



HAL
open science

Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises.

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises.. Lionel Mary et Michel Sot. Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age, Picard, pp.97-125, 2002. hal-01003920

HAL Id: hal-01003920

<https://univ-tours.hal.science/hal-01003920>

Submitted on 10 Jun 2014

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

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

Paru dans : *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, textes réunis par Lionel MARY et Michel SOT, Paris Picard 2002, p. 97-125.

Bruno JUDIC

Le corbeau et la sauterelle

(L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises: études de cas)

Le point de départ de cette étude repose sur deux constatations: premièrement, Michel Aubrun, dans sa thèse sur l'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XI^{ème} siècle, consacre un paragraphe introductif au chapitre sur la création des paroisses rurales au passage du paganisme au christianisme. A cette occasion, il rappelle la « doctrine officielle » de l'Eglise formulée par Grégoire le Grand: les temples païens doivent être reconvertis en églises chrétiennes. Cette formulation de Grégoire le Grand est issue — et Michel Aubrun cite le texte en note — d'une lettre, la lettre à Mellitus,

dans laquelle Grégoire propose en effet à son correspondant de ne pas détruire les *fana*, les sanctuaires des idoles, mais de les purifier et de les reconverter en églises (1) . Cette lettre est cependant liée à un contexte très spécifique, celui de la christianisation des Anglais et on doit se demander si elle correspond d'une part à une doctrine générale sur le passage du paganisme au christianisme dans l'œuvre elle-même de Grégoire le Grand, d'autre part si elle s'applique effectivement en Angleterre ou ailleurs. Deuxièmement, sur la base de cette lettre à Mellitus, Brian Hope-Taylor, le découvreur de Yeavinger, palais proto-médiéval au nord du Northumberland, étudie avec un soin extrême ce site et ce palais connus de Bède sous le nom de Ad Gefrin et retrouvé au XXème siècle grâce à la photographie aérienne puis fouillé scientifiquement (2). Comme on sait, grâce à Bède, que le roi qui résidait là, Edwin, était chrétien, et que c'est même à cet endroit qu'il encouragea à baptiser le peuple un missionnaire romain, Paulin, issu des missions envoyées par Grégoire le Grand, il paraît logique d'y rechercher au moins une église chrétienne ou au moins une construction faisant office de cela. Mais Brian Hope-Taylor fait mieux, il identifie un bâtiment comme étant un ancien temple païen reconverti en église chrétienne selon la consigne de la lettre à Mellitus et il en établit les "preuves" archéologiques. C'est évidemment un dossier qu'il faudra regarder de près.

On s'interrogera ainsi sur plusieurs points: Qu'est-ce que recouvre la notion de paganisme chez Grégoire? La conversion des temples païens en églises chrétiennes peut-elle être considérée comme une doctrine officielle de l'Eglise? Que savons-nous des principes de localisation d'une église nouvelle? Quelle peut être la spécificité du cas

anglais?

La représentation du paganisme chez Grégoire est d'abord la récapitulation de toute une tradition patristique. On peut ainsi insister sur un thème qui revient fréquemment dans les œuvres de Grégoire mais qui n'a rien d'original, l'opposition entre *gentilitas* et *Iudaea*, entre paganisme et Judée (3). Un exemple, dans les homélies sur l'Évangile, Grégoire commente Luc 7, 36-50, i.e. le repas chez Simon avec la pécheresse. « Que figure le pharisien qui présume de sa fausse justice, sinon le peuple juif? (*nisi iudaicum populum*) Que désigne cette pécheresse qui vient pleurer aux pieds du Seigneur, sinon les Gentils convertis? (*nisi conuersam gentilitatem*). » « Nous répandons du parfum sur les pieds du Rédempteur quand nous proclamons la puissance de son humanité par une bonne présentation de la parole sacrée. Le pharisien le voit et l'envie parce que le peuple juif, quand il voit la gentilité prêcher Dieu, se ronge dans sa propre malice. » La pécheresse a lavé les pieds de Jésus: « L'eau nous est extérieure, les larmes sont en nous; car ce peuple infidèle (*infidelis populus*) n'a même pas donné au Seigneur ce qui lui était extérieur, tandis que la gentilité convertie (*conuersa gentilitas*) a pour lui non seulement donné ses biens, mais a répandu même son sang... ce peuple infidèle n'a pas donné de baiser à Dieu, car en le servant dans la crainte il n'a pas voulu l'aimer d'amour. Mais la gentilité, une fois appelée, ne cesse pas de baiser les pieds de

son Rédempteur ». Cette présentation traditionnelle du paganisme, dans une perspective paulinienne, soulève évidemment quelques problèmes de vocabulaire. *Gentilitas* est un des mots servant à désigner le paganisme, mais *infidelis* et *infidelitas* peuvent aussi désigner le paganisme et nous les voyons employer pour désigner le judaïsme. Il est clair que ces termes, et d'autres, sont toujours relatifs. On ne peut les comprendre que dans un contexte. Ici l'opposition traditionnelle entre le peuple juif et les « Gentils » ou encore les « nations » (*gentes*) permet de présenter positivement les anciens païens puisqu'ils sont devenus chrétiens. Grégoire cependant reste profondément enraciné dans la lecture de saint Paul; il évoque bien la *perfidia* des Juifs (le mot est employé aussi pour les hérétiques) mais il n'en tire pas un antijudaïsme outrancier encore moins un antisémitisme, on aura d'ailleurs l'occasion de le constater dans un autre texte (4) .

Cette *gentilitas* est largement un paganisme du passé. Un passage des *Moralia in Job* montre comment Grégoire conçoit la place de ce paganisme dans l'histoire du salut. Il commente le verset de Job 9, 9: « Il a fait Arcturus, et les Orions, et les Hyades et les chambres du Sud ». Le verset en lui-même est intéressant car il évoque l'astrologie, un thème important de l'ancien paganisme mais qui reste d'actualité à l'époque de Grégoire. Il commence donc par quelques précautions: « En aucune manière le discours de la Vérité ne suit les fables vaines de Hésiode, d'Aratus et de Callimaque: en nommant Arcturus on supposerait l'extrémité de la queue des sept étoiles de l'Ourse, et ce serait comme si Orion, amoureux fou, tenait un glaive. Ces noms des astres ont été inventés par ceux qui cultivent la sagesse charnelle mais l'Écriture sainte emploie les

mêmes mots pour que les choses qu'elle désire faire comprendre soient exprimées par la connaissance d'une appellation habituelle ... » Chacune des quatre constellations va donc recevoir un sens allégorique mais dans une perspective chrétienne: « Qu'est-ce qui est exprimé par le nom d'Arcturus qui, établi sur l'axe du ciel, brille des rayons de sept étoiles, sinon l'Eglise universelle qui est figurée dans l'Apocalypse de Jean par sept églises et sept candélabres... ...à bon droit après Arcturus on ajoute les Orions. Les Orions se lèvent dans le poids même du temps d'hiver et par leur lever ils excitent les tempêtes et perturbent les terres et les mers. Qui donc après Arcturus est désigné par les Orions sinon les martyrs? Quand la sainte Eglise se lève pour la prédication, eux ont souffert le poids et les tortures des persécuteurs, ils sont venus à la face du ciel comme en hiver. A leur naissance, la terre et la mer sont troublées, car, quand le paganisme (*gentilitas*) a détruit leurs vies, il s'est plaint de leur force qui apparaît et il a dressé pour les massacrer non seulement des coléreux et des agités mais aussi des gens paisibles. A partir des Orions, l'hiver frissonne, car, quand la constance des saints a brillé clairement, l'esprit froid des infidèles s'est excité jusqu'à la tempête de la persécution. Donc le ciel fait naître les Orions quand la sainte Eglise envoie des martyrs ... on ajoute bien aussitôt les Hyades qui, au début du printemps, s'avancent à la face du ciel, et se manifestent lorsque le soleil montre la force de sa chaleur. Elles sont attachées aux commencements de ce signe que les sages du siècle appellent Taureau à partir duquel le soleil commence à croître et se fait plus chaud pour étendre la durée du jour. Par conséquent après les Orions qui est désigné sous le nom des Hyades sinon les docteurs de la sainte Eglise? Après la relève des martyrs, ceux-ci sont venus à la connaissance du

monde à cette époque où la foi brille plus clairement et, après avoir réprimé l'hiver de l'infidélité, le soleil de la Vérité réchauffe plus profondément dans les cœurs des fidèles... » Enfin les *interiora Austri*, les chambres du Sud, désignent la ferveur du saint Esprit, avec un long développement inspiré par le Cantique où apparaît le Sud en bonne part (5). La *gentilitas* est donc bien située ici dans une histoire et dans une époque antérieure à celle des docteurs, a fortiori antérieure à celle de l'Esprit qui reste à venir. Grégoire est donc tout à fait conscient de l'époque des martyrs, déjà lointaine pour lui, mais toujours rappelée, réactualisée, par le culte sur leurs tombes.

Dans la logique de ces deux passages, il faut observer d'une manière générale la richesse de l'interprétation allégorique. La *gentilitas* est désignée sous les objets et les réalités les plus variés. Sur Job 19, 23-24: « Qui m'accordera que mes paroles soient gravées dans un livre avec un stylet de fer ou sur une lame de plomb ou bien qu'elles soient sculptées sur le rocher? » « Ce qui est écrit sur du plomb est vite enlevé à cause de la malléabilité du métal, en revanche les lettres sont imprimées lentement sur le rocher mais elles sont difficiles à enlever... C'est à juste titre que la Judée est exprimée par la lame de plomb, elle a reçu les préceptes de Dieu sans effort et elles les a perdus très rapidement. A bon droit la *gentilitas* est figurée par le rocher (*silex*), elle a difficilement reçu les paroles du Verbe sacré qu'il faut garder et cependant une fois reçues elles les a conservées avec force. » (Mor. 14, 53, 62). Sur Isaïe 43, 6: « Je dirai à l'Aquilon: donne, et au Sud: n'interdis pas ». « De même que la *gentilitas* est désignée par l'Aquilon, de même la Judée est désignée par le Sud. Comme si elle avait été

réchauffée par le soleil de midi, au moment où le Rédempteur apparaît dans la chair, la Judée avait reçu la première la ferveur de la foi. Donc on dit à l'Aquilon, donne, lorsqu'on ordonne à la *gentilitas* d'offrir à Dieu les devoirs de sa foi. Mais au Sud on ordonne qu'il n'interdise pas, parce qu'on ordonne aux Hébreux établis dans la foi qu'ils ne méprisent pas en la repoussant la vie des nations (*vitam gentium*). » (Mor. 27, 43, 71). On trouve toujours bien sûr l'opposition *gentilitas / Judaea*, mais aussi cette référence climatique *Aquilo / Auster* qui pouvait s'étendre ci-dessus à des considérations astronomiques.

Sur Job 1, 3: « son bien consistait en sept mille brebis, trois mille chameaux ». « Dans l'Écriture le chameau désigne parfois le Seigneur, parfois les païens (*populus gentilis*) ... ailleurs le chameau désigne la *gentilitas*. De là vient que Rébecca, en route vers Isaac, est conduite à dos de chameau: quand l'Église se hâte de la *gentilitas* vers le Christ, elle se trouve dans les voies tortueuses et vicieuses de sa vie ancienne. En apercevant Isaac elle descend: en reconnaissant le Seigneur, la *gentilitas* abandonna ses vices, et, descendant de sa hauteur orgueilleuse, atteignit les bassesses de l'humilité. Elle se voile avec pudeur, rougissant devant lui de sa vie passée. Ainsi on dit par l'Apôtre à ces mêmes païens (*gentibus*): Quel fruit avez-vous alors tiré de ces désordres dont vous rougissez maintenant? (Rom. 6, 21) » (6). L'allégorie du chameau, en-dehors de son caractère pittoresque, pourrait avoir aussi une implication géographique. On y songera encore plus à propos de l'Éthiopie. Sur Job 27, 19: « la topaze de l'Éthiopie ne l'égalé pas ». « Qu'est-ce que l'Éthiopie sinon le monde présent? Par la couleur noire

elle désigne le peuple pécheur et la souillure de ses défauts. Mais parfois c'est la *gentilitas* qui est spécialement désignée sous le nom d'Ethiopie, auparavant noire des péchés de l'infidélité. » (Mor; 18, 52, 84). Les chameliers comme les Ethiopiens ne sont plus nécessairement païens au temps de Grégoire. Il peut en savoir plus sur eux que ces allégories en forme de clichés, mais il paraît impossible de tirer autre chose que la leçon spirituelle.

Sur Job 38, 39: « Ne prends-tu pas la proie de la lionne et ne remplis-tu pas l'âme de ses petits? » « Le Seigneur prend la proie pour cette lionne pour remplir l'âme de ses petits, parce qu'il arrache de nombreux fidèles à la *gentilitas* pour accroître l'Eglise et à travers le profit des âmes il satisfait les vœux affamés des apôtres. » (Mor. 30, 7, 25). Evidemment les apôtres affamés à la recherche de païens comme d'une proie pourraient évoquer les raids guerriers pour faire des esclaves. Nous verrons ci-dessous que Grégoire connaît bien le commerce des esclaves. Cette image de la proie est assez audacieuse dans un tel contexte.

