

**Université Paris Ouest Nanterre La Défense**

**École Doctorale 395**

**Milieus, cultures et sociétés du passé et du présent**

**Doctorat de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense**

**Fontbonne Alexis**

**La référence à l'Esprit Saint de la Réforme  
Grégorienne au XIVe siècle.  
Histoire sociale de la troisième personne de  
la Trinité.**

**Thèse d'Histoire Médiévale dirigée par  
Mme Catherine Vincent, Université Paris Ouest Nanterre La Défense**

**Soutenue le 11 avril 2016**

**Jury :**

**M. Dominique Iogna-Prat, Directeur d'études EHESS**

**M. Guy Lobrichon, Professeur des universités émérite Université d'Avignon et des  
Pays de Vaucluse**

**M. Sylvain Piron, Directeur d'études EHESS**

**Mme Bénédicte Sère, Maître de conférences HDR Université Paris Ouest Nanterre La  
Défense**

**M. Ludovic Viallet, Maître de conférences HDR Université Blaise Pascal Clermont-  
Ferrand**

**Mme Catherine Vincent, Professeur des universités Université Paris Ouest Nanterre  
La Défense**

**Rapporteurs :**

**M. Guy Lobrichon, Professeur des universités émérite Université d'Avignon et des  
Pays de Vaucluse**

**M. Ludovic Viallet, Maître de conférences HDR Université Blaise Pascal Clermont-  
Ferrand**



## REMERCIEMENTS

Durant les cinq années qui ont été nécessaires à la réalisation de cette thèse, bien qu'éloigné du monde universitaire, j'ai pu, à plusieurs reprises bénéficier des conseils et du soutien de différents chercheurs que je souhaite remercier : M. Cédric Giraud, pour sa relecture de la seconde partie, M. Guy Lobrichon, pour son soutien et la mise en relation des différents thèmes abordés, Mme Marie-Thérèse Lorcin et M. Jean Lorcin pour leur accueil et l'aide apportée dans l'accès aux travaux de Marguerite Gonon, M. Sylvain Piron pour ses conseils concernant les sources franciscaines, Mme Bénédicte Sère pour sa relecture attentive et exigeante de la première partie concernant la théologie, M. Ludovic Viallet pour sa relecture de la partie concernant le monachisme et enfin Mme Catherine Vincent dont l'accessibilité, les conseils précieux et le soutien continu sont les principales raisons de l'existence même de ce travail.

A cela s'ajoute l'aide des proches et amis ayant systématiquement pallié mes défaillances personnelles : Françoise Pouch et Christiane Coestler pour les documents en allemand, Aurélien Daynes pour la part mathématique du traitement des statistiques, mon frère pour la relecture et les conseils bibliographiques dans le domaine de la sociologie, enfin, ma mère, qui en a revu la forme. Pour terminer je souhaite remercier l'ensemble de ma famille et Oriane qui ont pendant cinq années traité comme une évidence le fait de m'apporter en toutes circonstances leur aide et leur soutien.



## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction générale : De l'Esprit-Saint à une histoire sociale de la référence à l'Esprit 1</b>	
I/Étudier l'Esprit-Saint au Moyen Âge.....	4
A/Les sources du sujet.....	4
B/Le sens de Sanctus Spiritus pour les auteurs médiévaux.....	7
C/Une pneumatologie médiévale ?.....	11
II/Biais historiographiques autour de la référence à l'Esprit.....	14
A/La notion historique d'Esprit et le concept sociologique de charisme.....	14
B/L'association entre Esprit et contestation.....	20
C/Le cas particulier des confréries du Saint-Esprit dans l'historiographie.....	24
III/Approche méthodologique.....	27
A/La référence au Saint-Esprit : une histoire faible.....	27
B/L'organisation d'une histoire de la référence au Saint-Esprit : les difficultés d'une approche transversale.....	29
<b>Première partie : propre de l'Esprit et formation du dogme de la spiration dans les débats théologiques (XIe-XIIIe siècles).....</b>	<b>33</b>
I/Comment l'Esprit devient-il objet de questionnement théologique ?.....	34
A/Le contexte du débat autour du filioque.....	34
B/Les sources du filioque.....	36
C/L'énonciation progressive de la conception latine de la Trinité et les débats internes en Occident et en Orient à partir du XIe siècle.....	39
II/L'argumentation d'Anselme de Cantorbéry sur le filioque.....	41
A/L'expertise originale d'un archevêque en exil.....	41
B/La méthode de démonstration du De processione Spiritus Sancti.....	42
C/Des objections grecques à la procession unique.....	45
III/La caractérisation du champ de réflexion sur l'Esprit-Saint de la fin du XIe siècle aux Sentences de Pierre Lombard.....	50
A/La première moitié du XIIe siècle : développement, continuations et restrictions de l'héritage d'Anselme de Cantorbéry.....	51
B/Les termes latins du débat sur le filioque une génération après Anselme de Cantorbéry : l'Anticinemon d'Anselme de Havelberg.....	57
C/La procession du Saint-Esprit dans le Livre des Sentences de Pierre Lombard.....	62
IV/La postérité des thèses de Pierre Lombard sur le Saint-Esprit.....	69
A/Gloses, commentaires et critiques au XIIIe siècle.....	69
B/La réception des thèses de Pierre Lombard sur l'Esprit au XIIIe siècle.....	74
C/Après Lyon II : la spiration, objet dans le champ théologique.....	85
Conclusion générale de la première partie.....	87
<b>Deuxième partie : référence à l'Esprit-Saint et réformes de l'Église (XIe-XIIe siècles). .93</b>	
<b>Introduction générale.....</b>	<b>94</b>
<b>Chapitre 1 L'inspiration de l'Esprit-Saint dans les dissidences du XIe siècle.....</b>	<b>95</b>
I/Le Saint-Esprit, un aspect mineur des mouvements hérétiques et anticléricaux de l'époque grégorienne.....	95
II/La méfiance de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard des potentialités anticléricales de la réforme grégorienne.....	100
III/La référence au Saint-Esprit, une caractéristique de la voie médiane entre Église féodale et anticléricalisme grégorien.....	102
<b>Chapitre 2 L'Esprit comme inspiration explicite des nouveautés de l'Église entre la fin du XIe siècle et la fin du XIIe siècle.....</b>	<b>106</b>
I/Une nouvelle conception historique : un progrès dans le temps, mû par l'Esprit-Saint.....	106
II/L'Esprit, inspirateur de la diversité des chemins de perfection et unité de l'Église.....	112
III/L'Esprit inspirant les hommes saints : l'intégration d'une prédication renouvelée.....	120
<b>Chapitre 3 La référence à l'Esprit comme manifestation de l'autorité pontificale aux XIe et XIIe siècles.....</b>	<b>131</b>
I/L'autorité du pape, manifestation de l'Esprit-Saint.....	133

