La mise en scène de la rétribution est accentuée, avec une répartition temporelle des vertus et de leur récompense : les miracles attestent de la valeur de la vie *ante mortem*, la conservation du corps confirme la glorification *post mortem*. L'identité du corps garantit que c'est bien la même personne, saint Cuthbert, vivant ou méritant sur terre puis vivant ou récompensé au ciel. Il n'y a donc plus à proprement parler de pensée de la résurrection comme régénération : Cuthbert n'est pas mort, il est comme assoupi. Æthelthryth, dont le corps est retiré de la tombe au bout de seize ans, a l'air de dormir : « et je vis, retiré de la tombe et étendu sur un lit, le corps de la vierge consacrée à Dieu, pareille à une femme endormie³⁶. » La vie continue au-delà de la mort, si bien que les corps eux-mêmes peuvent continuer à en garder les signes extérieurs. La gorge de la reine et abbesse Æthelthryth cicatrise *après* son inhumation, comme le constate le médecin qui l'avait opérée d'une tumeur : non seulement son corps vierge a été protégé de la corruption, mais il a encore été guéri de la plaie ouverte qu'il portait³⁷. C'est le signe que la mort n'est pas une véritable interruption, mais aussi qu'il y a une communication directe entre la sainteté personnelle et l'allure du corps, entre les vertus et la santé. Dans le cas d'Æthelthryth, la continence parfaite transparait après la mort de la reine dans le fait que son corps ne peut pas être touché par la pourriture plus que par son mari : « Signe de Dieu en effet, le miracle par lequel la chair de cette même femme, une fois ensevelie, ne put subir la corruption est l'indice supplémentaire qu'elle avait persévéré sans être corrompue par le contact d'un homme³⁸. » La préservation de la pourriture devient alors un *topos* hagiographique ; et si le corps lui-même n'a pas gardé tous les signes nécessaires de sa parfaite conservation, l'odeur suave vient s'y substituer comme signe efficace que la corruption lui a été épargnée.

Restes mortels ?

Car, dans un système devenu topique, la confrontation avec la réalité devient un problème aigu : la plupart des corps pourrissent après leur mort, et même ceux des hommes les plus vertueux. Mais que peut dire dorénavant un hagiographe d'un saint dont le corps s'abîme, puisque la sainteté se jauge à l'aune de sa résistance à la putréfaction ? La question se pose avec une actualité poignante quand, au tournant des VII^e et VIII^e siècles, le martyr reprend le pas sur le confesseur dans l'hagiographie franque : les corps des néo-martyrs, par définition, sont rarement présentables, encore moins faciles à conserver intacts. Naturellement, leurs dépouilles doivent être gardées avec vénération et produisent des miracles ; mais le corps lui-même, dont les tortures ont parfois été complaisamment racontées, est tenu à distance, le plus souvent transformé en lieu mémoriel plutôt que conservé comme un objet tangible. Dans la *Passion de saint Léger* composée par Ursin par exemple³⁹, des détails physiques sont donnés sur la façon dont le saint a été exécuté. L'hagiographe insiste sur un trait curieux qui témoigne que le corps continuait d'être presque vivant après sa décapitation : « Le bourreau brandit son glaive et lui trancha la tête : on dit que son corps resta debout presque une heure durant. Et comme il ne l'avait pas vu tomber aussitôt, l'homme d'armes lui donna un coup de pied, pour qu'il tombe ainsi au plus vite à terre⁴⁰. » Ce corps, une fois qu'il a

recondita loculo in eodem quidem loco sed supra pavementum dignae uenerationis gratia locarent [...] aperientes sepulchrum, inuenerunt corpus totum, quasi adhuc uiueret, integrum et flexibilibus artuum compagibus multo dormienti quam mortuo similius.

36 BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique*, III, 17, 4, éd. cit., t. II, p. 298, traduction modifiée : *Vidique eleuatum de tumulo et postium in lectulo corpus sacrae Deo uirginis quasi dormientis simile.*

37 Je remercie Olivier Szerwiniack qui m'a rappelé ce passage, qu'on trouve développé en *Histoire ecclésiastique*, III, 17, 4-5, éd. cit. p. 298-300.

38 *Histoire ecclésiastique*, III, 17, 1, éd. cit., p. 292, traduction modifiée : *Nam etiam signum diuini miraculi, quo eiusdem feminae sepulta caro corrumpi non potuit, indicio est quia a uirili contactu incorrupta durauerit.*

39 *Passio secunda Leudegarii episcopi Augustodunensis* [BHL 4851], éd. B. KRUSCH, MGH, SRM V, Hanovre, 1910, p. 323-356.