Il faut encore relever quelques images qui évoquent certaines caractéristiques du paganisme. Sur Isaïe 43, 20: « les bêtes des champs me glorifieront, les serpents et les autruches ». « Qu'est-ce qui est exprimé sous le nom de serpent sinon les esprits ouvertement méchants qui rampent toujours sur le sol dans les pensées les plus basses? Qu'est-ce qui est désigné par le mot d'autruche sinon ceux qui simulent le fait d'être bon, qui conservent en apparence la vie de sainteté comme la plume du vol mais qui ne la mettent pas en pratique par des œuvres? C'est pourquoi le Seigneur dit qu'il est

glorifié par le serpent ou par l'autruche, parce que la plupart du temps il convertit ceux qui sont ouvertement méchants et ceux qui fictivement bons à son service par la pensée la plus intérieure. Ou bien les bêtes des champs, c'est à dire les serpents et les autruches glorifient le Seigneur, lorsque la *gentilitas* qui avait été dans ce monde jusqu'alors membre du diable exalte la foi qui est dans le Seigneur. Il réprouve la *gentilitas* sous le nom des serpents à cause de la méchanceté, il la désigne sous le nom des autruches à cause de l'hypocrisie. C'est comme si la *gentilitas* avait reçu des plumes (*pennas*), mais ne pouvait voler, parce qu'elle a eu la nature de la raison mais elle a ignoré l'action de la raison. » (Mor. 31, 8, 11).

Sur Job 39, 26: « Est-ce que ce n'est pas par ta sagesse que le faucon est couvert de plumes et qu'il déploie ses ailes vers le Sud? » « Est-ce que toi [Seigneur] tu n'as pas conféré l'intelligence à tout élu pour que, sous l'inspiration du saint Esprit, il déploie les ailes des pensées, qu'il rejette les charges d'un vieux comportement, et qu'il assume les plumes des vertus pour les employer dans un vol nouveau? L'élu doit considérer qu'il n'a pas en lui-même à partir de lui-même la vigilance du sens et qu'il ne peut en aucune manière conférer aux autres à partir de lui-même cette vigilance. Par ce faucon on peut aussi désigner la *gentilitas* rénovée, comme si on disait ouvertement au bienheureux Job: considère les plumes futures des vertus dans la *gentilitas*, et enlève les vieilles plumes de l'orgueil. » (Mor. 31, 46, 93). Les serpents, les autruches, les faucons permettent d'évoquer la méchanceté des païens, il s'agit évidemment des persécuteurs, l'hypocrisie mais aussi la capacité de se renouveler. Le faucon évoque la *gentilitas renovata*, le paganisme transformé par la conversion.

Sur Job 38, 41: « Qui prépare au corbeau sa nourriture, quand ses petits crient vers Dieu, errant parce qu'ils n'ont pas d'aliment? » « Qu'est-ce qui est désigné en effet sous le nom du corbeau et de ses petits si ce n'est la *gentilitas* noire de péchés? A son sujet on dit par un prophète: Celui qui donne aux bêtes de somme (*jumenta*) leur nourriture et aux petits des corbeaux qui l'invoquent (Ps. 146, 9). Les bêtes de somme reçoivent la nourriture quand les esprits encore grossiers sont rassasiés par le pâturage de l'Écriture sainte. Mais la nourriture est donnée aux petits des corbeaux c'est à dire aux fils des païens (*gentes*) quand leur désir est comblé par notre attitude. Ce corbeau a été nourrit quand la sainte Église le cherchait [ou quand il cherchait la sainte Église]. Mais maintenant il reçoit la nourriture parce que lui-même recherche les autres pour les convertir. » (Mor. 30, 9, 28) Ces différentes allégories ne sont pas généralement l'invention pure et simple de Grégoire. On peut les trouver déjà chez des Pères plus anciens. Ainsi le thème du corbeau, qui a des résonances scripturaires, se trouve déjà chez Césaire d'Arles: « Le fait que Hélié abandonne la Judée a signifié le fait que le Christ a abandonné la synagogue: les corbeaux qui ont rendu service à Hélié, comme on l'a dit, ont montré la figure du peuple païen (*gentilis populi*) » (7) .

Même si le point de départ scripturaire est différent, on voit bien la même image. La richesse de l'allégorie chez Grégoire — et la diffusion considérable de ses œuvres — soulève cependant une question: quelle interférence pouvait se produire entre ces allégories très développées tout en restant très spirituelles et les dévotions “païennes” devant telle ou telle « force de la nature ». Le corbeau apparaît dans un épisode de la Vita de l'Anonyme de Whitby en tant que porteur de présages, en réalité porteur sans

valeur de présages inexistants (cf. c. 15). Ainsi le corbeau est éventuellement un oiseau totémique de l'ancien paganisme germanique (*Rabe*). Il se retrouve dans le nom de Raban Maur. Est-ce que le commentaire de Grégoire aurait pu faciliter le glissement de sens religieux du corbeau païen au corbeau biblique et chrétien? Notons que, après Grégoire, Lathcen, dans son abrégé des *Moralia*, n'oublie pas ce sens du corbeau: « qu'est-ce qui est désigné sous le nom du corbeau et de ses petits sinon la *gentilitas* noire de péchés? » (8) . Plus tard Sedulius Scotus écrit: « voici qu'ils constatent avec surprise et joie que les païens de corbeaux sont devenus eux-mêmes des colombes » (9).

Sur Job 39, 20: « Ne le feras-tu pas bondir comme des sauterelles? » « Sous le nom des sauterelles on désigne parfois le peuple juif, parfois la *gentilitas* convertie, parfois la langue des flatteurs, mais parfois par comparaison la résurrection du Seigneur ou bien la vie des prédicateurs. ... Sous le nom des sauterelles on désigne la *gentilitas* comme l'atteste Salomon: l'amandier fleurira, la sauterelle sera engraisée, la câpre sera dispersée (Eccles. 12, 5). L'amandier montre sa fleur avant les autres arbres. Et qu'est-ce qui est désigné dans la fleur de l'amandier sinon les débuts de la sainte Eglise? Elle a ouvert les premières fleurs des vertus dans ses prédicateurs et, pour porter les fruits des œuvres bonnes, elle est venue avant les saints futurs comme les arbustes qui suivent. En elle bientôt la sauterelle est engraisée, parce que la sèche stérilité de la *gentilitas* est pénétrée de la graisse de la grâce céleste. La câpre est dispersée car lorsque la *gentilitas* appelée a obtenu la grâce de la foi, la Judée demeurant dans sa stérilité perd l'ordre de vivre dans le bien. On dit de nouveau par ce même Salomon: La sauterelle n'a pas de

roi, et elles sortent toutes dans leurs troupes (Prov. 30, 27) car la *gentilitas* abandonnée reste jusqu'alors étrangère au gouvernement divin, mais cependant mise en ordre par la suite contre les esprits adverses elle s'avance pour le combat de la foi. » (Mor. 31, 25, 46). La richesse de signification de la sauterelle, comparée à sa modeste place dans la Bible, peut étonner, comme l'avait remarqué R.J. Hesbert (10). Evidemment ici il faut s'arrêter sur la sauterelle comme allégorie du paganisme.

Cette allégorie de la sauterelle trouve un débouché curieux dans la première *Vita* de Grégoire le Grand par l'Anonyme de Whitby (11). En route pour l'Angleterre, Grégoire et ses compagnons se sont arrêtés pour se reposer. Grégoire aperçoit dans l'herbe une sauterelle, en latin *locusta*. Le mot prend alors pour lui le sens de *locu sta*: « reste en ce lieu, reste ici », c'est à dire à Rome. Aussi Grégoire reste à Rome où il va devenir pape et n'ira pas lui-même, en personne, évangéliser l'Angleterre. L'anecdote est amusante mais A. Thacker a récemment insisté sur le fait que cette *Vita* de Whitby — rédigée vers 710 — pouvait reposer non seulement sur des témoignages de personnes ayant encore connu des membres de la mission envoyée par Grégoire, mais aussi sur des textes, des récits transmis par écrit liés aux compagnons de Grégoire membres de la mission anglaise (12). L'anecdote de la sauterelle correspond si bien à l'esprit des *Moralia* et de ce passage en particulier qu'il ne peut s'agir d'un hasard. Au moins dans ce cas, l'allégorie de la sauterelle apparaît évidemment liée ultérieurement à un paganisme réel, celui des Anglo-Saxons, et à leur conversion.

Les païens ne sont pas en effet seulement l'objet d'allégories d'autant plus subtiles qu'il s'agirait d'un passé déjà éloigné. Les païens sont aussi des contemporains de Grégoire et nous disposons tout particulièrement du Registre des lettres pour les apercevoir. Une première remarque, c'est dans le Registre des lettres et seulement là qu'on trouve l'emploi de *paganus*. Partout ailleurs dans les œuvres de Grégoire ce terme ne se rencontre pas. Il s'agit toujours comme on l'a vu précédemment de *gentilitas*, *gentiles*, voire *gentes* qui peut bien entendu avoir d'autres sens, ou encore *infideles* qui reste plus large que "païen".

Relevons d'abord que Grégoire est conscient de l'existence de païens au sens antique dans un environnement relativement proche. En Sardaigne, il s'adresse en mai 594 à Zabarda, dux de Sardaigne, à propos des Barbaricini qu'il faut convertir au christianisme. Une autre lettre à la même date est d'ailleurs adressée à Hospiton dux des Barbaricini (ep. 4, 25 et 4, 27) (13) . Par ces deux lettres nous comprenons qu'il s'agit d'un groupe ethnique originaire d'Afrique du nord, installé en Sardaigne à la suite de leur expulsion par les Vandales et visiblement resté à l'écart de la population locale. Ces Barbaricini sont païens, *ligna et lapides adorant*. Il faut les convertir au christianisme. Il est vraisemblable que leur *dux*, Hospiton, qu'il soit lui-même un membre de cette ethnie, ou un officier romain placé à leur tête, est chrétien. C'est d'ailleurs sans doute ce qui rend possible la demande de Grégoire.

Mais dans cette île d'autres populations sont touchées aussi par le paganisme. Il y a des paysans païens selon le vieux clivage du IV^{ème} siècle. Toujours en mai 594,

Grégoire s'adresse ainsi à l'évêque Janvier de Cagliari: « La négligence de votre Fraternité permet que des paysans que possède l'Eglise demeurent jusqu'à maintenant dans l'infidélité »; il mentionne ensuite des paysans païens (*paganum rusticum*) (ep. 4, 26) (14). Une autre lettre au même évêque donne une précision: dans le *locus* de Fausiana en Sardaigne demeurent des *pagani* à cause de la *sacerdotum indigentia* (ep. 4, 29). Cette situation conduit Grégoire à exhorter d'autres destinataires: les propriétaires terriens qui emploient des paysans païens. Il écrit ainsi aux *nobiles et possessores* de Sardaigne: il leur demande de convertir leurs paysans (*rustici*) qui sont adonnés à l'idolâtrie (*idololatriae deditos*); il faut les tirer de l'erreur de l'idolâtrie (*ab idololatriae errore*) qui consiste à adorer des pierres (*lapides adorari*). Cette demande est développée sur le principe de l'échange: vos paysans vous fournissent des revenus matériels dont vous avez besoin, en retour vous devez leur fournir ce que vous possédez: la foi chrétienne, vous avez une responsabilité dans le salut de ces paysans. Grégoire résume cet échange par une formule directe: si ces paysans fournissent ce qu'ils doivent, pourquoi vous, vous ne leur payez pas ce que vous devez? (*si igitur impendunt illi quod debent, vos eis cur non soluitis quod debetis*) (ep. 4, 23). Cette lettre est remarquable par l'attention portée à l'existence même de ces *rustici*, par la reconnaissance de leur travail (15). Evidemment il s'agit ici de païens bien inoffensifs envers les chrétiens. On pourrait parler de paganisme résiduel et d'ailleurs ce paganisme intriguait Grégoire.

Dans une lettre un peu postérieure, en juin 595, il écrit à l'impératrice, l'Augusta Constantina. « J'avais appris qu'il y avait beaucoup de païens (*multos gentiles*, où l'on

peut constater l'équivalence *pagani = gentiles*) en Sardaigne et que jusqu'à maintenant ils pratiquaient des sacrifices aux idoles selon la coutume du vilain paganisme (*prauae gentilitatis more idolorum sacrificiis deseruire*) et que les prêtres de cette île s'étaient endormis (*sacerdotes torpentes*) au lieu de prêcher notre Rédempteur. J'ai envoyé un évêque d'Italie. Mais il m'a annoncé un sacrilège: ceux qui immolent aux idoles (*idolis immolant*) paient une taxe aux juges pour avoir l'autorisation de le faire. Et s'ils sont baptisés et abandonnent le culte des idoles, les juges continuent d'exiger la taxe qu'ils payaient auparavant pour pouvoir sacrifier aux idoles. » On comprend l'indignation de Grégoire, on la sent toute vibrante dans cette lettre à l'impératrice qu'il connaît bien et dont il espère encore une intervention d'en haut face à ces représentants corrompus de l'autorité impériale. Mais on comprend très bien en même temps comment le paganisme pouvait tranquillement perdurer dans cette région. Il est possible d'ailleurs que cette pratique byzantine ait inspiré un peu plus tard le système tout à fait officiel de la taxe que les gouverneurs musulmans vont exiger de leurs sujets chrétiens en Syrie ou en Egypte. Du coup les païens ne sont pas que de pauvres paysans attardés, ils sont une source de revenus. A ce titre ils sont à l'arrière-plan de puissants personnages, chrétiens, mais dangereux.