II/La référence au Saint-Esprit dans l'exercice du pouvoir pontifical aux XIe et XIIe siècle.....	140
III/L'inscription de l'Esprit-Saint dans le temps et le droit par le soutien pontifical aux réformes monastiques et canoniales.....	147
<b>Chapitre 4 Liberté et Esprit dans le monde monastique au XIIe siècle.....</b>	<b>157</b>
I/Liberté des monastères et liberté des moines au XIIe siècle.....	157
II/La liberté de l'Esprit dans la Lettre d'or ou lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry.....	162
<b>Chapitre 5 La référence à l'Esprit dans la constitution de l'ecclésiologie du XIIe siècle.....</b>	<b>170</b>
I/L'affirmation d'une bureaucratie charismatique.....	170
II/L'idéal d'une Église inspirée, charitable et maternelle du XIIe siècle.....	182
III/L'Esprit comme force historique faible, contestée et concurrencée.....	192
<b>Chapitre 6 L'Esprit, autorité du prophète.....</b>	<b>202</b>
I/Prophétie et savoir.....	203
II/Hildegarde de Bingen et Elisabeth de Schönau : prophétesses au XIIe siècle.....	209
III/Le Saint-Esprit au féminin.....	225
<b>Chapitre 7 Joachim de Flore, le système logique d'un prophète conservateur à la fin du XIIe siècle.....</b>	<b>231</b>
I/Joachim de Flore, exégète inspiré par l'Esprit-Saint.....	232
II/La réforme de l'Église par des hommes spirituels durant l'Âge de l'Esprit : synthèse de la pensée réformatrice monastique du XIIe siècle.....	241
III/La place du Saint-Esprit dans la conception de l'histoire de Joachim de Flore.....	246
<b>Conclusion générale de la deuxième partie.....</b>	<b>257</b>
<b>Troisième partie : La référence à l'Esprit-Saint dans les œuvres des laïcs.....</b>	<b>265</b>
<b>Chapitre 1 La charité collective laïque inspirée par l'Esprit-Saint, une notion nouvelle à la fin du XIIe siècle.....</b>	<b>268</b>
I/ L'évolution de la relation entre l'aumône et les pauvres au XIIe siècle.....	268
II/La référence au Saint-Esprit dans la réflexion sur l'aumône des laïcs dans la seconde moitié du XIIe siècle.....	280
III/L'action charitable des laïcs chez Innocent III : l'intégration de la pensée théologique dans l'institution.....	290
<b>Chapitre 2 La diffusion des œuvres de l'Esprit dans la pratique et dans l'espace.....</b>	<b>298</b>
I/Le cadre de l'Esprit-Saint dans les villes des Flandres : un exemple d'entrelacement empirique entre diffusion conceptuelle et diffusion spatiale.....	298
II/Le cas de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit : une diffusion encadrée par l'institution ecclésiastique.....	309
III/La diffusion des œuvres placées sous le patronage de l'Esprit et la mise en contexte de leur fondation.....	316
<b>Chapitre 3 La référence à l'Esprit chez les laïcs, une appropriation du sacré.....</b>	<b>334</b>
I/Les confréries du Saint-Esprit et la pratique de l'aumône.....	334
II/La prise en main des œuvres de l'Esprit par les pouvoirs laïcs.....	345
III/Les laïcs et le sacré, le rôle d'intermédiaire joués par les confréries du Saint-Esprit.....	356
<b>Chapitre 4 La fonction communautaire de la référence à l'Esprit-Saint.....</b>	<b>364</b>
I/La chronologie des confréries du Saint-Esprit et le mouvement communal.....	366
II/Comment la confrérie du Saint-Esprit fait-elle communauté ?.....	374
III/La référence au Saint-Esprit dans la communalisation et la hiérarchisation de villes médiévales.....	385
<b>Chapitre 5 Une référence en déclin sur le temps long : la mort d'une habitude.....</b>	<b>396</b>
I/Le déclin de la référence au Saint-Esprit dans les institutions d'assistance.....	397
II/Le déclin de la place de l'Esprit-Saint dans l'évolution des pratiques communautaires et charitables des laïcs.....	403
III/La référence à l'Esprit face aux évolutions institutionnelles.....	416
<b>Conclusion générale de la troisième partie.....</b>	<b>424</b>
<b>Quatrième partie : La référence à l'Esprit entre la dissidence et la norme (XIIIe-XIVe siècles).....</b>	<b>431</b>
<b>Chapitre 1 La prédication inspirée : hérésie laïque et monopole clérical.....</b>	<b>434</b>
I/Les Vaudois: un héritage des mouvements réformateurs du XIIe siècle.....	434

II/L'argumentaire de condamnation contre la prédication laïque.....	440
III/La fonction de prédicateur inspiré au XIIIe siècle.....	443
<b>Chapitre 2 La référence à l'Esprit-Saint dans l'ecclésiologie et le fonctionnement de l'Église au XIIIe siècle.....</b>	<b>449</b>
I/L'inspiration de l'Esprit dans le fonctionnement de l'appareil ecclésiastique au XIIIe siècle.....	450
II/La fonction pontificale au XIIIe siècle : inspiration et remplacement de l'Esprit-Saint.....	456
III/Célestin V : une élection anachronique ?.....	463
<b>Chapitre 3 L'Esprit dans l'Histoire au XIIIe siècle.....</b>	<b>472</b>
I/Les ordres mendiants dans la continuité des perspectives réformatrices du XIIe siècle.....	473
II/Joachim de Flore : prophète de la venue des franciscains.....	479
III/La permanence d'une histoire prophétique : usages divers et condamnations ponctuelles.....	494
<b>Chapitre 4 La référence hérétique à l'Esprit-Saint aux XIIIe et XIVe siècles.....</b>	<b>508</b>
I/Une référence hérétique à l'Esprit-Saint attestée : Amaury de Bène et les amauriciens.....	509
II/La réfutation de la distinction 17 et ses conséquences hors du champ théologique.....	520
III/Des erreurs du Nouvel Esprit à l'hérésie du Libre-Esprit.....	531
<b>Chapitre 5 L'invalidation de la référence dissidente à l'Esprit au XIIIe siècle.....</b>	<b>543</b>
I/Lutter contre la référence dissidente à l'Esprit au début du XIIIe siècle.....	543
II/La bêtise d'un homme et d'une méthode : l'invalidation de Joachim de Flore dans le champ théologique.....	545
III/Une normalisation inspirée opposée à la folie des anormaux.....	547
<b>Conclusion générale de la quatrième partie.....</b>	<b>552</b>
<b>Annexes</b>	
<b>Annexe 1 : Disposition relatives aux confréries du Saint-Esprit dans les testaments foréziens. .</b>	<b>579</b>
<b>Annexe 2 : Cartes établies à partir des testaments foréziens.....</b>	<b>617</b>
Carte 1 : Les confréries du Saint-Esprit (XIIIe-XVe siècles)	
Carte 2 : Les charités de l'Ascension (XIVe-XVe siècles)	
Carte 3 : Les dons à l'œuvre du Pont-Saint-Esprit (XIVe-XVe siècles)	
Carte 4 : Les confréries du Corps du Christ (XIVe-XVe siècles)	
<b>Annexe 3 : Traitement statistique des testaments foréziens.....</b>	<b>623</b>
Annexe 3-1 : Estimation de la présence des confréries du Saint-Esprit en Forez dans la première moitié du XIVe siècle à partir des testaments	
Annexe 3-2 : Evolution des dons aux confréries du Saint-Esprit en Forez	
<b>Annexe 4 : Cartographie et chronologie des institutions charitables placées sous la tutelle du Saint-Esprit.....</b>	<b>629</b>
Annexe 4-1 : Au nord du royaume de France	
Annexe 4-2 : Dans les diocèses de Lausanne et de Sion	
Annexe 4-3 : Dans les diocèses de Maurienne, de Grenoble et de la Tarentaise	
Annexe 4-4 : Dans le sud-est du royaume de France	
Annexe 4-5 Liste des premières mentions de confréries du Saint-Esprit antérieures à 1450	
<b>Annexe 5 : La référence à l'Esprit-Saint et la liturgie.....</b>	<b>649</b>
<b>Annexe 6 : L'image du Saint-Esprit dans l'iconographie et les récits.....</b>	<b>649</b>
Annexe 6-1 : Représenter l'Esprit-Saint	
Annexe 6-2 : Objets et enluminures cités	
<b>Annexe 7 : Bibliographie.....</b>	<b>687</b>
<b>Annexe 8 : Répertoire des fonds d'archives et des sources imprimées.....</b>	<b>706</b>





