



Acta fabula
Revue des parutions
vol. 11, n° 7, Juillet 2010
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.5816>

Convertir par le roman ?

Catherine Nicolas

Catalina Girbea, *Communiquer pour convertir dans les romans du graal (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris : Éditions Classique Garnier, coll. « Bibliothèque d'histoire médiévale », 2010, 482 p., EAN 9782812401077.



Pour citer cet article

Catherine Nicolas, « Convertir par le roman ? », Acta fabula, vol. 11, n° 7, Notes de lecture, Juillet 2010, URL : <https://www.fabula.org/revue/document5816.php>, article mis en ligne le 22 Juin 2010, consulté le 19 Avril 2024, DOI : 10.58282/acta.5816

Convertir par le roman ?

Catherine Nicolas

Avec *Communiquer pour convertir*, Catalina Girbea entend revenir sur les stratégies de la conversion intime du lecteur chrétien (métanoïa) et les supports du « message chrétien », dans des romans qui, paradoxalement, appartiennent à la tradition arthurienne et relèvent par là du divertissement. Elle justifie son approche pragmatique par l'intérêt grandissant que les savants manifestent pour le langage au XIII^e siècle, en précisant que « si la pragmatique se donne comme une branche de la linguistique ayant vu le jour au XX^e siècle, [...] les penseurs médiévaux se préoccupent de manière cohérente des éléments comme l'intention, la visée du discours, l'énoncé et l'énonciation » (p. 28-29). C. Girbea s'appuie sur le traité *De modus significandi* de Roger Bacon (c.1270) qu'elle présente comme l'aboutissement théorique de la pratique franciscaine des quarante années précédentes, et emprunte au philosophe la notion d'intention, en soulignant que « l'émergence de la notion d'intention du locuteur, l'insistance sur le fait que chaque acte de langage peut et doit viser à un but concret et à la production d'un acte, montrent suffisamment que le XIII^e siècle connaît un effort conscient d'élaboration d'une théorie des actes de langage. » (p. 31) Dans ce cadre, l'intérêt pour le langage vient comme corollaire du recul de la violence et signe l'émergence d'une « communication religieuse » (p. 31) propre au XIII^e siècle et lisible dans les « messages de conversion livrés par la légende arthurienne » (p. 31).

Dans sa première partie, C. Girbea isole, dans la matière narrative, des « sermons informels » (p. 39) — exposés à visée religieuse ou morale, qui rompent le dynamisme de la narration mais font de l'auteur un « prédicateur virtuel » par l'intermédiaire du narrateur ou d'un personnage — dans lesquels elle retrouve des traces de la pensée franciscaine (en particulier à partir de *l'Estoire del Saint Graal*), reconnues à de nombreuses reprises par la critique italienne, mais encore peu exploitées en France. Cette première analyse permet à C. Girbea de revenir sur le sens de la quête du Graal en la comparant au pèlerinage médiéval, frappé de désamour en raison du risque de déviance et des occasions de tentation qu'il présente, d'après saint Bernard ou saint Anselme. Selon elle, la quête est « placée sous le signe de la trahison et de la destruction » car les quêteurs, « individualistes avant la lettre », sont « dépourvus de charité » (p. 75) et trop préoccupés par le souci d'eux-mêmes. Face à ces figures négatives, la première place reviendrait donc, dans

le roman, non pas au meilleur des chevaliers dont la quête apparaît comme condamnable, mais à la sœur de Perceval, figure mariale et christique, qui, en parallèle à celle de la quête, trace la voie de la charité, de la virginité et de la sainteté. C. Girbea repense ici la vision de la femme que la critique a pris l'habitude de voir dans les romans du Graal et invite à revoir la conception des liens de parenté qui sous-tend le cycle : alors que chez Robert de Boron, la sainteté héréditaire des grandes lignées du Graal (Joseph, Nascien) se donne comme le pendant du péché hérité d'Adam, dans la *Vulgate*, l'élu descend de païens convertis et ne rejoint le lignage de Joseph que par sa mère. La place de la femme s'en trouve reconsidérée, et les structures de la parenté charnelle s'effacent au profit de la parenté spirituelle.