On peut encore repérer d'autres catégories de païens. Mentionnons d'abord les Lombards (16) . Leur statut religieux n'est pas défini, certains sont catholiques comme l'indique une anecdote rapportée dans une lettre de Grégoire, d'autres sont ariens ce que l'historiographie courante a retenu, d'autres enfin sont païens. Dans les Dialogues,

Grégoire évoque des Lombards païens et persécuteurs. « Il y a quinze ans ou à peu près, comme l'attestent ceux qui ont pu être témoins, quarante paysans (*rustici*) pris par les Lombards étaient sommés de manger des chairs immolées aux idoles (*carnes immolaticias*). Comme ils résistaient vigoureusement et se refusaient à prendre une nourriture sacrilège, les Lombards qui les avaient capturés les menacèrent de mort s'ils ne mangeaient pas de ces bêtes immolées. Mais eux, qui préféraient la vie éternelle à cette vie présente et transitoire, persistèrent fidèlement et furent tous ensemble exécutés dans leur constance. » (Dial. III, 27) On peut remarquer que l'épisode est daté, vers 579, et qu'il suit un modèle biblique (un épisode des Macchabées : 2 M 6, 18) et hagiographique (*Passio Anastasiae* 17). En revanche le lieu n'est pas indiqué; dans le chapitre précédent il s'agissait du Samnium. Quand on rapproche cette histoire des lettres concernant la Sardaigne, on peut constater que les martyrs du Samnium (?) comme les païens de Sardaigne sont des *rustici*. Inversement les *iudices* byzantins (et chrétiens) et les Lombards païens sont des persécuteurs réels ou potentiels. La réalité des persécutions des *iudices* byzantins est d'ailleurs bien attestée dans la même lettre de Grégoire à propos de la Corse quand il signale la fuite de *possessores* de Corse vers les territoires tenus par les Lombards pour échapper aux exactions des officiers byzantins. Ce phénomène de fuite du territoire romain vers les Lombards existe aussi en Campanie (cf. ep. 10, 5). Le paganisme des Lombards est mieux précisé dans un épisode suivant: « En ces années-là, les Lombards avaient fait quatre cents autres prisonniers environ. Selon leur rite, ils offrirent une tête de chèvre au diable (*more suo immolauerunt caput caprae diabolo*), menant une ronde en courant et chantant des abominations pour la lui

dédier. Après l'avoir adorée les premiers en courbant la nuque, ils sommaient leurs captifs de l'adorer semblablement. Mais de ces captifs, une très grande foule choisit de tendre par la mort à la vie immortelle plutôt que de retenir une vie mortelle par cette adoration. ... Les ennemis ... tout brûlants d'une lourde colère, les égorgèrent tous... » (Dial. III, 28). Nous avons ici des éléments concrets: la tête de chèvre, la danse en ronde (*per circuitum*), les chants (*carmina*), l'adoration. Ce passage manifeste une vive conscience du paganisme des Lombards et des exigences d'une évangélisation interne à l'Italie elle-même (17) .

Mais y-a-t-il encore des païens à Rome? Différents passages de Grégoire font allusion à des personnages difficiles à classer. Ainsi dans les Dialogues on rencontre un certain Basilius qualifié de magicien (*maleficus*), il est chassé de Rome et par des arts magiques (*magicis artibus*) il est capable de suspendre dans les airs la cellule du saint moine Equitius. Finalement il est arrêté par la foule chrétienne excitée (*exardescente zelo Christiani populi*) et il est brûlé (Dial. I, 4, 3-6). Basilius est connu aussi par une lettre de Cassiodore et l'on sait ainsi que cette histoire s'est passée vers 510-511. Mais Basilius est un sorcier et la répression de la sorcellerie existait dans l'empire romain païen comme ensuite dans l'empire chrétien. La sorcellerie n'est pas en soi la même chose que le paganisme. On sait néanmoins que l'accusation de sorcellerie a pu se nourrir de certaines tendances du dernier paganisme antique, ainsi l'astrologie. Or dans une homélie sur l'Évangile (HomEv 10) Grégoire s'en prend aux *mathematici* (les devins) qui examinent le cours des astres et prétendent y lire le destin de chaque

individu. Et nous pouvons rappeler ce commentaire du livre de Job évoqué ci-dessus où Grégoire manifeste à la fois une certaine répulsion à l'égard du discours sur les astres et une connaissance tout à fait honnête de l'astronomie courante. Il n'est donc pas impossible que des pratiques de divination aient conservé à la fin du VI^{ème} siècle quelques vestiges, quelques lambeaux des spéculations néo-platoniciennes mêlés aux souvenirs vagues de la prestigieuse culture classique et païenne. Ces vestiges pouvaient être reclassés dans la sorcellerie (18) .

D'autres lettres évoquent encore un autre type de païen, les païens étrangers au monde romain et méditerranéen. Ces païens parviennent à la connaissance de Grégoire parce qu'ils ont été réduits en esclavage et vendus sur les marchés méditerranéens. En avril 596, Grégoire s'adresse à Fortunatus évêque de Naples à propos des esclaves. Les esclaves tant juifs que païens qui veulent devenir chrétiens doivent obtenir la liberté. Il prévoit une procédure de rachat pour dédommager éventuellement les maîtres (ep. 6, 29). Ces esclaves païens conduisent cependant à des comportements inadmissibles pour Grégoire. A la même date il se plaint auprès de Léon évêque de Catane. Des Samaritains habitant à Catane osent circonciure des esclaves païens (*pagana mancipia*) qu'ils ont achetés (ep. 6, 30). L'abandon du paganisme ne peut profiter au judaïsme. On aperçoit d'ailleurs dans cette lettre — et ce n'est pas le seul cas — qu'il y avait en Sicile une certaine forme de prosélytisme juif à cette date. Un tel prosélytisme est totalement interdit par l'empire chrétien et totalement répréhensible aux yeux de Grégoire. Mais le commerce des esclaves révèle d'autres surprises. En février 599, Grégoire écrit à

Fortunatus évêque de Naples. Des juifs achètent des esclaves chrétiens en Gaule. Mais Grégoire apprend par le juif Basilius et d'autres juifs qu'ils reçoivent l'ordre d'acheter par des juges de la *Respublica* et qu'il arrive que des chrétiens soient achetés également parmi des païens. Les esclaves chrétiens doivent être vendus à des acheteurs chrétiens (ep. 9, 105). Autrement dit Grégoire savait que des juifs pouvaient, contre la loi romaine, posséder des esclaves chrétiens à la suite d'achats extérieurs (en Gaule). Mais il réalise que ce sont les juges, ces mêmes officiers corrompus de l'empire, donc des chrétiens, qui donnent des ordres d'achat d'esclaves par l'intermédiaire de ces commerçants juifs et qui ferment les yeux sur la religion des esclaves laissant éventuellement aux juifs des esclaves chrétiens. Ces lettres montrent que Grégoire est bien informé sur la réalité d'un commerce des esclaves qui fait venir dans le monde méditerranéen des païens venus de loin, du nord de la Gaule, de la Germanie, peut-être déjà du monde slave. Ces esclaves sont le résultat de guerres menées dans ces régions, de razzias dont l'écho se retrouverait dans le texte cité plus haut sur les païens comme la « proie » des apôtres (19) .

Nous connaissons au moins dans un cas l'origine plus précise de ces païens lointains. En septembre 595, Grégoire écrit au prêtre Candidus qu'il envoie en Gaule pour surveiller le patrimoine de l'Eglise romaine. Il lui demande d'acheter des jeunes anglais pour les faire instruire dans des monastères, parce qu'ils sont païens (*quia pagani sunt*) (ep. 6, 10). Cette lettre est généralement située en relation avec la mission anglaise qui sera mise en place l'année suivante en 596. Elle témoigne de l'intérêt que

manifeste Grégoire pour la conversion de ce peuple païen. Elle est aussi la source d'une anecdote rapportée par la *Vita* de l'Anonyme de Whitby: Grégoire aperçoit des jeunes esclaves à vendre sur le marché à Rome, il demande quelle est leur origine, on lui répond: des Anglais, il réplique: *non Angli sed angeli*. Cette mention des esclaves anglais nous rapproche de la question initiale de la conversion d'un temple païen en église chrétienne (20).

Mais il faut encore évoquer un dernier aspect de la pensée de Grégoire, qui doit avoir aussi une certaine pertinence pour la suite. Grégoire peut avoir une appréciation positive des païens. C'était un peu sous-jacent à sa présentation des paysans de Sardaigne. Mais cela apparaît ailleurs. En septembre 597, il écrit à Donus évêque de Messine. Il l'exhorte à restituer des biens que le défunt Peltradius avait laissé pour sa sépulture et il prend l'exemple d'Abraham et des *virii gentiles* (les fils de Het et Ephron fils de Soor) (cf. Gen. 23) (ep. 8, 3). De même en août 598, il écrit à Janvier évêque de Cagliari. Il l'exhorte à rendre de l'argent reçu de la *clarissima femina* Nereida pour la sépulture de sa fille. Il prend l'exemple d'Abraham et du *vir paganus* Ephron: si un païen a montré tant de considération, combien plus nous, qui sommes appelés prêtres, nous ne devons pas faire cela (*si ergo tantae considerationis paganus vir fuit, quanto magis nos, qui sacerdotes dicimur, hoc facere non debemus*) (ep. 8, 35) (21).

En juin 595 il écrit à l'empereur Maurice. Il est en conflit avec l'empereur au sujet de la trêve avec les Lombards. Grégoire lui oppose différents exemples de déférence et de respect des souverains à l'égard des prêtres. Il rappelle l'exemple de Constantin qui,

face aux évêques, les avait qualifiés de dieux et leur avait accordé la liberté de décision (22). Mais il évoque le cas des princes païens. « Avant Constantin, dit-il, il y eut dans l'empire des *principes pagani* qui ignoraient le vrai Dieu et qui rendaient un culte aux dieux de bois et de pierre (*deos ligneos et lapideos colebant*) et cependant ils rendaient le plus grand honneur à leurs prêtres. Quoi d'étonnant donc, si l'empereur chrétien daigne honorer les prêtres du vrai Dieu, quand des princes païens, comme je l'ai dit, avaient su rendre honneur aux prêtres, eux qui servaient des dieux de bois et de pierre? » (ep. 5, 36). Ces princes païens, dans un contexte certes polémique, reçoivent ainsi une appréciation positive. Il est même possible de supposer que cette remarque de Grégoire pourrait être l'une des origines possibles d'une histoire rapportée encore par l'Anonyme de Whitby (cf. c. 29). Grégoire, ému par un récit manifestant l'humanité de l'empereur Trajan, aurait intercédé dans sa prière et obtenu que Trajan, bien que païen, soit libéré de l'enfer.

Nous en arrivons maintenant au texte central dans cette réflexion, la lettre à Mellitus: Grégoire s'adresse à « l'abbé Mellitus dans le pays des Francs ». Relevons d'abord le début de la lettre: « Depuis le départ de ceux de notre communauté qui sont avec toi, nous sommes vraiment très inquiets parce que nous n'avons reçu aucune nouvelle du succès de votre voyage. Mais lorsque Dieu tout puissant vous aura conduit auprès de notre très révérend frère l'évêque Augustin, dites-lui que j'ai moi-même longuement réfléchi à l'affaire des Anglais: ainsi les temples des idoles ne doivent pas

être détruits chez ce peuple mais il faut détruire les idoles elles-mêmes qui sont à l'intérieur des temples. Qu'on asperge ces mêmes temples avec de l'eau bénite, qu'on construise des autels, qu'on y mette des reliques, car si ces temples sont bien construits, il faut les faire passer du culte des démons à la vénération du vrai Dieu. De cette façon, puisque les habitants eux-mêmes voient que leurs temples ne sont pas détruits, ils abandonneront leur erreur et accourront plus familièrement vers les lieux auxquels ils sont habitués pour connaître et adorer le vrai Dieu.