**INTRODUCTION GÉNÉRALE :**  
**DE L'ESPRIT SAINT À UNE HISTOIRE**  
**SOCIALE DE LA RÉFÉRENCE À**  
**L'ESPRIT**

## *L'Esprit Saint : Objet d'histoire ?*

L'Esprit n'est pas absent des études historiques portant sur le Moyen Âge. Les études qui lui sont consacrées en propre sont plus rares, et marginales : soit par la place qu'elles accordent à l'histoire, comme c'est le cas de l'œuvre théologique de Yves Congar ; soit par la spécificité de leur approche, Robert Lerner pour l'hérésie du Libre-Esprit, Marjorie Reeves pour le joachimisme. Les études théologiques ou l'histoire de l'hétérodoxie ont fait de l'Esprit Saint une figure intemporelle et relativement contradictoire, qui a pu servir aussi bien de référence à Yves Congar lors de Vatican II qu'être rapprochée par Robert Lerner de la contestation étudiante des années 1960. Afin d'éviter cette confuse intemporalité, il est nécessaire de définir comment il est possible de traiter historiquement le sujet de l'Esprit Saint.

La rédaction d'une thèse d'histoire sur la troisième personne de la Trinité ne va pas de soi : l'Esprit Saint n'existe pas comme objet d'histoire. Mais il est en revanche une référence présente dans différents discours, propres à différents champs de la société médiévale. Cette étude des discours ne signifie pas une histoire désincarnée, mais au contraire permet d'éviter de faire une « histoire des idées ». En effet, chaque discours constitue une pratique située socialement, objet de contraintes, porteuse d'enjeux. De plus, le discours constitue une pratique réglée ; s'il n'existe pas de règles sociales, il existe des règles du discours et celles-ci peuvent induire des régularités sociales. Il faut donc faire à la fois l'étude de la formation des règles du discours et celle de la conversion de ces règles en régularités sociales.

Cette conversion ne signifie pas une unité entre le discours et la pratique, car la diffusion du discours implique une intégration de celui-ci dans un complexe d'attentes, d'enjeux et de pratiques. Ainsi, l'intégration par les laïcs du discours ecclésiastique sur l'inspiration des laïcs par l'Esprit Saint ne doit pas être confondue avec une simple mise en œuvre laïque de l'ecclésiologie. Il est donc nécessaire d'étudier la manière dont, au sein de chaque champ, l'Esprit est constitué comme objet historique doté d'un sens spécifique en fonction d'enjeux contextuels. Dans un second temps, il faudra lier ensemble ces différents champs pour comprendre comment la référence à l'Esprit a pu, à son tour, devenir un enjeu.

Objet d'historique, la référence à l'Esprit possède une chronologie. En effet, l'Esprit de Dieu, évoqué dans les deux Testaments et dont le statut de personne divine est affirmé à partir du concile de Constantinople de 381, n'est pas en Occident un sujet de réflexion durant l'ensemble du Moyen Âge. En effet, la formule du *filioque*, qui indique que l'Esprit procède du Père et du Fils, se trouve dès le VI<sup>e</sup> siècle dans le *credo* d'Athanase - texte apocryphe produit sans doute dans le milieu de Césaire d'Arles - dans le cadre de la lutte contre

l'arianisme<sup>1</sup>. Le *credo* d'Athanase est ensuite popularisé par une série de conciles (Tolède 633, Autun 670, Hatfield 680), et il lui est accordé une fonction catéchétique : l'explicitation du *filioque* permet d'éviter au prêtre de commettre une erreur dans la présentation de la Trinité en attribuant la procession de l'Esprit Saint au Père seul<sup>2</sup>. Cependant, lorsque le concile d'Aix-la-Chapelle de 809, organisé par Charlemagne, ajoute le *filioque* au *credo*, le pape Léon III refuse cette modification en affirmant que, bien qu'il soit en accord avec la doctrine, un concile local ne peut modifier le *credo*, et que lui-même se refuse à changer le *credo* car il est l'œuvre de pères conciliaires illuminés par Dieu<sup>3</sup>. Il faut attendre le XIe siècle et l'exacerbation des tensions autour du *filioque* entre l'Orient et l'Occident pour que se développe une réflexion théologique sur la procession de l'Esprit, dont le principal acteur est Anselme du Bec (1033/34-1109).

C'est donc à partir de cette période, qu'il est possible d'étudier la construction d'une signification propre à la référence à l'Esprit. Or, cette première réflexion, débutée au XIe siècle, croise celle des réformes de l'institution ecclésiale et des ordres religieux, qui se fonde sur l'idée que le besoin, autant individuel qu'ecclésiologique et la réalisation de la réforme sont inspirés par le Saint Esprit. Cela implique de lier l'élaboration d'une théologie sur l'Esprit aux enjeux issus de la formation d'une institution ecclésiale centralisée en Occident et donc ne plus seulement appréhender l'Esprit comme une inspiration charismatique antérieure à l'institution. Le lien entre la référence à l'Esprit Saint et la construction de l'institution ecclésiale nous conduit à placer la fin de l'étude avec la fin de la papauté d'Avignon, qui fut l'apogée de l'institutionnalisation ecclésiastique à l'échelle de l'Occident chrétien.

Cependant, la référence à l'Esprit n'est pas le monopole de l'institution et, durant cette période celui qui « souffle où il veut »<sup>4</sup> et « cache aux sages ce qu'il révèle aux petits »<sup>5</sup>, semble être une référence idéale pour toute initiative, individuelle ou collective, hétérodoxe. Il faut cependant éviter les coupures artificielles entre inspiration et institution, et chercher à réintégrer au sein de mouvances orthodoxes, en particulier cisterciennes, des courants taxés d'hérésie, comme le joachimisme. Pour cela, il faut comprendre comment l'institution parvient à canaliser et à s'approprier la liberté contenue dans la référence à l'Esprit Saint.

L'institution ecclésiastique et les courants qui la contestent ne forment qu'une étroite minorité au sein de l'Occident médiéval. C'est pourquoi il apparaît indispensable d'étudier les usages de la référence volontaire mais « ordinaire » à l'Esprit Saint, c'est-à-dire dès les

---

1 J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed*, Londres, 1964, p.123.

2 *Ibid.*, p. 39-41.

3 A.E. Siecienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford, 2010, p. 99.

4 Jean 3, 8.

5 Matthieu 11, 25-27.

premiers échelons de la pratique comme de l'encadrement. Ceci afin de saisir à quel point et par quels vecteurs les évolutions de cette référence au sein des représentations médiévales sont conditionnées par celles qui existent simultanément dans les champs théologiques et institutionnels.