Dans sa deuxième partie, C. Girbea analyse les rapports entre parole, poétique et conversion. Loin des traités de rhétorique antique ou patristique (Cicéron, Quintilien, Augustin), des arts poétiques médiévaux, ou des *artes praedicandi* contemporains, qui ne conviennent pas, selon elle, à l'étude de la prose romanesque romane, C. Girbea met un point d'honneur à utiliser « les théories modernes de l'analyse du discours » pour opposer les « éléments rationnels relevant de l'argumentation logique » aux « éléments affectifs ou "dialogiques" qui obtiennent l'empathie avec le lecteur » (Martin Aurell, préface). L'absence d'efficacité des discours argumentatifs à visée collective la pousse à envisager successivement l'alliance entre logos et pathos, puis celle entre violence et parole, en particulier dans les interventions divines (sous la forme violente de miracle de punition, par exemple) lorsque les « failles communicationnelles » sont trop nombreuses. Elle analyse ensuite les épisodes à fonction d'*exempla* (le terme est à entendre au sens large : miracles, rêves et visions), propres à la tradition hagiographique, et dans lesquels elle démonte les mécanismes du pathos : persuasion immédiate, sans le concours de la raison, par le biais de l'affect, puis conversion. Après les stratégies de la conversion, C. Girbea s'applique à étudier le rôle du locuteur dont elle reconnaît le prototype dans le prologue du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes qui parvient à « [enrouler] le discours religieux persuasif sur le discours romanesque » (p. 158) : « L'objectif visé semble être la persuasion dans des buts éthiques, sous le masque de l'esthétique. L'écrivain est ainsi doublé d'un prédicateur avisé, et tout le roman bascule ainsi sous le signe de l'exemplarité. » (p. 159) Chez les successeurs de Chrétien, les deux discours ne sont pas ainsi enroulés l'un dans l'autre. Face aux auteurs prédicateurs et à leur parole pédagogique (catéchèse, exégèse), légitimée par la grâce du saint esprit ou par leur vie modèle et caractérisée par un fonctionnement « dialogique » (marqué par la présence du dialogue, sans référence à la théorie bakhtinienne), s'impose la parole de Dieu, à la fois persuasive et thaumaturgique. Selon C. Girbea, cette voix agit directement sur les sens et ne s'adresse qu'à l'*affectus*, jamais à l'*intellectus*. La seconde partie se clôt, dans la lignée

des analyses de Michel Pastoureau, sur le relevé des symboles de conversion (signes et emblèmes, fleurs et arbres, et enfin arbre de vie) : « signes parsemés sur la route des personnages, marquant le passage de la forêt de l'aventure à la clairière de la grâce. » (p. 211) Dans ce cadre, Mordrain apparaît comme le « gonfalonier de Dieu », Perlesvaus comme le représentant du christianisme militant de la croisade, et Gauvain comme un « envoyé pontifical ».