Et parce qu'ils ont l'habitude de tuer beaucoup de boeufs en sacrifice aux démons, on doit substituer à cela quelque solennité telle que le jour de la Dédicace ou de la Nativité des saints martyrs dont on a déposé là les reliques. Ils feront des abris de branchages (*de ramis arborum*) autour de ces anciens temples qui auront été changés en églises, et ils célébreront des banquets religieux (*religiosis conviviiis*) avec solennité. Ils n'immoleront plus des animaux au diable, mais ils les tueront pour la louange de Dieu et pour leur nourriture, et ils rendront grâces au donateur de toutes choses de la satiété qu'il leur procure. De cette manière, puisqu'ils conserveront certaines réjouissances extérieures, ils pourront plus facilement accéder aux réjouissances intérieures. » (23)

La lettre à Mellitus mentionne explicitement des temples païens que les missionnaires chrétiens pourraient reconverter en églises au prix d'un minimum de transformations. On aurait là l'expression la plus directe, la plus immédiate, du passage du paganisme au christianisme. Comme il s'agit d'une lettre d'un pape, et pas n'importe

lequel, on pourrait y voir une sorte de « doctrine officielle » de l'Église romaine pour reprendre l'expression de Michel Aubrun. Relevons en tout cas les précisions données par Grégoire: il parle de sacrifices de bœufs, de fêtes à des époques déterminées de l'année, de constructions provisoires en branchages. Ces précisions — insuffisantes bien sûr pour décrire vraiment le paganisme en question — sont du même ordre que les indications données parfois dans les lettres ou dans les Dialogues. Grégoire est soucieux de savoir ce qui concerne les *rustici* de Sardaigne comme ce qui concerne certains prisonniers des Lombards. Le problème immédiat que pose la lettre à Mellitus, c'est qu'il faut l'associer à une autre lettre très proche quant à la date et adressée à Ethelbert roi du Kent, dans laquelle on trouve en particulier ceci: « Dieu tout-puissant a conduit des hommes de bien à diriger les peuples pour cette raison: par leur intermédiaire, il accorde les dons de sa pitié à tous ceux auxquels ils auront commandé. C'est ce qui se passe chez le peuple des Anglais, ainsi que nous l'avons appris; votre gloire est à la tête de ce peuple de sorte que, par les biens qui vous ont été accordés, les bienfaits supérieurs sont fournis aussi au peuple qui vous est soumis. Et ainsi, glorieux fils, cette grâce que tu as reçue de Dieu, conserve-la avec soin, hâte-toi d'étendre la foi chrétienne aux peuples qui te sont soumis, multiplie le zèle de ta rectitude dans leur conversion, élimine le culte des idoles, détruis les bâtiments des temples (*fanorum aedificia evertite*), édifie les mœurs des sujets dans une grande pureté de vie en exhortant, en menaçant, en rassurant, en corrigeant et en montrant des exemples d'une bonne action, de sorte que tu trouves au ciel ce rétributeur dont tu auras étendu le nom et la connaissance sur la terre. C'est lui-même en effet qui rend plus glorieux pour la postérité le nom de votre gloire,

lui dont vous-même recherchez et conservez l'honneur dans les nations. » (24)

Les deux lettres semblent présenter deux attitudes contraires à propos des temples païens. Or Bède a connu ces deux lettres et les a reprises dans son *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais*. Il les reproduit fidèlement sauf pour les dates: il place en effet la lettre à Mellitus avant la lettre à Ethelbert. La lettre à Ethelbert est datée du 22 juin 601 dans les manuscrits du Registre comme dans les manuscrits de Bède même si la formule de la date et de l'eschatocole est plus développée dans la version rapportée par Bède. En revanche la lettre à Mellitus ne porte pas de date dans le Registre tout en étant placée bien après la lettre à Ethelbert dans un groupe de lettres qu'on peut situer en juillet 601. Dans les manuscrits de Bède la lettre à Mellitus contient une formule de date mais les meilleurs manuscrits indiquent seulement "XV des kalendes" sans mentionner de mois, un manuscrit précise "juillet" et des manuscrits tardifs (XIIème siècle) donnent août. Si on suit l'ordre du Registre c'est cette dernière mention qui est la bonne et donne donc la date du 18 juillet 601. Ce problème de date peut très bien dériver d'un banal problème de transmission entre les archives romaines et Bède lui-même.

Il pourrait aussi être un indice que Bède, face à une documentation incomplète, aurait cherché à harmoniser les deux lettres, en plaçant en premier celle adressée à Mellitus en guise de pédagogie, et en deuxième celle adressée à Ethelbert comme expression d'une doctrine plus officielle précisément. Il reste que dans la production épistolaire de Grégoire la lettre à Mellitus est postérieure à celle adressée à Ethelbert. Deux explications principales ont été avancées pour expliquer la divergence des

contenus (25) .

La première explication repose sur le statut des destinataires: à Ethelbert, Grégoire offrirait le modèle traditionnel de rupture avec un héritage païen, d'autant plus nettement que le roi est récemment converti et devrait être encouragé à se détacher de toute forme de paganisme. A Mellitus, Grégoire tiendrait un langage de supérieur à subordonné à l'intérieur d'une même "équipe". Il donnerait le conseil d'agir par étapes et avec prudence étant entendu que Mellitus, romain comme Grégoire, ne peut avoir aucun doute sur la signification profonde des ordres du pape: non pas préserver le paganisme mais bien enraciner le christianisme.

La deuxième explication prend en considération la différence légère de dates entre les deux lettres. La première, à Ethelbert, fait partie d'un groupe de lettres que Grégoire expédie en même temps en juin 601 par les soins d'une nouvelle mission qui quitte Rome à cette date sous la direction de Mellitus. Il pourrait sembler étrange que Grégoire éprouve le besoin d'écrire à Mellitus alors que ce dernier était à Rome en sa compagnie un mois plus tôt; il devait normalement lui avoir donné directement toutes ses instructions avant le départ de la mission. D'ailleurs la lettre est adressée à Mellitus « dans le pays des Francs »; Grégoire sait bien que la mission est encore en route. En fait, après le départ de la mission, Grégoire aurait eu l'occasion de réexaminer les informations reçues de la première mission, depuis 597, et il aurait éprouvé le besoin de rectifier des instructions déjà données à la fois oralement et par écrit à Mellitus. Prenant conscience de la fragilité de la situation des moines romains en Angleterre, de leur dépendance étroite vis à vis des dynasties locales, il aurait jugé nécessaire de définir une

stratégie missionnaire fondée sur l'adaptation aux réalités locales. La lettre à Mellitus ne ferait donc qu'exprimer une attitude de circonstance et nullement une doctrine du passage du paganisme au christianisme.

La lettre à Ethelbert est en fait l'expression d'une doctrine officielle. C'est elle qui correspond le mieux aux stipulations du Code Théodosien, au titre *De paganis sacrificiis et templis* (c. 25): « Nous ordonnons que tous les sanctuaires, temples, lieux de culte (*fana, templa, delubra*), s'ils demeurent entiers jusqu'à maintenant, soient détruits sur l'ordre des magistrats et qu'ils soient expiés par le placement du signe de la vénérable religion chrétienne ». On retrouve le même terme, *fana*, correspondant au *fanorum aedificia everte* indiqué à Ethelbert. Il n'est pas étonnant que la lettre à Ethelbert suivant si fidèlement le Code Théodosien contienne aussi le modèle de Constantin, modèle de souverain chrétien, proposé au roi anglais (26) .

Inversement les prescriptions prudentes de la lettre à Mellitus peuvent trouver leur source non pas dans la législation mais dans des considérations pratiques formulées par saint Augustin (d'Hippone). Dans une lettre de saint Augustin, on apprend incidemment que des temples païens peuvent être transformés en églises: « lorsque des temples, des idoles, des bois sacrés... sont convertis en l'honneur du vrai Dieu, il leur arrive ce qui arrive aux hommes lorsqu'ils sont changés de la pratique des sacrilèges et des actes impies à la pratique de la vraie religion » (ep. 47 à Publicola). Plus précisément on peut remarquer que Grégoire encourage la pratique de *religiosa convivia* sur les sites de ces temples païens reconvertis. Cette pratique était éventuellement admise par saint

Augustin: « Afin que nous ne paraissions vouloir dénigrer nos ancêtres qui soit toléraient, soit n'osaient pas interdire ces excès d'un peuple inconscient, j'ai expliqué quelle nécessité a pu faire naître cette coutume mauvaise dans l'Eglise. En effet, lorsque vint la paix après tant de persécutions violentes, les païens qui en masse voulaient devenir chrétiens en furent empêchés parce qu'ils avaient l'habitude de célébrer les fêtes de leurs idoles par des banquets et des manifestations de joie bruyantes; et comme il ne leur était pas facile de s'abstenir de ces plaisirs dangereux mais antiques, nos ancêtres jugèrent bon de faire des concessions temporaires à leurs faiblesses et de les autoriser à célébrer, à la place des banquets auxquels ils avaient renoncé, d'autres banquets en l'honneur des saints martyrs, non pas dans le même esprit sacrilège mais avec le même faste (*luxus*) » (ep. 29, 8 suiv.). C'est bien déjà la même attitude de tolérance pour permettre de passer progressivement du culte païen au culte chrétien. Le passage est d'autant plus progressif que saint Augustin, comme Grégoire le Grand, se font une haute idée du culte chrétien qui est aussi éloigné que possible des abominations païennes. Le rapprochement est certain. Néanmoins on peut observer quelques nuances. Ramsay MacMullen a noté que saint Augustin n'était pas très sincère dans cette profession de tolérance: il autoriserait des banquets pour les martyrs à la place de banquets pour les dieux païens alors qu'en réalité il saurait très bien que les banquets des « ancêtres » ne concernaient pas tellement des « dieux païens » mais plutôt le culte des défunts et que, bien sûr, il y a une continuité bien plus marquée entre le culte des défunts et le culte des martyrs qu'entre telle ou telle divinité païenne et les martyrs (27). Il est clair que le ton de saint Augustin n'est pas a priori favorable à ces pratiques. Il s'agit d'une « coutume

mauvaise », il admet des « concessions temporaires ». Le ton de Grégoire est assez différent. Il est plus soucieux de pratiques concrètes, il appuie sa pédagogie de la religion chrétienne sur l'exemple vétéro-testamentaire de Moïse, il n'hésite pas à donner des détails, même assez généraux, sur l'organisation du culte. Il ne semble pas éprouver de sentiment de répulsion ou de réticence. Il paraît vraiment avoir trouvé une solution dans laquelle il s'engage nettement et sans hésitation.

On doit évidemment se poser la question de la transformation éventuelle des anciens temples païens en églises dans le monde romain. Le témoignage d'Augustin montre que dès la fin du IV^{ème} siècle, cette transformation peut exister. Il est cependant difficile d'en évaluer l'ampleur (28). On pourrait probablement distinguer au moins trois situations: dans la première situation, les chrétiens sont tellement indifférents à des temples païens qui ne représentent rien qu'ils établissent leurs propres lieux de culte d'une manière totalement étrangère à ces temples. Par la force des choses cette indifférence devait nécessairement prévaloir avant la Paix de l'Eglise. Même après 313, les sanctuaires païens continuaient d'être fréquentés et les églises sont d'abord localisées sur des sites originaux, les tombes de martyrs à l'extérieur des villes, ou les terrains libres (avec immeubles éventuellement) généreusement accordés par la faveur impériale à l'intérieur des villes. Une deuxième situation peut apparaître au cours du IV^{ème} siècle et a fortiori après l'interdiction des cultes païens sous Théodose. C'est un combat frontal contre le paganisme qui conduit par exemple saint Martin en Gaule à détruire des temples païens pour établir à leur place des églises chrétiennes. C'est au

fond la même mentalité qui se retrouve dans le Code Théodosien. La volonté de détruire les temples païens et de réinstaller une église au même emplacement suppose qu'on perçoit dans le temple païen une force réelle et néfaste et que le lieu est porteur de sacré dont il faut changer le signe. Une troisième situation que présente la lettre à Mellitus semble assez proche de la précédente. Le lieu du temple païen doit être reconverti en église mais on ne détruit que le minimum, on réutilise les murs, c'est une pratique de réemploi dans un âge de sous-investissement immobilier. Pourtant la troisième situation est peut-être plus originale qu'il n'y paraît. Grégoire a conscience des liens entre culte et culture, entre des dieux et des fêtes. Ce n'est pas seulement des murs qu'il ne veut pas détruire mais aussi du lien social, des formes de sociabilité. Le fait de réutiliser le même bâtiment peut bien indiquer un changement de signe du sacré comme dans la destruction martinienne. Mais la force sous-jacente du paganisme, certes présente, paraît bien moins puissante pour Grégoire que pour Martin. C'est aussi un retour à la première situation, à une relative indifférence à un paganisme dont la force n'est qu'illusoire.

En fait nous avons dans les œuvres de Grégoire d'autres cas de transformation de temples païens en églises. On peut évoquer trois cas offerts par les Dialogues. On rappellera d'abord l'aventure survenue à l'évêque André de Fondi, au sud du Latium, qui aurait vécu vers le milieu du VI^{ème} siècle. Un juif venait de Campanie et se rendait à Rome. Il s'approchait de Fondi comme la nuit tombait. « Comme il était près d'un temple d'Apollon, il s'y rendit pour passer la nuit. Redoutant vivement l'impiété du lieu (*sacrilegium loci illius*), et bien qu'il ne fût pas un fidèle de la croix, il eut soin de se

prémunir par un signe de croix. » Ensuite le juif, durant la nuit, peut observer une troupe de démons autour de leur chef qui, dans cet ancien temple, préparaient leurs futurs pièges. Le chef des démons décide ainsi de faire tomber l'évêque André dans le péché en suscitant une tentation charnelle envers une religieuse qui habitait dans la même maison que l'évêque. Le lendemain, le juif entre dans Fondi et va trouver l'évêque. Il lui révèle ce qu'il a vu et entendu. L'évêque reconnaît la véracité des propos du juif. Il se met en prière et chasse la religieuse. « De ce temple d'Apollon il fit sur-le-champ un oratoire au bienheureux apôtre André ». « Quant au juif qui l'avait sauvé par sa vision et son reproche, il l'amena au salut éternel... Il arriva ainsi que cet Hébreu, en veillant au salut d'autrui, parvint à son propre salut. » (29) .