Présenter une étude d'histoire sociale sur l'Esprit Saint au Moyen Âge impose donc de croiser un nombre considérable de sources, tout en essayant d'établir à chaque fois le sens particulier donné à la référence à l'Esprit Saint. Cela suppose aussi d'échapper à un certain nombre de biais historiographiques qui associent de manière systématique l'Esprit à la notion problématique de charisme ou à la thématique restrictive de la contestation. Nous achèverons cette introduction par la présentation de deux notions qui nous semble nécessaire à l'unité du travail proposé : celle d'histoire faible, rappelant que la référence à l'Esprit n'est dominante dans aucun champ ni aucun temps de la société médiévale et celle de proposition qui permet à la fois de traiter de la possibilité pour un champ de donner un sens spécifique à la référence à l'Esprit ainsi que d'étudier la diffusion de ce sens.

## **I/Étudier l'Esprit Saint au Moyen Âge**

### **A/Les sources du sujet**

#### *Les sources d'une nécessaire histoire doctrinale : l'invention de la spiration*

Comme c'est par la réflexion sur la procession que l'Esprit entre dans le champ de la pensée théologique, il va falloir suivre la définition progressive de la spiration ; c'est-à-dire la procession du Père et du Fils, comme d'un unique principe. L'ampleur du sujet impose de restreindre le corpus à certains auteurs clés dont la réflexion sert de cadre, ou est au contraire l'objet de réfutation. Il s'agira donc d'étudier la manière dont Anselme du Bec pose les bases de cette notion de spiration, en reformulant les idées augustinienes, dans son *De processione spiritus sancti* à la fin du XIe siècle. La spiration est ensuite définie dans le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, en 1146, dont les différents commentateurs, du Pseudo-Pierre de Poitiers en 1173 jusqu'à Thomas d'Aquin et Bonaventure dans la seconde moitié du XIIIe siècle achèvent de donner une forme qui est officialisée par le concile de Lyon II en 1274. Ce passage de la réflexion au dogme clôturera donc notre étude, sans interdire quelques incursions postérieures, en particulier chez Jean Duns Scot afin de comprendre comment la spiration, et donc la référence à l'Esprit Saint, devient elle-même un outil pour la pensée théologique.

#### *Les sources ecclésiologiques : l'Esprit dans la réforme de l'Église et de la vie religieuse*

Si le premier ensemble de sources peut être aisément défini par son objet, il n'en va pas autant du deuxième. En effet, au moment où il est l'objet d'une réflexion théologique, l'Esprit sert aussi à construire une nouvelle conception de l'Église durant la réforme grégorienne, pour laquelle il faut éviter toute téléologie présupposée par l'étude d'une ecclésiologie unique. C'est en réalité différentes possibilités d'ecclésiologie qu'il faudra mettre à jour en étudiant la référence à l'Esprit Saint telle qu'elle est utilisée par le pouvoir pontifical d'Urbain II à Boniface VIII ou chez les réformateurs monastiques et canoniaux du XIIe siècle. L'ecclésiologie ne s'exprime cependant pas uniquement au travers des décrétales ou des textes théoriques. La mise en œuvre d'une certaine conception de l'Esprit se traduit par l'usage de la référence dans les actes de la pratique du pouvoir pontifical. Comme il s'agit avant tout d'étudier la manière dont s'impose un discours dominant, les sources employées seront avant tout celles qui ont connu le plus grand écho. Pour ce faire, il a fallu répertorier de manière systématique l'ensemble des références à l'Esprit pouvant être trouvées dans les actes pontificaux du XIe au XIVe siècle à l'aide des bases de données de la Patrologie latine et de *Ut per litteras*. Ceci permet d'identifier les usages réels de la référence à l'Esprit et leur chronologie. Il sera enfin nécessaire de se pencher sur les sermons de cette période, ce qui conduira aussi à poser la question, abordée aussi bien par les prédicateurs que les théologiens, de la place de l'inspiration dans la prédication.

Cette étude générale de l'Esprit comme vecteur de réforme devra de plus être mise en regard avec la mise en place d'une nouvelle modalité de l'institution ecclésiastique dont il faudra chercher à comprendre comment elle s'approprie la référence à l'Esprit. Ce jeu d'interactions qui conditionne l'inspiration aux normes de l'institution constitue le cadre théorique qui se matérialise dans la bureaucratie avignonnaise et conduit alors à placer en marge d'autres potentialités ecclésiologiques se revendiquant de l'Esprit Saint.

#### *En regard de la construction institutionnelle : dissidences et condamnations inquisitoriales*

La référence à l'Esprit dans les mouvements dissidents est un sujet qui a déjà été abondamment traité. Cependant, il faudra reprendre le dossier en cherchant à nuancer l'opposition entre dissidence et orthodoxie. En effet, au XIe siècle, il apparaît que l'usage de la référence à l'Esprit Saint par les dissidents peut être mise en relation avec des projets de réformes ecclésiastiques contemporains qui se heurtent aux résistances du clergé local. De même, les condamnations inquisitoriales utilisant le prisme de l'hérésie du Libre-Esprit doivent être mise en regard de la multiplication des mouvements laïcs revendiquant une spiritualité plus intense. Il s'agira alors de comprendre comment, et dans quel contexte, fut

construite cette condamnation inquisitoriale « d'adeptes du Libre-Esprit » au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècles à travers l'étude de la formation doctrinale de la condamnation par Albert le Grand puis de sa mise en place institutionnelle, des conciles jusqu'à l'action des inquisiteurs.

### *Le cas particulier de Joachim de Flore et du joachimisme*

Né en 1130/35 en Calabre, moine en 1150/53, abbé en 1077, Joachim de Flore meurt en 1202, au terme d'une vie placée dans le souci de la réforme monastique et la proximité des papes : il demande à Alexandre III que son monastère soit intégré à l'ordre cistercien, puis, en 1184, obtient de Lucius III d'être dispensé de la règle cistercienne au profit de sa propre réforme monastique, marquée par l'érémisme et finalement approuvée par Célestin III en 1196<sup>6</sup>. Son œuvre considérable, qui se revendique de l'inspiration de l'Esprit, affirme la correspondance événement par événement entre l'Ancien et le Nouveau Testament ainsi que la venue d'un troisième âge auquel ce jeu de correspondance peut s'appliquer et dans lequel triomphe une Église menée par des « hommes spirituels ». Cette œuvre a été approuvée par les papes de son époque mais fut aussi à l'origine d'un courant polymorphe, le joachimisme, qui a été l'une des bases de la contestation des franciscains spirituels aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles.

De même que pour les dissidences, Joachim de Flore a été largement étudié et il va avant tout s'agir ici de comprendre le sens donné par lui à la référence à l'Esprit, à la fois comme inspirateur de la compréhension du texte sacré et acteur de l'histoire humaine. La référence à l'Esprit chez Joachim de Flore devra donc être mise en rapport avec celle d'autres auteurs monastiques proches, comme Rupert de Deutz, de même manière que sa conception réformatrice peut être rapprochée de la pensée cistercienne contemporaine.

Se pose ensuite la question plus complexe de la part à allouer au joachimisme. A travers l'étude des chroniques de Salimbene de Adam et d'Angelo Clareno, il faudra chercher à comprendre comment la référence à Joachim de Flore se mêle à la référence à l'Esprit Saint pour construire une légitimation du mouvement des Spirituels dans le cadre des tensions entre ceux-ci et l'institution ecclésiastique.