40 *Passio secunda Leudegarii*, éd. cit., chap. 20 : [...] *percussor extendens gladium, amputauit caput eius, et erectum corpus huius substetisse quasi unius ore spatium dicitur. Sed non dum statim eum cadere gladiatur cernerit, ipsum pede percussit, ut uel sic cicius in terra deciderit.*

perdu toutes les apparences de la vie, doit être inhumé et toute l'attention est reportée vers d'autres intermédiaires – les vêtements que Léger portait et qui sont enterrés avec lui, les lumières miraculeuses qu'on peut voir dans l'oratoire où il repose, le brancard sur lequel le corps est porté – et vers les lieux où les reliques seront désormais conservées. Il n'est pas question d'une ouverture du tombeau, alors qu'elle est nécessaire à l'action : la *Passio* raconte essentiellement comment le corps a été porté en une longue translation ponctuée de miracles jusqu'au diocèse de Poitiers. D'autres textes essaient de remplacer l'impossible conservation du corps par sa complétude et montrent des troncs très soucieux de retrouver la tête qui leur a été ôtée⁴¹, ou des corps de se rapprocher de corps de leurs amis⁴².

Dans une certaine mesure, ces hagiographes contournent la difficulté, mais il y en a au moins un qui va jusqu'à escamoter le corps du saint martyr, dont la corruption ne coïncide plus avec les nouveaux critères de sainteté. Un texte aussi complexe que la *Passion de saint Emmeran*, évêque de Ratisbonne, ne peut pas être réduit au fruit de cette seule volonté⁴³. Néanmoins, Arbeo de Freising met en scène vers 765-772 dans ses deux versions la disparition du corps d'Emmeran. Mutilé sur ordre d'un duc de Bavière dont il avait mis la sœur enceinte, Emmeran a été littéralement démembré vivant par ses bourreaux ; loin d'envisager une pieuse collecte de ces restes, Arbeo raconte que ce corps en pièces détachées a été emporté au ciel par des anges, ou le laisse entendre :

« Comme les bourreaux s'étaient éloignés, les habitants de cet endroit rassemblèrent les morceaux du saint martyr qui avaient été coupés, les réunirent et les abandonnèrent dans cet arbre qu'on appelle selon l'expression courante une épine-blanche... Or ce même jour, après un laps de temps assez bref, deux hommes très beaux et inconnus arrivèrent à cheval par le chemin public et s'enquirent, auprès de quelques hommes qui travaillaient la terre dans le champ, des membres sacrés du saint martyr ; comme ils s'étaient attardés à circuler çà et là, ils remarquèrent qu'ils avaient été dissimulés dans un arbre. Et sous les yeux de tous les autres cultivateurs du champ, ils s'inclinèrent profondément devant cette place puis ne parurent plus davantage, de sorte à ce qu'il y ait autant de témoins de cette disparition que d'habitants vivant en ce lieu. Ces paysans, frappés de stupeur par ces hommes inconnus et leur disparition, s'avancèrent jusqu'à l'arbre. Mais ils n'y trouvèrent pas les membres du saint martyr, qu'ils y avaient posés. Cette énigme admirable, qui doit stupéfier notre temps, demeure encore irrésolue par notre humaine incapacité, qui ne comprend pas par qui ils ont été enlevés, ni où ils ont été emportés [...]. Ce qu'il faut comprendre au sujet de ces membres, dont j'ai parlé plus haut, je ne sais, si ce n'est que cela s'est produit par la providence divine : il est donné à comprendre quelles grâces le saint martyr a méritées, quand ses membres sanglants et découpés alors qu'il était encore vivant, ont été reconnus par Dieu et ôtés de ce lieu, sans aucun doute cachés sous une gloire pleine d'honneur ; et cependant, comme nous l'avons dit, ils demeurent ignorés des hommes. [...] Or cette affaire des membres se révéla aux habitants, de sorte à les plonger dans la stupeur et, bien que

41 Voir par exemple saint Memorius de Troyes, décapité, dont le sang se répand dans les eaux de la Seine, où sa tête est a été jetée par ses bourreaux. Le diacre Maximianus parvient à récupérer le corps et ses vêtements, puis la tête trois semaines plus tard à la suite d'une révélation angélique. Bien qu'ayant séjourné vingt jours dans l'eau, elle embaume. Le corps et la tête réunis accomplissent aussitôt un miracle de guérison : *Passio Memorii presbyteri et martyris* [BHL 5915], éd. B. KRUSCH, MGH, SRM III, Hanovre, 1896, p. 102-104, paragraphes 7 et 8.

42 Par exemple, le martyr Julien de Brioude est réuni dans le tombeau à son compagnon d'armes Ferréol selon l'une de ses *Passio* [BHL 4542D, VII^e - début VIII^e siècle ?], éd. A. DUBREUCQ, « Les textes de la Passion de saint Julien de Brioude, un état des lieux », A. DUBREUCQ, C. LAURANSON-ROSAZ, B. SANIA (dir.), *Saint Julien et les origines de Brioude*, Brioude, 2007, p. 194-212, aux p. 210-212.