Nous avons ici un cas de transformation de temple païen en « oratorium » de saint André. L'anecdote n'est pas datable mais, si elle se situe au VIème siècle, le temple devait être à l'abandon depuis un siècle et demi environ. Ce n'est pas explicitement dit que le temple était à l'abandon mais ses seuls habitants sont des démons nocturnes. Aucun acte de culte n'est mentionné. Il est par ailleurs tout à fait intéressant de voir la place du juif dans cette histoire. Elle permet de mieux cadrer l'opposition *gentilitas / Iudaea* présente dans les *Moralia in Job*. Ici le juif a le beau rôle, il est présenté de manière très positive. Certes à la fin de l'histoire il finit par devenir chrétien. D'ailleurs dès son entrée dans le temple païen il fait un signe de croix, peut-être par précaution magique. Mais globalement l'ancien paganisme que représente ce temple n'a aucune apparence positive au contraire du comportement du juif. L'histoire a probablement une signification mystique: il faut l'intervention d'un juif pour passer du paganisme au

christianisme. Grégoire manifeste ici, comme ailleurs, sa parfaite connaissance des origines du christianisme.

Le deuxième cas se trouve dans la vie de saint Benoît. L'épisode se situe au moment où Benoît va s'installer au Mont Cassin. « Les combats devinrent d'autant plus durs qu'il se trouva en lutte ouverte avec le maître du mal en personne. La place forte qu'on appelle Casinum est située sur le côté d'une montagne élevée. Celle-ci la reçoit en une large poche, puis continue à s'élever sur un parcours de trois milles, comme tendant son sommet vers le ciel. Il y avait là un temple très ancien où, selon le rite antique des païens, un culte était rendu à Apollon par les pauvres imbéciles d'une population agricole (*Ubi uetustissimum fanum fuit, in quo ex antiquorum more gentilium ab stulto rusticorum populo Apollo colebatur*). Tout autour avaient poussé des bois consacrés aux démons (*in cultu daemonum luci succreuerant*); encore en ce temps-là une foule d'infidèles prenait beaucoup de peine, dans son inconscience, à des sacrifices sacrilèges. Dès son arrivée, l'homme de Dieu brisa l'idole, renversa l'autel, rasa les bois; dans le temple d'Apollon, il bâtit un oratoire à saint Martin, et à l'emplacement de l'autel d'Apollon, un oratoire à saint Jean. Il appelait à la foi, par une prédication continuelle, toute la population des alentours. » (30).

On peut observer, comme dans le cas précédent que la référence au paganisme antique est Apollon. C'est là un phénomène qui se manifestait dès le III^{ème} siècle (31). A la différence du récit précédent, ce temple est toujours utilisé par des *rustici* païens, nous sommes vers 529, comparables aux *rustici* païens de Sardaigne. La lutte frontale de Benoît contre ce paganisme rappelle la vie de saint Martin et c'est d'ailleurs à saint

Martin qu'est dédié l'un des sanctuaires établis à la place du temple. La destruction est importante: les bois sacrés sont coupés, l'autel est renversé, l'idole brisée, mais on nous ne dit rien des murs. Apparemment il réutilise les murs, ce que confirmeraient d'ailleurs les fouilles archéologiques entreprises sur le site après la seconde guerre mondiale. La présence d'une force diabolique est bien attestée puisque dans les jours suivants Benoît devra affronter diverses manifestations diaboliques qu'il peut cependant vaincre sans peine, car elles relèvent de l'illusion. Ainsi lors de la construction du monastère les travaux amènent la découverte d'une idole de bronze qui semble provoquer un incendie mais ce n'était qu'une illusion que Benoît démasque. Rien n'est dit d'un éventuel rite que Benoît aurait suivi pour réutiliser les lieux. Il est vrai qu'il est un thaumaturge. C'est la force de sa prière qui chasse les démons. Cet épisode de la vie de Benoît paraît néanmoins très proche de la lettre à Mellitus et des lettres concernant la Sardaigne. Ce sont toujours des *rustici* qui sont concernés. Il faut réutiliser un lieu, un *locus*, déjà marqué par une force dont il suffit de changer le signe. La destruction n'a pas besoin d'être totale, car cette force est bien inférieure à celle de Dieu et des saints qui lui font confiance.

On peut évoquer encore un troisième cas qui, en apparence, est un peu hors sujet. Il s'agit en effet de la récupération d'une église arienne à Rome. « L'église des ariens dans le quartier de notre ville appelé Subure était restée fermée jusqu'à ces deux dernières années. Il nous parut bon de procéder à sa dédicace (*dedicari*) dans la foi catholique en y introduisant des reliques du bienheureux Sébastien et de sainte Agathe martyrs: ce qui fut fait. Venus avec une grande foule de peuple, chantant des louanges

au Seigneur tout-puissant, nous entrâmes dans cette église. » (32).

Il ne s'agit donc pas ici d'un temple païen. Mais des éléments du récit se rapprochent des récits précédents. C'est un bâtiment désaffecté depuis plusieurs années, comme ce devait être le cas pour beaucoup d'anciens temples païens aux Vème et VIème siècle. Grégoire procède à la dédicace, comme pour un lieu de culte totalement nouveau; il introduit des reliques des martyrs comme il conseille de le faire à Mellitus. Enfin, comme pour saint Benoît au Mont Cassin, le diable ne se laisse pas chasser sans manifestation étrange et bruyante. Dans ce cas nous connaissons les martyrs dont les reliques sont apportées: Sébastien et Agathe. Par la suite cette église est connue essentiellement sous un seul nom celui d'Agathe (Ste Agathe des Goths). Cependant la présence de Sébastien est intéressante. On trouve en effet dans les Dialogues un autre cas de dédicace d'un *oratorium* à saint Sébastien à Todi en Tuscia (33). Sébastien est bien sûr un des principaux martyrs romains. Mais on sait aussi qu'au IXème siècle le culte de saint Grégoire sera associé au culte de saint Sébastien en relation avec le vol des reliques de saint Sébastien pour Saint-Médard de Soissons. Cet épisode nous apporte donc une précision utile sur cette dédicace par les reliques des martyrs dont parlait Grégoire dans la lettre à Mellitus. Il pourrait aussi laisser supposer que des églises consacrées aux martyrs ou à tel ou tel martyr, Sébastien ou comme on va le voir Pancrace, pourraient être des réutilisations d'anciens lieux de culte païens ou hétérodoxes.

J'en arrive maintenant aux conséquences concrètes éventuelles de la lettre à Mellitus en Angleterre. Est-ce que les directives de Grégoire ont été suivies? La réussite de la christianisation, du moins sur l'échelle d'un siècle, de Grégoire à Bède, laisse penser que ces directives ont été appliquées. Mais peut-on vérifier vraiment cette application? Parmi les sites possibles de temples païens devenus églises, il en est un qui doit retenir l'attention, c'est le site de Yeavering, au nord du Northumberland, qui a fait l'objet d'une fouille modèle dans les années cinquante et d'une excellente publication (34) . Le toponyme de Yeavering a depuis longtemps été reconnu comme l'héritier d'un toponyme mentionné par Bède dans l'*Histoire Ecclésiastique*.

Rappelons les faits: le roi Edwin de Northumbrie (très précisément de la dynastie de Deira, York, mais régnant aussi sur la Bernicie) accède au trône vers 616, à peu près à l'époque de la mort de Ethelbert roi du Kent qui avait accueilli les missions romaines. Edwin cherche à épouser une fille d'Ethelbert, Ethelberge, mais celle-ci est chrétienne tandis qu'Edwin est païen. Un missionnaire romain Paulinus est ordonné évêque pour la Northumbrie (York) et accompagne la princesse Ethelberge. Paulinus parvient à convertir Edwin en 627. Le baptême a lieu à York, le jour de Pâques qui était le 12 avril 627. « A compter de cette époque et pendant six années d'affilée, autrement dit jusqu'à la fin du règne d'Edwin, Paulin, avec l'accord et l'aide du roi, prêcha la parole de Dieu dans la province sans discontinuer... Par la suite furent aussi baptisés ses autres enfants nés de la reine Ethelberge... Yffi, fils d'Osfrid, fut aussi baptisé, ainsi que beaucoup d'autres nobles et hommes de naissance royale. On rapporte que la ferveur de la foi et le désir de recevoir le baptême salutaire furent si grands alors chez les Northumbriens qu'à

un moment où Paulin avait accompagné le roi et la reine dans la résidence royale appelée Ad Gefrin, il y resta trente six jours avec eux, pour s'y consacrer à l'office de la catéchèse et du baptême; et pendant toute cette période, du matin jusqu'au soir, il ne fit rien d'autre que d'enseigner la parole salutaire du Christ à la foule qui affluait de tous les hameaux et toutes les localités, et, une fois qu'elle était instruite, de la purifier par le baptême de la rémission dans la rivière Glen, qui est proche. Cette résidence a été abandonnée sous les règnes suivants, et une autre a été construite à sa place, au lieu qui s'appelle Maelmin. » (35). Rappelons encore que le règne d'Edwin se termina tragiquement. Le roi breton Cadwallon et le roi de Mercie Penda s'allièrent contre Edwin qui fut tué à la bataille de Haethfelth en 633. Penda était un roi païen et Cadwallon un roi chrétien que Bède considère comme pire qu'un païen. Le règne de Penda de Mercie dura jusqu'en 655 et Bède mentionne encore des raids contre la Northumbrie en 651.

Le toponyme Yeavinger correspond à plusieurs micro-toponymes: c'est un sommet d'une large colline aux flancs escarpés culminant à env. 380 m. d'altitude, appelée aujourd'hui Yeavinger Bell sur la lisière nord des Monts Cheviots et c'est aussi une large vallée au pied de cette colline vers le nord, où passe la rivière Glen qui rejoint plus loin au nord-est la rivière Till elle-même affluent de la Tweed. Cette vallée de la Glen au pied de Yeavinger Bell est à env. 20 km à vol d'oiseau de Berwick au nord-est et env. 70 km à vol d'oiseau de Newcastle au sud et donc à la même distance du mur d'Hadrien. Il est important de noter que nous sommes donc nettement au nord du mur

d'Hadrien. Sur le sommet de Yeavinger Bell de vastes enclos de pierres sèches ainsi que de nombreux vestiges de cabanes circulaires en pierre sont toujours visibles, mais ce vaste oppidum ne saurait correspondre au site mentionné par Bède. Il s'agit d'un oppidum du premier millénaire avant notre ère dont l'occupation s'achève avec les débuts de l'époque romaine au premier siècle de notre ère. C'est la photographie aérienne qui a permis en 1949 de remarquer des anomalies dans le développement de la végétation sur un vaste plateau à peu près au milieu de la vallée dominant d'une dizaine de mètres la rivière Glen située au nord du site. Le site fouillé représente un espace d'env. 350 m dans sa plus grande longueur et env. 200 m. dans sa plus grande largeur, mais il faut tenir compte aussi de l'ancien oppidum situé à moins d'un km au sud (mais avec un très fort dénivelé, alt. du site fouillé env. 80 m.) et du village de Kirknewton situé à env. un km à l'ouest. Il n'y avait et il n'y a aucune structure visible en surface. La fouille a donc concerné uniquement des éléments de fondation, trous de poteaux, tranchées, vestiges de labours, sépultures, vestiges de fossés, disposition de pierres... et d'autre part il a fallu établir des stratigraphies très fines pour distinguer des phases d'occupation.

On peut résumer rapidement les conclusions:

- A. 2ème et 1er millénaire avant J.C., large dispersion de sépultures à crémation avec ou sans urnes principalement concentré autour d'un léger bombement occidental à côté duquel s'élevait un cercle de pierres avec un monolithe central.
- B. Soit avant ou juste après J.C. la plupart des zones de crémation se trouvent sous les

labours. Ceci apparaît comme une interruption forcée liée soit à l'oppidum de Yeavinger Bell, soit à la présence romaine. Néanmoins le cercle de pierres reste en place.

C. Probablement dans la période 300 à 500 ap. J.C. un grand enclos avec palissade fut construit à l'extrémité est du site, son contour inclut un léger monticule supportant un poteau isolé et remontant à une période antérieure.

D. Sans doute à la même époque le cercle de pierres et son monolithe central furent démantelés et immédiatement remplacés par une construction rectangulaire en bois ou un enclos à l'intérieur duquel des poteaux de bois servaient à localiser des sépultures à inhumations disposées de manière rayonnante. Des inhumations accumulées indiquent que ce centre rituel a duré longtemps. Cet enclos occidental ne peut plus tardif que env. 500 ap. J.C.

E. Probablement après le milieu du VI^{ème} siècle furent érigés, en bois, les bâtiments D1 et D2 suivi par les sépultures du « cimetière occidental » caractérisé par une orientation est - ouest avec la tête à l'ouest. Le point de concentration du plus grand nombre de tombes est nettement la façade sud du bâtiment D2. Ce bâtiment se distingue aussi d'une manière unique par un extraordinaire processus d'enchâssement d'un premier bâtiment, D2a, par des murs plus tardifs, D2b, cet enchâssement préservait et peut-être augmentait la dignité de l'édifice. A l'intérieur ce bâtiment n'abrite aucune sépulture mais contient le long du mur est une accumulation en piles de crânes de boeufs inexplicable d'un point de vue purement pratique. La conclusion est que D2 était une sorte de temple et attirait les sépultures sur son flanc sud.