### *La référence ordinaire à l'Esprit : confréries, hôpitaux et charités*

Ces jeux de miroirs complexes et de débats ne sont pas le fait de la majorité des fidèles qui n'ignorent pas pour autant l'Esprit. De l'affaire, il est possible – et nécessaire à notre propos - d'étudier le sens que celle-ci donne à l'Esprit en traquant les références dont il fait l'objet dans

---

6 J. Devriendt, *Le « Psaltérion à 10 cordes » de l'abbé Joachim de Flore Introduction et commentaire*, Thèse de théologie catholique, ss. dir. F. Boespflug, Strasbourg, 2001, p.13-17.

les sources de la pratique. On a pu par exemple établir une chronologie de cette référence dans les communautés médiévales en rouvrant le dossier des confréries du Saint-Esprit et en les mettant en relation avec l'essor plus large des organes d'assistance aux XIIe et XIIIe siècles. Les sources de la pratiques mises en œuvres à cet égard sont principalement les testaments, auxquels s'ajoutent d'éventuels statuts de confréries et actes de fonctionnement quotidien. Il ne s'agit cependant pas d'étudier un autre volet de la référence à l'Esprit Saint, mais bien de mettre en relation ces attitudes locales avec les évolutions étudiées ci-dessous. Pour ce faire, deux approches ont été mises en œuvres : dans un premier temps la recherche des plus anciennes manifestations de référence laïque à l'Esprit Saint afin de délimiter un cadre spatial et chronologique. Il a ensuite été possible de plonger dans les pratiques quotidiennes de cette référence grâce à trois dossiers. Le plus important est celui des confréries et charités foréziennes du Saint-Esprit qui apparaissent dans près de 400 des 6000 testaments conservés entre le XIIIe et le XVe siècles. A ce premier dossier s'ajoute celui du pays vaudois pour lequel on possède, pour la même période, environ 300 dons, reconnaissances de cens et actes de fondations sur la même période. La relative abondance de ces sources permet des études sérielles qui n'ont jamais été réalisées et qui peuvent être appliquées aux deux questions traditionnelles des dons envers les confréries et des liens entre confrérie et commune. A cela s'ajoute le dossier des confréries, charités et maisons du Saint-Esprit en Auvergne, dont les sources sont moins nombreuses mais plus variées et connectées à l'histoire communale des villes de Clermont, Montferrand et Aurillac. Enfin, ces trois dossiers ont pu être mis en relation avec ceux déjà traités de la Provence, du Sud-Ouest, des Flandres et de l'arc alpin.

La diversité des sources mises en œuvre révèle l'étendue des champs concernés par la référence à l'Esprit Saint. Cela peut s'expliquer entre autres par la difficulté qu'il y a à définir exactement ce qui est placé sous le terme d'Esprit Saint durant la période médiévale. Il est donc nécessaire de chercher à comprendre la manière dont il est possible de traduire le terme même d'Esprit Saint.

## **B/Le sens de *Sanctus Spiritus* pour les auteurs médiévaux**

Parmi les trois noms utilisés pour désigner les personnes de la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, le dernier pose un certain nombre de problèmes supplémentaires<sup>7</sup>, pratiques et

---

7 Problèmes supplémentaires car le fait de nommer les personnes de la Trinité est en soi problématique. Ainsi les auteurs sont contraints de systématiquement rappeler que l'appellation de Fils ne place pas celui-ci en position d'infériorité par rapport au Père. Abélard se trouve ainsi condamné au concile de Soissons en 1121 pour avoir été soupçonné d'affirmer que le Père seul détenait la toute puissance. Cependant, il est tout autant reproché à Abélard, par Guillaume de Saint-Thierry, de préférer la triade puissance-sagesse-bonté à

théoriques, par rapport aux deux premiers.

Problème pratique tout d'abord, celui de la traduction. En effet si la traduction de Père et Fils ne prête guère à confusion, il n'en est pas de même pour le passage, apparemment évident, de *spiritus* à esprit. En effet, qu'il s'agisse du mot hébreu (*ruah*), grec (*pneuma*) ou latin (*spiritus*), le terme utilisé pour désigner la troisième personne de la Trinité renvoie systématiquement à des phénomènes liés au vent et à la respiration. Or, en étant traduit par esprit le terme *spiritus* se trouve placé dans un tout autre champ sémantique, celui de la pensée et de la réflexion. En effet, le mot esprit est aussi utilisé pour traduire *mens* ou encore *anima*<sup>8</sup>. Il ne s'agit bien entendu pas de souligner l'évidente impossibilité de rendre par la traduction le sens exact d'un terme, mais de montrer de manière pratique la forte hésitation sémantique dont est porteur celui de *spiritus*. Il apparaît donc nécessaire dans un premier temps de parvenir à replacer ce terme dans un champ sémantique plus restreint où il soit possible de le distinguer de ceux dont il est rapproché, tel que *mens* ou *anima*. Là-aussi, il ne s'agit évidemment pas de trouver un sens définitif et absolu mais bien davantage de rechercher quels sens les auteurs médiévaux donnent au mot *spiritus* et la manière dont ils exploitent le flou sémantique du terme.

A cette première particularité s'ajoute une seconde, située sur un plan plus théorique : la construction de la séparation entre l'usage courant du mot et son usage dans le cadre de la Trinité. En effet, la confusion entre le sens du mot père et celui du Père tout-puissant, en dehors d'un cadre psychanalytique, apparaît improbable, en raison de la différence même de substance entre ce que désignent les deux termes : substance humaine et substance divine. Or, cette différenciation apparaît beaucoup plus complexe dans le cas de l'Esprit Saint. En effet, le terme esprit, utilisé pour l'homme, se situe déjà dans un cadre « spirituel », c'est-à-dire qui relève de la présence divine. Ainsi peut-on lire chez Rupert de Deutz au début du XIIe siècle<sup>9</sup> que l'Esprit divin seul peut pénétrer en substance l'âme car il est de même substance, alors que l'esprit humain ou angélique ne peut pénétrer un autre esprit (on peut ici remarquer l'usage interchangeable des termes esprits et âmes lorsqu'il concerne l'humain). Il apparaît donc nécessaire d'opérer une double distinction, entre *sanctus spiritus* et *mens* et *anima* puis de comprendre la manière dont se construit la distinction entre *sanctus spiritus* et *spiritus*.

Les textes antérieurs au XIIe siècle traitant de l'Esprit Saint s'intègrent essentiellement dans la question du débat avec les Grecs à propos du *filioque*. Par conséquent, le sujet étudié est

---

l'appellation trinitaire. (D. Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle, le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p.303-308).

8 C'est ainsi le cas dans Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La prophétie*, J-P Torrel (éd.), Paris, 2005, p.19 où le terme esprit est utilisé en traduction de *spiritus* ou de *mens*.

9 Rupert de Deutz, *Les œuvres du Saint-Esprit*, t.I, Paris, 1967, p.151.



celui des relations entre les personnes de la Trinité et non pas la définition même de ces personnes. En revanche, au cours du XIIe siècle, une série d'œuvres posent la question du propre de chacune des personnes de la Trinité. C'est principalement à partir de ces sources, et en particulier des productions de Hugues et Richard de Saint-Victor ainsi que de Pierre Abélard que l'on va essayer de traiter les trois thèmes proposés. Dans un premier temps, il apparaît nécessaire de s'intéresser au mot *spiritus* lui-même, au sens et à la place qui lui sont donnés et à la manière dont son usage dans la désignation divine en modifie le sens.