Dans la troisième partie, C. Girbea entreprend de mesurer l'impact du « message religieux arthurien » (p. 255) auprès du public selon deux méthodes : en explorant d'une part les traductions en langues étrangères, de l'autre les enluminures à thématique religieuse. Elle se place cette fois dans la lignée de la théorie de la réception portée par l'École de Constance et en propose une application méthodique qui vise à faire émerger les interprétations du texte qu'ont pu faire les traducteurs des romans français à destination des publics italiens, espagnols ou germaniques, ou les enlumineurs qui révèlent les attentes des commanditaires ou des concepteurs de manuscrits. Il apparaît ainsi que les romans allemands préfèrent l'affectivité et l'amour aux visions et aux miracles comme mécanisme de conversion. Quant aux traducteurs italiens, il semble qu'ils n'aient aucun intérêt pour la conversion ni pour les longs exposés d'exégèse ou de catéchèse, et qu'ils préfèrent la représentation du saint Sang et du Christ souffrant afin de rendre le message eucharistique plus évident. En Espagne, enfin, la cohabitation des trois religions du Livre crée un contexte particulier dans lequel se développe un esprit de controverse qui ressortira jusque dans les traductions des romans. L'« amorce dialogique » y est essentielle, « plus directe et plus opérationnelle » que dans l'*Estoire* française (p. 319). La place des miracles est réduite et se limite à être « déclencheur communicationnel » (p. 320) ; le roi païen est plus charitable et plus rationnel ; les formes de violence sont minimisées au profit du dialogue, fût-il polémique. Prédicateur et infidèle sont plus disposés au dialogue, malgré quelques traits anti-judaïques ou anti-islamiques. L'idéal chevaleresque de la charité, qui avait été annoncé par Chrétien dans le prologue du *Conte du Graal*, et, selon C. Girbea, abandonné dans la *Vulgate* au profit de « l'élévation mystique », est à nouveau mis en exergue, en particulier grâce au personnage de Galaad, dont C. Girbea remarque qu'il est « plus humain et davantage tourné vers son prochain » (p. 333). Dans ces traductions, la « discussion » acquiert une place de tout premier plan : le dialogue permet de « faire entrer en scène des valeurs et [d']opérer des changements d'attitude » (p. 334). « Les face-à-face, l'ouverture à l'autre, la charité et le discours actualisé sont autant d'opérateurs persuasifs aussi bien dans le *Josep* que dans la *Demanda*. » (p. 334) La troisième partie se clôt sur l'analyse de la réception dans l'enluminure. C. Girbea part du principe que l'iconographie est un support de propagande et de conversion, et que le « message religieux » transpire dans l'iconographie arthurienne. Les tableaux statistiques qu'elle présente font

apparaître un goût de plus en plus marqué pour les miniatures à sujet religieux dans *l'Estoire del Saint Graal*. Dans le manuscrit français 123 de la BnF, l'intégration de motifs bibliques à l'iconographie irait dans le sens de la propagande royale en révélant un commanditaire féminin (Blanche de Castille ou Marguerite de France) à une époque de tension entre la France et l'Angleterre. Le manuscrit français 117-120 serait, quant à lui, le reflet d'une « aristocratie qui ne tire pas son prestige de la spiritualité mais uniquement de sa naissance et de sa capacité à faire montre de luxe » (p. 354). L'étude systématique des différentes scènes (scènes bibliques, scènes de la Passion, Annonciation, chevaliers et ermites) fait apparaître en définitive que c'est au XIII^e siècle que le message de conversion s'affirme le plus fortement et avec le plus d'optimisme. C. Girbea voit dans l'iconographie du XIV^e un assombrissement, avec une sélection de scènes bibliques plus marquées par la chute et le meurtre d'Abel. Au XV^e, enfin, elle constate un « assombrissement radical de la vue sur le salut » (p. 423) avec des images qui renvoient à la crucifixion ou au péché et qui donnent du prédicateur une représentation péjorative, autoritaire et répressive.

L'ouvrage permet, en dernière analyse, de reconsidérer la lecture des romans du Graal en l'élargissant à tout le domaine européen, en envisageant l'influence franciscaine — là où la critique française s'en tient souvent à celle des cisterciens —, et en associant le texte à l'image pour retrouver la logique du manuscrit. Il engage toutefois un dialogue avec les historiens de l'art pour leurs apports méthodologiques dans l'approche de l'iconographie, ainsi qu'avec les historiens de la rhétorique et les médiévistes stylisticiens qui ancrent leurs outils d'analyse dans la rhétorique antique et médiévale plus que dans la linguistique moderne. On regrettera, enfin, que des fautes de français émaillent le texte et en ralentissent parfois la lecture.

PLAN

AUTEUR

Catherine Nicolas

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : ca.nicolas@gmail.com