F. Un bâtiment D3 au sud-ouest de D2, respectant le cimetière occidental, et de même

orientation que D1 et D2, est ajouté un peu plus tard. D3 a pu servir d'abattoir, d'atelier de boucherie ou de cuisine, du fait des nombreux vestiges mélangés d'ossements de bovins, pour le service de D2. A la même époque construction du bâtiment E en forme de théâtre, en bois.

G. env. une décennie plus tard, construction de A2 le premier des grands halls de Yeavinger, en bois, dans l'axe, grossièrement est - ouest, formé par le "théâtre" et le poteau du monticule oriental.

H. Une tombe (AX) est probablement une sépulture, à caractère rituel par son mobilier, donc de dédicace au seuil du grand hall A4 qui succède à A2, toujours en bois, toujours dans le même axe.

I. Durant la période de vie successive des grands halls A2 et A4 le cimetière occidental est resté le seul centre de sépulture normale, mais avec la destruction, par incendie volontaire, de A4 et du grand enclos, le cimetière occidental est abandonné et des sépultures "sauvages" sont pratiquées dans la zone est du site, à l'est de A4.

J. Après un intervalle d'abandon, le village est reconstruit dans un nouveau style. Le grand enclos n'est pas reconstruit, les grands halls non plus. La zone de sépulture à l'est devient un cimetière permanent et les sépultures sont strictement confinées à l'intérieur d'une clôture. A l'intérieur de cette clôture se trouve aussi le bâtiment B qui contient lui-même de nombreuses inhumations les unes sur les autres. C'est la phase finale du site qui s'achève vers le milieu du VIIème siècle (36) .

Il fallait rappeler l'ensemble de la chronologie et des constructions pour

comprendre l'organisation de cette résidence rurale et royale à la fois. Les phases E à I peuvent être clairement rattachées à des rois connus grâce à Bède: Ida au milieu du VIème siècle, Ethelfrid à la fin du VIème siècle, enfin Edwin. Les destructions par incendie, après I et dans la phase J, peuvent correspondre à la défaite d'Edwin en 633 puis à un raid de Penda en 651. Brian Hope-Taylor insiste par ailleurs sur la continuité d'occupation du site qui le conduit à la conclusion que les rois saxons tels que Ethelfrid et Edwin provenaient d'une dynastie appelée et installée par une population bretonne. Ces Bretons, au nord du mur d'Hadrien et à la différence d'autres Bretons situés plus à l'ouest ou plus au nord, n'avaient pas été christianisés même pas superficiellement.

Notre intérêt doit se concentrer sur ce que B. Hope-Taylor appelle le bâtiment D2. Il s'agit d'un bâtiment rectangulaire, orienté nord-sud, 12 m de long sur 7 m de large. Il se décompose en deux bâtiments successifs, le premier étant emboîté dans le deuxième. La date du premier n'est pas clairement établie (VIème siècle), le deuxième, D2b, serait contemporain du grand hall A2, dans la seconde moitié du VIème siècle. Ce bâtiment s'ouvre par deux portes au milieu de chacun des grands côtés, l'axe des portes peut correspondre à l'axe principal de l'ensemble du site, partant d'un poteau à l'est à l'intérieur du grand enclos, passant par l'axe des grands halls, puis par le "théâtre". Les deux ouvertures sont encadrées de poteaux de chambranles assez épais, comme d'ailleurs les autres bâtiments du site. Cela suggère que sur les surfaces de bois assez larges se trouvaient des décors sculptés ou peints. On a déjà signalé le fait unique de l'empilement de crânes de bœufs à l'intérieur de D2, le long du mur est, au nord de la

porte. Ajoutons que l'intérieur de D2 non seulement ne contient aucune sépulture mais est aussi parfaitement propre et n'a livré aucune trace d'occupation ordinaire comme les autres bâtiments du site. A l'extérieur de D2, on notera au nord la présence de D1, dans le même alignement, séparé de D2 par un écran, et présentant des traces d'occupation ordinaire (habitat?), au sud de D2 on trouve le « cimetière occidental » avec des sépultures qui sont concentrées au plus près de D2. Enfin à l'ouest de D2, on note la présence de constructions provisoires, d'env. 1 m. sur 3 m., en matériaux légers (branchages), des sortes de huttes. La fonction rituelle de D2 est renforcée par la disposition générale du site. En effet la zone ouest du site est marquée dès l'époque protohistorique (cf. supra) par la présence de sépultures (crémations) dans un cadre "rituel": cercle de pierres, monolithe, qui ont été démantelés vers le IVème siècle (?) mais qu'on peut restituer par les trous comblés. C'est dire que cette zone pouvait avoir un caractère rituel qui se serait maintenu au cours des siècles par delà des transformations importantes, au début de notre ère, puis au IVème ou au Vème siècle. La localisation et la fonction de D2 auraient donc aussi un lien avec les structures préexistantes.

Venons-en à la conclusion de Hope-Taylor. Si D2 est bien un temple païen, il est en usage à la fin du VIème et au début du VIIème siècle, à l'époque d'Ethelfrid et d'Edwin, c'est à dire au moment de l'apogée du site. Quand Paulinus, invité par Edwin, réside à Yeavinger, il découvre nécessairement ce temple et le culte qu'on y pratique. Si, comme l'indique Bède, Paulinus baptise tous les habitants du lieu, la destination

“païenne” du temple aurait alors été abandonnée. Mais nous constatons que le temple est détruit avec et en même temps que l’ensemble du site, vers 633 par hypothèse. Il faudrait donc admettre que le temple aurait continué à être utilisé après 627 mais pour le culte chrétien. Il s’agit d’une pure déduction car aucun artefact, aucun indice archéologique ne suggère une présence chrétienne à cet endroit. Mais Hope-Taylor fait appel précisément à la lettre à Mellitus; il remarque deux éléments: Grégoire permet de continuer à tuer de grandes quantités de bœufs non plus comme sacrifices « aux démons » mais pour des banquets à l’occasion de fêtes chrétiennes (*religiosa convivium*). De ce point de vue il serait logique que, encore après 627, de grandes quantités de bœufs soient abattues sur cet emplacement et consommées. Grégoire demande qu’on construise des abris de branchages autour des anciens temples païens pour abriter ces festivités, ces réjouissances « extérieures » qui permettent d’atteindre plus aisément les réjouissances intérieures. Or précisément à l’ouest de D2 on retrouve les traces de ces constructions provisoires de branchages qui ne seraient pas liées au culte païen pratiqué dans D2 mais au contraire à la mission de Paulinus qui reconvertit D2 en église chrétienne selon le modèle de la lettre à Mellitus.

Hope-Taylor suggère encore un autre élément, il note que Bède indique précisément la date du baptême d’Edwin, 12 avril 627, puis juste après il décrit le séjour de Paulinus à Yeavinger mais alors il ne donne pas de date et se contente d’une indication vague (*quodam tempore*), comme si Bède répugnait à avouer une certaine coïncidence, voulue, entre le séjour de Paulinus à Yeavinger, et le rassemblement traditionnel des habitants des environs pour une fête saisonnière païenne. Or ce type de

rassemblement est très vraisemblable à Yeavingring. La construction la plus vaste du site est un grand enclos oriental dont la fonction est difficile à préciser. A l'intérieur d'un vaste espace bien clos de plusieurs rangées de palissades, on ne trouve rien sauf les vestiges sur une bordure de l'enclos d'un petit monticule protohistorique. Ce grand enclos ressemble à une forteresse mais il ne livre aucune trace d'habitat ou d'occupation militaire. Il aurait pu servir à un rassemblement saisonnier au cours duquel les habitants fournissaient des animaux, des bœufs, en guise de tributs au souverain local, ce serait un vaste corral. Un tel rassemblement pouvait très bien correspondre aussi à une fête liée au caractère rituel de D2 mais aussi plus généralement au caractère rituel de l'ensemble du site. Hope-Taylor ne développe pas davantage une telle hypothèse. Mais il est facile de la prolonger. Si Paulinus est à York en avril 627, il pouvait être à Yeavingring pour une grande fête celtique de type Beltane, vers le mois de mai, ouverture de la moitié estivale de l'année, ou encore une grande fête plus « germanique » telle que midsummer, à la fin juin, qui a d'ailleurs été christianisé avec la Saint-Jean, en relation aussi avec l'axe général du site OSO - ENE qui suggère l'observation du soleil couchant en été.

Il faut cependant soulever quelques problèmes. Après la destruction totale du site par incendie, vers 633, un village est reconstruit deux ou trois ans plus tard, sans plus tenir compte des anciennes constructions. Cette reconstruction serait liée au règne d'Oswald (633-642), roi chrétien, baptisé par les Irlandais, qui établit sa capitale à Bamburgh sur la côte et favorise l'émergence du monastère de Lindisfarne sur une île voisine de Bamburgh (une vingtaine de km à vol d'oiseau à l'est de Yeavingring). Dans ce

nouveau village on note surtout la présence du bâtiment B qui serait une église concentrant à l'intérieur et à l'extérieur dans une cour un grand nombre de sépultures. Puis vers 651 le site est à nouveau détruit. Une nouvelle reconstruction ne laisse plus guère subsister que B qui est finalement abandonné après quelques années (traces archéologiques de pourriture sur place). Ainsi la christianisation véritable du royaume s'accompagnerait d'un déclin majeur du site et de la construction d'une église sur un autre emplacement que le site "sacré" de D2. En outre Bède dit explicitement (H.E. III, 2) à propos d'Oswald que, avant son règne, aucune église, aucun autel, n'avait été établi dans toute la Bernicie, ce qui jette un doute sur l'activité de Paulinus à Yeavinging, en tout cas sur une réutilisation immédiate d'un bâtiment tel que D2. Certes l'utilisation du bâtiment permettait de ne pas construire à neuf une église mais Grégoire spécifie qu'il faut dresser un autel, ce que Bède ne mentionne pas à propos de l'activité de Paulinus à Yeavinging.

Il y a pourtant encore un indice qu'il s'est passé quelque chose d'important à Yeavinging au temps de Paulinus et confortant le récit de Bède. L'église d'Oswald, sur la partie orientale du site, a finalement disparu (37). Mais il existe dans le village voisin vers l'ouest, village de Kirknewton, une église dédiée à saint Grégoire. Cette dédicace est ancienne, elle est attestée au XIII^{ème} siècle, l'église elle-même est attestée à partir du XII^{ème} siècle. Elle est très probablement bien antérieure, on notera par exemple que le nom du village dérive de la présence d'une église (l'église contient une pierre sculptée représentant les mages devant Marie et l'enfant, selon un style qui est daté entre le IX^{ème} et le XII^{ème} siècle selon les observateurs). L'activité baptismale de

Paulinus, disciple de Grégoire, agissant selon ses directives, aurait donc marqué en effet cet endroit.

Mais les directives de Grégoire s'inspiraient-elles vraiment de considérations « ethnologiques »? Grégoire avait-il vraiment une bonne information des rites païens spécifiques à l'Angleterre, a fortiori pour une région aussi éloignée de Canterbury? L'argument peut-être le plus intéressant de Hope-Taylor est la présence de huttes de branchages. Mais quand Grégoire parle de huttes de branchages, que veut-il dire? Si l'on suit bien la lettre, ces huttes de branchages ne seraient pas des dispositifs liés au culte païen mais seraient au contraire un dispositif nouveau que Grégoire propose d'introduire à côté d'un ancien temple païen. D'où lui vient cette idée? Il me semble que Grégoire pourrait être inspiré par la fête juive des Tentes ou des Tabernacles (Soukkot), fête majeure de l'ancienne religion des Hébreux (Ex. 23, 14, Ne. 8, 14) et fête toujours pratiquée ensuite dans le judaïsme rabbinique. Ces abris de branchages feraient écho à ce que Grégoire dit plus loin dans la lettre à propos du peuple d'Israël en Egypte. Cette référence à l'ancien judaïsme est en outre parfaitement compatible avec la vision nuancée des relations entre *gentilitas* et *Iudaea* chez Grégoire comme on l'a vu précédemment. Certes la *gentilitas* accueille le Christ que la *Iudaea* refuse en partie. Mais Grégoire oppose la *Iudaea* vue positivement à la *gentilitas* vue négativement et l'histoire de l'évêque André de Fondi pouvait signifier que le judaïsme est un passage presque obligé entre le paganisme et le christianisme. Dans ces conditions la lettre à Mellitus est elle-même allégorique et les disciples de Grégoire étaient habitués à cet

usage de l'allégorie comme le montre le sort de la sauterelle. Inversement rien n'empêche d'imaginer que les allégories spirituelles de Grégoire aient pu prendre chez ses disciples des formes plus matérielles et plus concrètes (38) .