Dans le *De Verbo Dei*, Hugues de Saint-Victor définit une triade qui se rapporte à l'homme : *caro, spiritus, mens*<sup>10</sup>. *Spiritus* est donc placé dans une position intermédiaire entre la chair et *mens*. Les correspondances faites par Hugues de Saint-Victor dans ses *Six Opuscules Spirituels* permettent de comprendre plus en profondeur le sens de cette position<sup>11</sup>. En effet, au second terme de la triade correspond la pensée, la personne d'Eve et la prévoyance du nécessaire, tandis qu'au troisième terme correspondent le discernement, Adam et le jugement du vrai. Ainsi, *spiritus*, supérieur au corps (auquel sont liés la délectation, le serpent et le désir du superflu) ne constitue-t-il en rien la partie la plus élevée de l'homme. En effet, ce qui fait la supériorité de l'homme est le fait que Dieu a créé l'esprit raisonnable pour le rendre participant de sa béatitude<sup>12</sup>. Par conséquent, cet esprit raisonnable semble correspondre à *mens*, bien davantage qu'à *spiritus*. En revanche, on notera que les correspondances faites ne semblent avoir aucun lien avec le champs sémantique du souffle ou de la respiration. Dans son *De Tribus Diebus*, le même considère que le terme d'Esprit Saint peut porter à confusion, car il risque d'évoquer l'âpreté de « l'esprit » (*rigorem quodam mentis*). Il semble donc que pour cet auteur les termes *spiritus* et *mens* puissent être confondus, après qu'il a pris soin de les distinguer auparavant. Ceci conduit à redéfinir cette distinction, en effet, Dieu ayant créé l'esprit raisonnable celui-ci est, par définition doté de raison et peut donc se confondre avec *mens*.

Le terme de *spiritus* désigne donc un élément, distinct du corps et qui a été doté par Dieu de la raison. Il existe donc une frontière extrêmement ténue entre *spiritus* et *anima* qui permet d'expliquer pourquoi, lorsqu'il s'agit de l'humain, un auteur comme Rupert de Deutz emploie un terme pour un autre. De même, Richard de Saint-Victor, dans sa *Trinité*<sup>13</sup>, qui prétend effectuer sa démonstration pour un esprit (*anima*) simple. Il s'adresse cependant à la logique et à la raison de l'individu. Il semble donc possible de considérer que *spiritus* et *anima* servent de manière égale à désigner l'âme humaine raisonnable. *Mens* correspond à la seule

---

10 Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spirituels*, Paris, 1969, p. 20.

11 *Ibid.*, p.65.

12 *Ibid.*, p.87.

13 Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, 1999, p. 293.

supériorité liée à la raison, la partie supérieure de l'âme en quelque sorte. C'est ce que l'on retrouve ultérieurement dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin où la partie de l'âme qui est élevée par Dieu afin d'accéder à la compréhension de réalités supérieures est qualifiée de *mens*<sup>14</sup>. Cette supériorité du terme *mens* par rapport au terme *spiritus* conduit nécessairement à supposer que le sens de ce dernier mot est changé à partir du moment où il sert à qualifier un élément de la Trinité Divine ; la formule *sanctus spiritus* ne pouvant donc être comprise comme l'esprit de Dieu.

Suivant Rupert de Deutz, l'Esprit est d'une substance identique à l'âme humaine mais d'une nature supérieure, plus subtile qui lui permet de pénétrer l'âme humaine. Cette vision assez complexe d'une substance qui ne se distingue que par la subtilité de sa nature semble révéler le problème posé par la définition de l'Esprit Saint pour les auteurs médiévaux. Ainsi, Hugues de Saint-Victor, dans son *De Tribus Diebus*, concentre-t-il son propos sur la triade des vertus du Créateur qu'il approprie par moment aux trois personnes de la Trinité. Cependant, alors que les deux premiers termes de la triade varient peu<sup>15</sup>, ce ne sont pas moins de sept mots différents qui sont utilisés pour désigner le troisième terme, celui qui peut être approprié à l'Esprit Saint : cinq fois *benignitas*, trois *bonitas*, deux *voluntas*, deux *amor*, deux *dilectio*, deux *caritas*, une *gratia*. Le seul point commun de ces termes est qu'ils renvoient tous aux facultés affectives de l'âme par opposition à ses facultés cognitives. Autre auteur insistant sur la difficulté de désigner l'Esprit Saint, Richard de Saint-Victor affirme qu'il n'existe pas de terme pour désigner le mode de procession de l'Esprit Saint : procession à la fois immédiate et non principale<sup>16</sup>. Il présente ensuite les noms utilisés pour l'Esprit Saint : souffle de Dieu, doigt de Dieu. En comparant avec l'homme, il évoque le souffle de l'esprit humain qui est le souffle du cœur, un même esprit signifiant alors un même dessein, une même affection, un même désir. Les deux auteurs de Saint-Victor s'accordent donc pour insister sur les aspects volitifs et affectifs de l'Esprit Saint, ces aspects étant liés chez Richard de Saint-Victor à la désignation de l'Esprit comme un souffle. L'étymologie du terme *spiritus* semble donc reparaitre lorsqu'il est utilisé pour désigner la divinité, mais ce souffle est moins matériel qu'affectif.

Dans sa présentation de la Trinité, Pierre Abélard, pour sa part, définit l'Esprit saint comme un sentiment favorable envers les créatures puis fournit sa propre définition du mot *spiritus* : à

---

14 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La prophétie*, J-P Torrel (éd.), Paris, 2005, p.19.

15 Sur 17 occurrences de la Triade on rencontre quatre mots désignant la puissance (*potentia*, *potestas*, *dominatio*, *paternitas*, le premier dominant nettement avec 13 cas ; la sagesse est à chaque fois désignée par *sapientia*. (D.Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle, le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p.315).

16 Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, 1999, p.395.

la fois souffle qui sort de la bouche et sentiment du cœur<sup>17</sup>. Pour lui l'Esprit Saint « est ainsi nommé pour dire qu'il souffle »<sup>18</sup>. On peut donc remarquer que le terme *spiritus* ne correspond pas à la seule respiration<sup>19</sup> : pour Abélard comme pour Richard de Saint-Victor, le souffle est avant tout un mouvement issu du cœur. Mais l'association de ce terme à la troisième personne de la Trinité conduit de plus les auteurs à insister sur l'aspect exclusivement spirituel (par opposition à corporel) de ce souffle.

Ainsi pour Richard de Saint-Victor « le souffle de l'homme est la vie du corps, le souffle de l'Esprit est la vie des esprits »<sup>20</sup>. Abélard semble quant à lui développer l'idée de Rupert de Deutz d'une subtilité supérieure de l'Esprit Saint, en affirmant que « nos âmes sont des corps de l'Esprit saint », et qu'en comparaison de la spiritualité divine les autres esprits sont quasi-corporels<sup>21</sup>. L'évocation du souffle ne concerne donc pas la nature de l'Esprit Saint, indescriptible et supérieure mais sert à désigner sa manière d'agir : ainsi pour Richard de Saint-Victor l'Esprit Saint est-il appelé ainsi car sans lui aucun esprit n'est saint<sup>22</sup>. Le terme d'Esprit Saint sert donc à désigner, non un état de pensée inférieur au *mens*, mais une volonté vivifiante et sanctifiante issue de l'amour divin. Par conséquent, lorsque l'on utilisera le terme d'Esprit Saint, il faudra l'entendre dans le sens donné par les auteurs médiévaux, c'est-à-dire comme volonté active et bienveillante de Dieu. Cette volonté n'est pas de même nature que la volonté humaine, elle apparaît comme appartenant littéralement à un degré supérieur, c'est-à-dire comme étant la volonté de la volonté, idée que l'on a trouvée aussi bien chez Rupert de Deutz, Abélard ou Richard de Saint-Victor. Ce « vouloir vouloir » n'est donc pas une propriété de l'homme, mais le signe de l'action de Dieu en lui, la référence à l'Esprit Saint permet de manifester qu'une volonté humaine est conforme à celle de Dieu.