43 ARBEO DE FREISING, *Vita s. Haimhrammi, recensio A et B* [BHL 2538-2539], éd. B. KRUSCH, MGH, SRG 13, Hanovre, 1920, p. 26-99, qui reprend MGH, SRM IV, Hanovre et Leipzig, 1902, p. 472-524. Cette œuvre a été étudiée par BERSCHIN W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* II-3, Stuttgart, 1991, p. 75-91, qui en souligne la dépendance à l'égard de la *Passion de saint Léger*, ce qui expliquerait sa tonalité archaïque ; plus récemment, voir AIRLIE S., « Narratives of triumph and rituals of submission : Charlemagne's mastering of Bavaria », *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th series, vol. 9, 1999, p. 93-119 ; WOOD I., *The Missionary Life*, Harlow, 2001, p. 150-155 ; HAMMER C., « Arbeo of Freising's *Life and Passion of saint Emmeram*. The martyr and his critics », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 101.1, 2006, p. 5-36, qui est l'auteur de la datation adoptée ici.

modérément, ils ouvrirent cependant les yeux et confessèrent sa sainteté [celle d'Emmeran]

⁴⁴. »

Ces pièces et ces morceaux arrachés au saint, dont le tronc est porté à Ratisbonne, ne seront jamais réunis au corps d'Emmeran : ils sont déjà glorifiés et, puisque leur conservation sur terre n'était pas envisageable, c'est leur disparition même qui devient gage de sainteté.

Pour l'orateur audacieux qui prêchait à Lyon vers 450, la dispersion des reliques des martyrs de 177 par la main de leurs bourreaux valait proclamation de leur sainteté et de leur victoire. Arbeo de Freising se retrouve face à un problème similaire, la disparition du corps du martyr, et le résout à sa façon, par une intervention pseudo-angélique. Entre ces deux étapes, l'amplification du thème de la conservation miraculeuse des corps saints dans l'hagiographie latine explique en partie que, là où des hommes suffisaient au V^e siècle, Arbeo doit recourir à des anges à la fin du VIII^e siècle : la glorification normale du saint aurait dû passer désormais par la préservation de son corps, mais elle est impossible ; il est donc emporté *corps et âme* au ciel. Cette solution extrême vient de ce qu'Arbeo fait face à un type de sainteté dont on avait perdu l'habitude. Le corps du martyr pose problème parce qu'il vient contredire l'image paisible de la mort comme sommeil que les VII^e et VIII^e siècles ont construite et développée à travers les récits de voyages entre vie et mort, entre veille et repos⁴⁵. Parler du corps des saints comme d'un lieu de contact entre vivants et morts au Moyen Âge n'est donc qu'une approximation commode mais peu satisfaisante : ces corps sont bien des points de jonction, des lieux médians, mais entre des vivants sur terre et des vivants au ciel. Surtout, la façon dont certains textes hagiographiques les présentent révèle différents degrés d'assomption de l'enseignement patristique sur la résurrection de la chair : le corps est-il ce dernier lien ténu que le saint doit rompre avant de gagner le ciel et sa disparition une bonne nouvelle ? Ou bien est-il plutôt cette preuve tangible qu'un saint doit laisser derrière lui, que la mort n'a pas eu le dernier mot ?

44 ARBEO DE FREISING, *Vita s. Haimhrammi, recensio* A, éd. cit, MGH, SRM, IV, chap. 22 et 23, p. 493-495 : *His namque transactis, incole huius loci, collectis abscisis sacri martyris membris, in quodam arbore uulgari locutione spine albe condentes abierunt [...]. Eadem namque die, non longo intermisso spatio, duo ignoti atque pulcherrimi uiri, equitantes per publicam callem, a quibusdam arantibus in agro de sacris sancti martyris membris inquirentes, dum diutius circitarent, innotuerunt, quod in quendam arborem summissi essent. Cunctis agri culturis uidentibus, ad eum locum se declinantes, et amplius ab his visi non sunt, ut tanti huius rei testes sunt, quanti habitatores huius loci existunt. Et qui ammiratione percussi de his incognitis uiris et de disparitione eorum, pergentes ad arborem, sed ea quae posuerunt sancti martyris membra minime inuenerunt. Res namque mira et nostris temporibus ualde stupenda, quia adhuc incognita humanae permanet infirmitati, a quibus sublata uel ubi deportata fuissent ! Sed quid ex his quae praediximus membris sentiendum sit, ignoro, nisi per diuinam dispensationem hoc fuisset : datur intellegi, quibus fuisset dignus sanctus martyr meritis, cum cruenta et secta ab se, adhuc eo vivente, membra, per cognitionem diuinam ab eo loco asumpta, sub gloriae honoris condidisse dubium non est, et tamen, ut diximus, hominibus incognita permanent. [...] Res autem habitantibus innotuit membrorum, ita ut eis in stuporem uerteretur, et quamuis parum, tamen apertis oculis eius agnoscentes sanctitatem.*

45 DINZELBACHER P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981 ; CAROZZI C., *Le Voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e s.)*, Rome, 1994.