Il faudrait avoir d'autres cas archéologiques que le seul site de Yeavinger. C'est bien sûr à Canterbury que l'activité des disciples de Grégoire s'est exercé en premier. En outre la situation de Canterbury avec d'éventuels vestiges romains n'a pas grand chose à voir avec les résidences royales de la lointaine Bernicie. Si Grégoire avait des informations sur l'Angleterre, il ne pouvait s'agir que du royaume du Kent. Or il existe aussi à Canterbury une église qui pourrait être un ancien temple païen. A l'est de l'église abbatiale SS. Pierre et Paul établie par Augustin de Canterbury se trouve une église Saint-Pancrace (39) . Cette dédicace est connue seulement à partir de la fin du XIVème siècle dans la chronique d'un moine de l'abbaye de Saint-Augustin, William Thorne (*Chronica Guillelmi Thorne monachi Sancti Augustini Cantuariae*). William Thorne prétend que cette église Saint-Pancrace a été établie dans un ancien temple païen utilisée par Ethelbert. Malheureusement les investigations archéologiques menées au cours du XXème siècle n'ont rien apporté de concluant. On distingue des fragments de deux phases de construction en pierre et mortier. La première phase est attribuée par certains auteurs à l'époque romaine (40) mais d'autres auteurs considèrent qu'elle se situe au VIIème siècle, la deuxième phase serait aussi du VIIème siècle (41). Eric Cambridge a montré récemment que les dédicaces des églises de Canterbury pouvaient être étroitement associées à la mission romaine et aux églises romaines liées à l'activité de

Grégoire le Grand. Ceci n'empêche pas de voir en Pancrace précisément l'un de ces martyrs qui permettent de consacrer une nouvelle église ou de reconsacrer un bâtiment « sacré ». Il reste possible aussi que William Thorne avait bien lu Bède. On notera quand même que l'église Saint-Pancrace de même orientation que SS. Pierre et Paul est selon toute vraisemblance une construction du VII^{ème} siècle mais elle jouxte un ancien cimetière anglo-saxon. A défaut d'une réutilisation d'un bâtiment plus ancien, la localisation pourrait avoir un rapport avec l'ancien paganisme. On mentionne encore en Angleterre le cas de Goodmanham au sud-est de York, site d'un temple païen mentionné par Bède. Mais Bède raconte que le prêtre païen du lieu, Coifi, dans l'enthousiasme et l'ardeur de sa conversion au christianisme, détruisit précisément le sanctuaire païen (42). Certes une église est implantée ensuite sur le terre qui portait l'ancien temple mais il est impossible de préciser à quel moment durant le haut moyen âge cette église a été construite. Il faudrait aussi considérer que les « temples païens » des Anglo-Saxons pouvaient être eux-mêmes marqués par l'influence romano-chrétienne. La notion de temple, au sens architectural, réutilisable dans un contexte chrétien, se conçoit bien dans le monde romain, mais la sacralité d'un lieu fondée non sur une architecture durable mais sur des repères naturels et des rythmes saisonniers est évidemment plus difficile à christianiser selon la méthode indiquée par Grégoire: on ne peut alors échapper à la nécessité de détruire et de construire en fonction d'un modèle architectural méditerranéen (43).

Si on reprend le schéma des différentes situations possibles pour la localisation d'une église chrétienne par rapport ou non à un sanctuaire païen, on pourrait évoquer plutôt un continuum d'attitudes depuis la plus grande originalité chrétienne jusqu'à l'asservissement le plus complet à un lieu déjà sacré. Mais l'intérêt de la position de Grégoire est de formuler ce qui a dû être le plus souvent non exprimé. Grégoire exprime par l'allégorie ou par l'exemplum de nombreuses situations concrètes possibles de paganisme. Il assume la « doctrine officielle » de la législation impériale mais il est aussi capable de s'en détacher pour élaborer sans état d'âme une attitude plus souple. Il permet ainsi probablement a posteriori de justifier des localisations d'églises en Gaule ou en Italie. Il permet aussi à ses disciples d'aller plus loin. La conclusion la plus nette de cette histoire n'est sans doute pas en Angleterre mais à Rome même. On sait en effet que le pape Boniface IV, avec l'accord de l'empereur Phocas, récupère en 610 le Panthéon et le convertit en église Sainte Marie *ad martyres*. Cette reconversion d'un ancien temple païen est souvent considérée comme une date dans l'évolution monumentale de la Rome désormais médiévale. Or Boniface IV est un fidèle disciple de Grégoire le Grand. Tout ce que nous savons sur lui va dans le sens d'une grande admiration à l'égard de Grégoire et d'une application scrupuleuse de ses directives. La dédicace du Pantheon serait ainsi la vraie conséquence de la lettre à Mellitus. On ajoutera que la dédicace du Pantheon est à l'origine de la formule de dédicace des églises dans les *ordines* romains (44). Et bien sûr la référence aux martyrs est tout à fait claire (45).

Un autre aboutissement de cette politique est le rôle attribué à Grégoire dans la consécration des églises dans le Décret de Gratien au XII^{ème} siècle. Deux textes sont importants et sont placés sous le nom de Grégoire le Grand. Nous trouvons d'une part le texte des Dialogues concernant la consécration de l'ex-église arienne de Subure à Saint-Sébastien et Sainte-Agathe, et nous trouvons d'autre part un texte faussement attribué à Grégoire qui relie la fête de la dédicace d'une église à la dédicace du Temple de Jérusalem: « Grégoire pape. Les solennités des dédicaces des églises doivent être célébrées solennellement chaque année. Le Seigneur lui-même en a donné l'exemple, lors de la fête de la dédicace du Temple, il a donné à tous la forme de ce qu'il faut faire, et il est venu pour célébrer avec le reste du peuple cette même fête, comme il est écrit: On célébrait les encaenies à Jérusalem, c'était l'hiver, et Jésus marchait dans le Temple dans le portique de Salomon (Jn 10, 22-23). On trouve rapporté dans le Livre des Rois à la dédicace du Temple le fait que les encaenies devaient être célébrées pendant huit jours » (46). Ce texte faussement attribué à Grégoire se trouve déjà dans Burchard de Worms. Il y a donc bien finalement une sorte de doctrine officielle issue en apparence de Grégoire le Grand. Il ne s'agit pas de la lettre à Mellitus qui n'apparaît dans aucune collection canonique. Mais l'action de Grégoire, à travers divers textes et à travers l'action de ses disciples, a fait passer l'idée qu'il était un fondateur, un initiateur, en matière de consécration des églises et implicitement de localisation des églises. Grégoire a la capacité de développer sa pensée et sa spiritualité sur les traditions antérieures et de rester proche en même temps d'une inspiration biblique et évangélique.

Il peut donc jouer sur toute la continuité d'attitudes évoquées plus haut: lutte frontale contre le paganisme, indifférence méfiante, perception subtile des relations entre paganisme, judaïsme et christianisme, respect des lois romaines, souci pastoral en particulier envers les *rustici*. La richesse même de son allégorie le rend probablement respectueux de formes spirituelles variées.

Notes :

1. Michel AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XIème siècle*. Clermont-Ferrand 1981, p. 232.

2. B. HOPE-TAYLOR, *Yeavinger. An Anglo-British Centre of Early Northumbria*, Dep. of Environment. Archaeological Reports n° 7, HMSO 1977.

3. En revanche, à côté de cette tradition exégétique, Grégoire manifeste des positions originales vis à vis des Juifs de son temps, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris 1960, p. 95-96, 98-99 et passim, et ID., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le judaïsme*, Paris 1963, p. 73-86.

S. BOESCH-GAJANO, Per una storia degli Ebrei in occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno, dans *Quaderni Medievali* 8 (décembre 1979), p. 12-43. Sur un cas particulier: E. BAMMEL, Gregor der Grosse und die Juden,

dans *Gregorio Magno e il suo tempo, Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, p. 283-291.

4. Il faut d'ailleurs insister sur la perspective mystique de Grégoire profondément engagé dans une spiritualité de la conversion, cf. C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*. Paris 1977, p. 331-336, qui met en évidence la perspective missionnaire de Grégoire aussi bien vis à vis des païens proches ou lointains (Barbares) que vis à vis des Juifs.

5. L'opposition *Auster / Arcturus* apparaît dans la lettre à l'ermite Secundinus de mai 599, ep. 9, 147MGH, Grégoire lui envoie un petit vêtement pour le protéger du froid d'Arcturus *Arcturi frigus*. Sur les sources des connaissances astronomiques chez Grégoire, cf. P. MEYVAERT, Translator's appendix, dans John C. CAVADINI ed. *Gregory the Great. A Symposium*, Univ. of Notre Dame 1995, p. 137-145.

6. cf. R.J. HESBERT, Le bestiaire de Grégoire, dans *Grégoire le Grand*, Paris CNRS 1986, p. 461. Le même commentaire, un peu plus développé se retrouve sur Job 42, 12-13: Il a reçu quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille bœufs et mille ânes. ... Sous le nom du chameau, on exprime parfois dans la sainte Ecriture le Seigneur, parfois l'orgueil des païens (*gentiles*) tortueux comme les bosses croissant sur le dos du chameau. ... Sous le nom du chameau la *gentilitas* tortueuse et pleine de vices est désignée. Mor. 35, 16, 38.

7. G. MORIN, *Sermones Caesarii Arelatensis, sermo 124, cap. 6, l. 13, SL 103.*

8. Lathcen, *Ecloga, lib. 30, l. 55.*

9. Sedulius Scotus. *Carmina, carm. 30, pag. 196, versus 51.*

10. cf. supra note 6.

11. cf. *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*. Text, Translation and Notes by Bertram COLGRAVE. Univ. of Kansas Press, Lawrence 1968.

12. cf. Alan THACKER, Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries, dans *Early Medieval Europe* 7, 1998, p. 59-84.

13. Les lettres de Grégoire sont citées dans l'édition de D. NORBERG, C.C.S.L. 140 et 140A. En cas de divergence dans la numérotation, on signale MGH pour indiquer la numérotation de l'édition EWALD-HARTMANN dans les MGH *Epistolae I et II*.

14. C'est une situation très comparable en Corse où des gens sont revenus au culte des idoles (*ad cultum idolorum... reversi sunt*); il faut les exhorter parce qu'ils ne doivent

pas rendre un culte aux bois et aux pierres (*ligna et lapides colere non debent*) (ep. 8, 1, sept. 597). D'ailleurs la lettre à Constantina concerne aussi la Corse.

15. cf. S. BOESCH-GAJANO, Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno, dans *Grégoire le Grand*, Paris CNRS 1986, p. 181-189.

16. cf. R. MANSELLI, Gregorio Magno e due riti pagani dei Longobardi, dans *Studi storici in onore di O. Bertolini I*, Pisa 1972, p. 435-440. S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, p. 45-52. Claudio AZZARA, Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico, dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 97, 1991, p. 1-74 évoque des allusions vraisemblables au paganisme des Lombards dans deux lettres de Grégoire: ep. 2, 2 à l'évêque Praeiecticius de Narni et ep. 9, 102 à Venantius probablement l'évêque de Luni. Giambattista BECCARIA, Sulle origine cristiane novaresi. In margine a quattro conferenze del gruppo di studio sulle culture preromane, romane e barbariche del Novarese, dans *Novarien* 25, 1995, p. 327-370 "après une première phase de christianisme "imposé" sanctionné par les lois impériales et qui eut un succès clairsemé, on passe à la phase pour ainsi dire du christianisme "proposé" qui voit l'action de Grégoire le Grand. Le pontife s'oppose à la destruction des temples païens, en proposant en revanche la transformation en églises chrétiennes et également agit pour maintenir en vie les fêtes et les traditions locales en les christianisant de manière à ne pas provoquer de ruptures trop évidentes avec la tradition.

17. En sept. oct. 599, dans une lettre au sous-diacre Sabinus, Grégoire dénonce le comportement de Sisinnius, prêtre de l’Eglise de Reggio (de Calabre) et *idolorum venerator ac cultor* (ep. 10, 2). Beaucoup plus près de Rome, à Terracine, Grégoire a appris l’existence de gens qui rendent un culte aux arbres (*arbores colere*) et accomplissent beaucoup d’actes illicites contre la foi chrétienne (ep. 8, 19, avril 598).

18. cf. Ramsay MACMULLEN, *Le paganisme dans l’empire romain*. Paris 1987, p. 87-90.

19. En sept. 597, Grégoire est bien conscient de la présence de païens en Gaule, il écrit à Brunehaut pour l’encourager “à réduire sous le gouvernement de la discipline vos sujets, pour qu’ils n’immolent pas aux idoles, qu’ils ne rendent pas un culte aux arbres, qu’ils ne fassent pas en public des sacrifices sacrilèges avec des têtes d’animaux (*ut idolis non immolent, cultores arborum non existant, de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant*). Il nous est parvenu en effet que nombreux, parmi les chrétiens, accourent dans les églises, mais, ce qu’il est pénible de dire, ne cessent pas de rendre un culte aux démons (*a culturis daemonum non abscedant*)” (ep. 8, 4). On doit, bien sûr, relever ces sacrifices avec des têtes d’animaux qui rappellent un rite comparable chez les Lombards rapporté supra.

20. En juillet 598, Grégoire se réjouit auprès de son correspondant Euloge d’Alexandrie

que les Anglais qui jusqu'à maintenant étaient demeurés dans le culte des bois et des pierres (*in cultu lignorum ac lapidum*) ont été baptisés par milliers (ep. 8, 29).