### **C/Une pneumatologie médiévale ?**

Après avoir identifié les domaines pour lesquels la référence à l'Esprit a un sens, puis le sens même du terme d'esprit, il s'agit ici de déterminer si c'est l'Esprit qui donne son sens à l'ecclésiologie médiévale. Il faut dans un premier temps distinguer deux objets de recherche différents. Car s'il existe évidemment une réflexion sur l'Esprit s'inscrivant et l'inscrivant au sein d'une théologie plus vaste, il est en revanche nécessaire de poser la question de

---

17 Pierre Abélard, *De l'unité et de la Trinité divines*, Paris, 2001, p.25 et 33.

18 *Ibid*, p.73.

19 C'est dans ce sens de respiration mécanique opposée au mouvement de l'âme que le terme *spiritus* était utilisé par Ambroise de Milan lorsqu'il insiste sur le fait de chanter les psaumes, *non solum spiritu, hoc est sono vocis set et mente* (Giles Constable, *Culture and spirituality in medieval Europe*, « The concern for sincerity and understanding in liturgical prayer », p.XII.18).

20 Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, 1999, p.401.

21 Pierre Abélard, *De l'unité et de la Trinité divines*, Paris, 2001, p.43 et 73.

22 Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, 1999, p.401.

l'existence d'une pneumatologie au Moyen Âge. Yves Congar définit la pneumatologie comme la « description de la vie dans la liberté de l'Esprit et dans la communion concrète de l'Église historique, dont l'essence n'est pas en elle-même ou dans ses institutions »<sup>23</sup>. Pour Yves Congar, cette pneumatologie est introduite par Vatican II, car l'Esprit y crée la communion ; cependant il souligne la place d'une anthropologie spirituelle dans l'ecclésiologie antérieure au XIVe siècle, la période suivante sommant selon lui dans le juridisme<sup>24</sup>. Pour Yves Congar, l'absence d'une véritable pneumatologie dans l'Église moderne s'explique par la nécessaire affirmation de l'autorité du magistère contre la Réforme qui conduit à une affirmation de l'autorité de l'Église en particulier de son autorité interprétative dans le domaine de l'Écriture<sup>25</sup>. On peut ainsi remarquer que Yves Congar oppose une ecclésiologie donnant une place à l'Esprit et l'affirmation de l'autorité de l'Église comme institution à partir de la Réforme.

Cependant, le fait de dater l'évolution du XIVe siècle, souligne l'antériorité du phénomène par rapport à la Réforme. Il semblerait ainsi que le juridisme éloigne l'ecclésiologie d'une anthropologie spirituelle avant la question protestante. Il conviendra donc d'essayer de déterminer comment se manifeste ce progrès du juridisme, et aussi d'éviter une opposition entre juridisme et anthropologie spirituelle, l'antinomie esprit/institution pour elle-même, posée par Yves Congar, n'allant pas nécessairement de soi. De plus il convient de s'interroger sur le sens de la vie dans la liberté de l'Esprit durant la période antérieure au XIVe siècle. Il faudra donc chercher à déterminer quelle place est faite à cette notion de liberté dans la vie de l'Église.

Il est déjà possible de rappeler que, bien avant le XIVe siècle, le Moyen Âge est marqué par un christocentrisme dont il faut réfléchir pleinement aux conséquences. En effet, la part centrale donnée au Christ dans la vie de l'Église, dont deux des illustrations sont le développement du culte eucharistique et l'affirmation que le pape est le vicaire du Christ, ne peut que marginaliser la place donnée à l'Esprit dans le cœur des fidèles. Cette marginalisation est renforcée par le culte croissant de la Vierge dont le « domaine de compétence », en particulier la charité, interfère avec celui de l'Esprit. Étudier la référence à l'Esprit au Moyen Âge revient donc à étudier une référence minoritaire, qui ne peut être considérée comme l'influence dominante dans la formation de l'ecclésiologie ou des pratiques religieuses.

Ceci conduit à étudier un second aspect : la question du « pneumatocentrisme » prêté à

---

23 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t.I.*, Paris, 1979, p.216.

24 A. Nisus, « La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2010, t. 94, p.313-314.

25 Y. Congar, *Je crois...*, p.216.

certain auteurs, en particulier Joachim de Flore. C'est ainsi le point de vue de Henri Mottu<sup>26</sup> pour qui Joachim de Flore fait du Christ un simple annonciateur de l'Esprit, celui-ci ne renvoyant pas au Christ, ce qui serait confirmé par l'absence d'évocation de la résurrection et de l'élévation du Christ, Joachim de Flore n'insistant que sur le Christ souffrant et humilié. L'Esprit serait alors vu comme le successeur du Christ dans la succession des âges<sup>27</sup>. Il y aurait de la sorte un véritable pneumatocentrisme chez Joachim de Flore, qui se serait opposé à la tradition christocentrique médiévale. Cette interprétation doit cependant être nuancée.

Marjorie Reeves a montré que la théorie des trois âges chez Joachim de Flore échappe à toute linéarité à travers l'idée d'une constante activité de l'ensemble de la Trinité, conduisant à l'illumination progressive de l'humanité. De plus, Joachim insiste sur la diversité des statuts possibles de l'histoire, qui peuvent ainsi être trois, quatre, voire cinq car aux trois états habituellement évoqués *ante legem, sub lege, sub gratia*, il est possible d'en ajouter deux *sub spiritali intellectu* et *manifeste visionis*<sup>28</sup>. Le dernier âge est en revanche toujours attribué à l'Esprit, qui ne semble donc pas succéder aux deux autres mais les compléter. Joachim de Flore s'inscrit donc dans une conception de la Trinité agissant à tout moment comme une société de personnes et où l'Esprit achève l'œuvre née dans le Père et accomplie avec le Fils. Cependant, une telle analyse pose problème car elle conduit à présenter comme non finalisées les réalisations terrestres de l'âge du Fils, L'Église étant l'une d'entre elles. Joachim de Flore ne remet à aucun moment en cause le rôle du Fils, comme le souligne Mottu lui-même il se concentre sur l'œuvre de celui-ci dans l'histoire, œuvre qui doit être achevée par l'Esprit.

Il n'y a donc pas de pneumatocentrisme chez Joachim de Flore mais une place centrale donnée à l'action de l'ensemble des personnes de la Trinité ; cependant cette conception peut se heurter à des héritages christocentriques qui unissent la figure terrestre et la figure céleste du Christ, confondant le Fils et l'homme Jésus, que Joachim de Flore s'efforce de distinguer, l'un appartenant à la Trinité et le second à l'histoire. Ainsi, cela signifie que non seulement la référence à l'Esprit est concurrencée du fait de la domination d'autres figures sacrées mais aussi parce que les orientations ecclésiologiques que suppose cette référence peuvent entrer en contradiction avec le courant impulsé à partir du XIII<sup>e</sup> siècle : un christocentrisme validant une institution ecclésiastique posée comme éternelle.