21. cf. Michel LAUWERS, La sépulture des patriarches (Genèse 23). Modèles scripturaires et pratiques sociales dans l'Occident médiéval ou du bon usage d'un récit de fondation, dans *Studi Medievali*, 3^o ser. XXXVII, dic. 1996, p. 519-547.

22. cf. Rufin, H.E. X, 2, Socrate H.E. I, 8, Sozomène I, 17, la source serait-elle le Discours aux saints dans Eusèbe H.E., cf. Robin LANE FOX, *Païens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, p. 650 suiv.

23. Car il est, à coup sûr, impossible d'arracher d'un seul coup toutes leurs erreurs à des esprits obstinés; en effet celui qui s'efforce d'atteindre le sommet d'une montagne monte nécessairement par degrés ou bien pas à pas, mais non d'un seul bond. Ainsi le Seigneur lui-même se fit-il connaître au peuple d'Israël en Egypte, permettant que les sacrifices autrefois offerts au diable soient désormais offerts à lui-même. Aussi il leur ordonna d'immoler des animaux en sacrifice pour lui-même, de sorte que, changeant leurs coeurs, ils abandonnent un élément du sacrifice et en conservent un autre. Car, même si c'étaient les mêmes animaux qu'ils avaient l'habitude d'offrir, cependant ils les immolaient à Dieu et non aux idoles et ce n'étaient plus les mêmes sacrifices. Donc que ta charité informe notre frère Augustin de tout cela, de sorte que lui, placé là-bas dans la

situation présente, examine de quelle manière il puisse appliquer toutes ces directives.

Que Dieu te garde en bonne santé, très cher fils.

Fait le quinzième jour des kalendes d'août, la dix-neuvième année du règne de notre seigneur Maurice Tibère très pieux Auguste, la dix-huitième année après le consulat du même seigneur, quatrième indiction.

(*Gregorii Magni Registrum epistularum*, (ed. D. Norberg, C.C. 140A, ep. 11, 56; M.G.H. epist. t. II, ep. 11, 56). (18 juillet 601). cf. B. JUDIC, Grégoire le Grand et son influence sur le haut moyen âge occidental, dans F. BOUGARD éd. *Le christianisme en Occident du début du VIIème siècle au milieu du XIème siècle*, Paris 1997, p. 9-32.

24. *Gregorii Magni Registrum epistularum*, (ed. D. Norberg, C.C. 140A, ep. 11, 37; M.G.H. epist. t. II, ep. 11, 37).

25. cf. R. MARKUS, "Gregory the Great and a papal missionary strategy", dans *Studies in Church History*, vol. 6: *The mission of the Church and the propagation of the faith*, Cambridge 1970, p. 29-38, et ID. *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press 1997, p. 177-187.

26. La suite de la lettre dit en effet: "De même jadis le très pieux empereur Constantin, arrachant la *respublica* romaine aux cultes pervers des idoles, la soumit avec lui au Dieu tout-puissant notre Seigneur Jésus Christ et se convertit à Lui de toute son âme avec les peuples ses sujets. Il en est résulté ce fait: cet homme dépassa, par les éloges qu'on lui

rendit, le nom des princes antiques et l'emporta sur ses prédécesseurs tant par l'opinion que par les bonnes actions. De même maintenant, que votre gloire se hâte de diffuser la connaissance d'un seul Dieu, Père, Fils et Esprit saint auprès des rois et des peuples qui lui sont soumis, de sorte qu'elle dépasse aussi les rois antiques de son peuple par les éloges et les mérites et qu'elle se trouve d'autant plus sûre de ses propres péchés devant le terrible examen de Dieu tout-puissant qu'elle aura effacé les péchés des autres chez ses propres sujets”.

27. cf. Ramsay MACMULLEN, *Christianisme et paganisme du IV^{ème} au VIII^{ème} siècle*. Paris 1998, p. 159-160.

28. cf. R. MACMULLEN, *Christianisme et paganisme*, p. 183. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*. Paris 1985, p. 51-60. Richard ROTH AUS, Christianization and De-Paganization/ The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier, dans R. MATHISEN and H. SIVAN (dir.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Variorum 1996, p. 299-308.

29. Dial. III, 7, 1-9, SC 260, p. 278-285.

30. Dial. II, 8, 10-11, SC 260, p. 166-169.

31. cf. Robin LANE FOX, op. cit., p. 270-275.

32. Dial. III, 30, 2, SC 260, p. 380-381.

33. Dial. I, 10, 2, SC 260, p. 94-95.

34. cf. supra note 2.

35. Bède, *Histoire Ecclésiastique*, trad. Olivier SZERWINIACK et alii, Paris 1999, p. 115-116.

36. Il s'agit d'architecture de bois et il faudrait comparer avec d'autres régions de l'Occident, cf. Patrick HALBOUT et Jacques LE MAHO (dir.), *Aspects de la construction en bois en Normandie du Ier au XVIème siècle*, Cahiers des Annales de Normandie n° 16, 1985. Jacques Le Maho présente un cas de fanum du IIème siècle transformé en chapelle funéraire au VIIème siècle puis intégré dans la nef d'une collégiale du XIème siècle: Saint-Georges à Saint-Martin de Boscherville. Mais dans ce cas précis c'est une construction en pierre et non en bois qui est réutilisée. Je remercie Josiane Barbier pour cette indication. Voir aussi Jacques LE MAHO, « La réutilisation funéraire des édifices antiques en Normandie au haut Moyen Âge », dans M. FIXOT et E. ZADORA-RIO (dir.), *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, Documents d'archéologie française 46, Paris 1994, p. 10-21.

37. Sur cette église voir Simon BURNELL and Edward JAMES, The Archaeology of the Conversion on the Continent in the Sixth and Seventh Centuries. Some Observations and Comparisons with Anglo-Saxon England, dans R. GAMESON ed. *St Augustine and the Conversion of England*, Sutton publishing 1999, p. 83-106, en part. p. 102, l'église de Yeavinger serait parallèle aux *Stiftergräber* de l'Alémanie du VIIème siècle, églises qui concentrent des sépultures.

38. Les relations complexes entre paganisme et christianisme à l'arrière-plan de l'attitude de Grégoire sont bien exposées dans Lutz E. von PADBERG, Konfrontation oder Akkomodation. Zu den Missioninstruktionen Papst Gregors des Grossen und ihrer Wirkungsgeschichte im frühen Mittelalter, dans *Martyria. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter BEYERHAUS*, Wuppertal Zurich 1989, p. 93-115. Id., Christen und Heiden. Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts, dans Hagen KELLER u. Nikolaus STAUBACH hrg. *Iconologia Sacra... Festschrift für Karl HAUCK*, Berlin New York 1994, p. 291-312. voir aussi L.E. v. PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, en part. p. 156 et suiv.

39. Sur le cas de Canterbury et spécialement de St Pancras: Nicolas BROOKS, "The ecclesiastical topography of early medieval Canterbury" dans M.W. BARLEY ed. *European Towns. Their Archaeology and Early History*. Academic Press for the Council

for *British Archaeology* 1977, p. 487-498. ID., *The Early History of the Church of Canterbury, Christchurch from 597 to 1066*, Leicester Univ. Press 1984, p. 43 s. *St Augustine's Abbey* ed. Richard GEM, English Heritage 1997, p. 101. (on n'a aucune source documentaire fiable pour savoir quand l'église St Pancrace a été fondée). A.H. DAVIS, *William Thorne's Chronicle of St Augustine's Abbey, Canterbury*. Oxford 1934 (William Thorne était un moine de Saint-Augustin à la fin du moyen âge qui rapporte que Saint-Pancrace était un temple païen utilisé par Ethelbert.) W.H. ST JOHN HOPE, "Excavations at St Austin's Abbey, Canterbury: the Chapel of St Pancras" dans *Archaeologia Cantiana* 25, 1902, p. 222-237. F. JENKINS, "Preliminary Report on the Excavation at the Church of St Pancras at Canterbury" dans *Canterbury Archaeology* 1975-76, p. 4-5.

40. cf. D. WATTS, *Christians and Pagans in Roman Britain*. Londres 1991, p. 111.

41. cf. Eric CAMBRIDGE, *The Architecture of the Augustinian Mission*, dans R. GAMESON ed. *St Augustine*, p. 202-236, en part. 211-216.

42. Sur Goodmanham: Glanville R.J. JONES, "Nucleal settlement and its territorial relationship: some morphological implications" dans B.K. ROBERTS and R.E. GLASSCOCK ed. *Villages, Fields and Frontiers. Studies in European Rural Settlement in the Medieval and Early Modern Period. Papers presented at the Meeting of the Permanent European Conference for the Study of the Rural Landscape held at Durham*

and Cambridge. B.A.R. International Series 185, Oxford B.A.R. 1983, p. 153-170. Et surtout John BLAIR, “Anglo-Saxon pagan shrines and their prototypes” dans David GRIFFITHS ed. *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History 8*. Oxford Univ. Committee for Archaeology, Oxford 1995, p. 1-28: il commence par rappeler tous les textes évoquant la transformation de temples païens en sanctuaires chrétiens: la lettre de Grégoire à Mellitus, le passage de Bède sur Coifi et Goodmanham, celui sur l’autel de Raedwald et enfin, moins connu, le début de la lettre de Aldhelm à Heahfrith, vers 680, rappelant le remplacement des poteaux cultuels pour vénérer serpent ou cerf par des lieux d’études et de prières chrétiennes. A Goodmanham une église du XIIème siècle est établie au sommet d’un tertre qui doit être l’ancien lieu de culte païen mais on ne peut pas savoir si un édifice chrétien a pu exister antérieurement à partir du VIIème siècle. Voir désormais John BLAIR, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford university press 2005.

43. cf. Audrey MEANEY, Pagan English sanctuaries, place-names and hundred meeting-places, dans D. GRIFFITHS ed. *Anglo-Saxon Studies*, p. 29-42. A propos de la perception des païens chez Bède: Raymond I. PAGE, Anglo-Saxon paganism: The evidence of Bede, dans T. HOFFSTRA, L.A.R.J. HOUWEN and A.A. McDONALD eds. *Pagans and Christians: The Interplay between Christian Latin and Traditional Germanic Cultures in Early Medieval Europe. Proceedings of the Second Germania Latina Conference held at the Univ. of Groningen, may 1992*. (Germania Latina 2. Medievalia Groningana 16) Groningen 1995, p. 99-129. On relèvera aussi les réflexions

de Ian WOOD, Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, dans G. AUSENDA ed. *After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Boydell Press 1995, p. 253-279.

44. cf. *ordo* XLII dans éd. de M. ANDRIEU.

45. Notons encore au IX^{ème} siècle ce lien que Heiric d'Auxerre établit entre le paganisme et le rituel de la fête de la Vierge: "Mais la religion chrétienne a bien transformé (*mutauit*) cette coutume de la purification (*lustrandi consuetudinem*), lorsque le jour même de la fête de la bienheureuse Marie le peuple le clergé et les prêtres (*plebs clerusque et sacerdotes*) avec des cierges et des hymnes font le tour des lieux des églises (*ecclesiarum loca circumeunt*), non pas du tout en souvenir d'une superstition païenne (*paganae superstitionis*) ou d'un empire terrestre, mais en mémoire éternelle du royaume céleste, quand, selon la parabole évangélique, tous les élus iront au devant de l'époux et de l'épouse avec des lampes et entreront dans la chambre de la clarté supérieure." Heiricus Autissiodorensis. *Homiliae per circulum anni, pars hiemalis*, hom. 24, ed. R. QUADRI, CCCM 116, 1992. Il faut noter que cette homélie d'Heiric ne concerne pas la consécration d'une église, sur ce point voir désormais Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*, Paris 2006.

46. Décret de Gratien. *Tertia pars de consecratione, distinctio* I, c. XVII, ed.

FRIEDBERG, col. 1298. Dès le Xe siècle, on peut relever une réutilisation canonique de la lettre à Mellitus dans une lettre de l'archevêque de Reims Hervé (900-922) à l'archevêque de Rouen Guy au sujet de la conversion des Normands, cf. Michel SOT, *Un historien et son Eglise. Flodoard de Reims*, Paris 1993, p. 75-76 et p. 219 et 225; cf. aussi p. 229 la référence au concile de Trosly de 909 rendu célèbre par Marc Bloch qui cependant n'avait pas vu qu'il s'agissait d'une citation de Grégoire le Grand, HomEv 17, 16. Cette lettre de Hervé est conservée dans le ms Paris BNF lat. 4280A qui contient surtout du matériel canonique mais aussi des lettres de Grégoire et un extrait de la lettre à Mellitus à l'intérieur de la lettre de Hervé (depuis *Quia gens Anglorum boves...* jusqu'à *...his non dissimila de poenitentium mitissima susceptione*). Michel Sot renvoie également à Gerhard SCHMITZ, Herivaëus von Reims (900-922). Zur Geschichte der Erzbistums Reims am Beginn des 10. Jahrhunderts, *Francia* 6, 1978, p. 59-106 et Olivier GUILLOT, La conversion des Normands peu après 911, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale* XXXIV, 1981, p. 101-106 et 181-219.