Un travail sur la pneumatologie au Moyen Âge mènerait donc soit à un anachronisme, soit à de la théologie. Cela signifie qu'il faut étudier l'Esprit non comme action divine mais comme objet au sein des représentations sociales, objet qui est à la fois construit et qui est utilisé pour

---

26 H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Paris, 1977, p.185 et 192.

27 H. Mottu, *La manifestation...* p.201.

28 M. Reeves, *The prophetic sense of history in medieval and renaissance europe*, Aldershot, 1999, p.292.

construire. L'étude consistera donc en une histoire sociale de la référence à l'Esprit Saint, ce qui suppose d'étudier les autres manières dont l'Esprit a été historiquement abordé.

## II/Biais historiographiques autour de la référence à l'Esprit

### A/La notion historique d'Esprit et le concept sociologique de charisme

Lorsque Max Weber présente le concept de charisme, il l'associe étroitement à celui de domination charismatique :

« Nous appellerons charisme la qualité extraordinaire, à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages thérapeutes et juristes que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers, d'un personnage qui est pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne inaccessibles au commun des mortels ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple et en conséquence considéré comme un chef (*Führer*) [...] Conceptuellement, il est tout à fait indifférent de savoir comment la qualité en question devrait être jugée correctement sur le plan objectif [...], ce qui importe seulement c'est de savoir comment la considèrent effectivement ceux qui sont dominés charismatiquement »<sup>29</sup>.

Or, ce concept sociologique abstrait de domination charismatique<sup>30</sup> est explicitement tiré par Max Weber d'études historiques sur le christianisme primitif et plus particulièrement sur l'interprétation sociologique de la référence à l'Esprit Saint<sup>31</sup>. Même si l'analyse de Max Weber dépasse la dimension purement historique, dans ses travaux sur le christianisme primitif et sur le judaïsme, la domination charismatique y est étroitement associée à l'Esprit. Ainsi pour Max Weber, le *ruah* hébreu est surtout la force divine particulière (qu'il identifie au *mana*) et qui trouve son expression chez le héros, le prophète ou l'artiste dans le charisme d'actes supra-

---

29 M. Weber, *Économie et société*, t.1, Paris, 1971, p. 249.

30 La domination charismatique fait partie des trois types de domination légitime définis par Max Weber, distingués par l'origine de leur légitimité : pour la domination légale, la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination ; pour la domination traditionnelle, la croyance en la sainteté des traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens ; enfin pour la domination charismatique, la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque, ou à la valeur exemplaire d'une personne ou encore des ordres révélés ou émis par celle-ci (M. Weber, *Économie...* p.219-223).

31 « Le concept de charisme (grâce) est tiré de la terminologie du christianisme ancien. R. Sohm a le premier établi le concept de hiérarchie chrétienne ». (M. Weber, *Économie...*, p. 222). Déjà chez Rudolph Sohm (*Kirchenrecht* t.1, Leipzig, 1892) le charisme est lié à l'idée que hiérarchie et autorité sont une partie intégrante de l'Église, idée tirée d'une interprétation sociologique de citations pauliniennes décrivant la répartition différenciée des dons de l'Esprit Saint (Rom. 12 et 1 Cor. 12). La critique que fait précisément M. Weber à R. Sohm est d'avoir limité sa découverte à son cadre historique initial, celle du développement de l'autorité de l'Église chrétienne primitive (L'influence des historiens du christianisme sur Max Weber dans son analyse du charisme se trouve chez J-M., Ouedraogo, « La réception de la sociologie du charisme de Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 83, 1993, p.145).

quotidiens<sup>32</sup>. Or c'est très exactement la définition qu'il donne du charisme dans son étude sur la genèse des religions<sup>33</sup>. C'est aussi dans la relation historique à l'Esprit, ce dernier plus particulièrement associé à la prophétie, que Max Weber va voir la différenciation entre le judaïsme antique et le christianisme primitif. En effet, il distingue d'une part la doctrine judaïque selon laquelle les temps prophétiques, caractérisés par la descente de l'esprit sur les prophètes, sont révolus dans l'attente de la réalisation de la prophétie de Joël, le jaillissement de l'esprit saint étant un signe de l'avènement du Messie, et d'autre part la représentation chrétienne du miracle de la Pentecôte, où les apôtres sont investis d'un don prophétique d'origine divine auquel ne peuvent prétendre les rabbins.

On peut donc constater l'identité entre, d'une part, le rôle historique donné par Max Weber à l'Esprit, qui anime les prophètes, puis le Christ et ses disciples et, d'autre part, le développement des concepts de charisme et de domination charismatique qui s'appliquent aussi bien aux prophètes juifs qu'au christianisme primitif. Il ne s'agit pas ici de continuer l'histoire jusqu'au XIIIe siècle, mais de comprendre que, du fait de son origine, l'emploi du concept de charisme, et certaines de ses spécificités, entrent en résonance avec toute référence historique à l'Esprit Saint<sup>34</sup>. Pour épurer la référence à l'Esprit, il faut donc définir les spécificités du charisme et de la domination charismatique et comprendre en quoi celles-ci peuvent être problématiques.

Le concept même de charisme demeure flou. En effet, il unit deux éléments distincts : une qualité spécifiquement personnelle de caractère extra-quotidien et une autorité légitime, reconnue par une communauté. Cette confusion est très présente chez Max Weber qui, en plus des concepts de charisme personnel et de charisme de fonction, multiplie l'évocation de « charismes spécifiques » (de la foi, de la raison, de la bonté, etc...)<sup>35</sup>. Dans son étude sur les

---

32 M. Weber, *Le judaïsme antique*, Paris, 1998, p. 183-184.

33 M. Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, 2006, p. 81.

34 Ainsi R.M. Dessi oppose deux types de prédications : la prédication de routine, associée au maintien et à la légitimation de l'ordre ancien et la prédication prophétique, associée à la production d'un ordre nouveau. (R.M. Dessi (dir.), *Prêcher la paix et discipliner la société, Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècles)*, Turnhout, 2005, p.250) S'il est bien entendu possible d'identifier des prophètes qui annoncent un ordre nouveau contre l'institution ecclésiastique, on peut aussi repérer des prédicateurs auxquels est accordée une dimension prophétique, comme Bernard de Clairvaux, y compris lorsqu'il prêche en faveur de l'ordre établi. Il est tout aussi difficile de faire entrer ce personnage dans la définition du moine par Max Weber comme « troupe indisciplinée d'une bureaucratie rationnelle de fonctionnaires » (M. Weber, *Sociologie...*, p.356). Cette ambiguïté se révèle d'ailleurs dans les problèmes de transcription et de traduction du travail de Max Weber sur la sociologie des religions. En effet, l'édition de *Economie et société* de 1971, ainsi que plusieurs transcriptions allemandes évoquent une « troupe disciplinée ». Cependant, la première édition allemande (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, p. 318), tout comme la plus récente (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 2001, p. 339), mentionnent bien d'une « troupe indisciplinée » (*undisziplinerte truppe*), montrant que, pour Max Weber, le charisme est fondamentalement lié à la contestation de l'ordre.

35 R. Dericquebourg, « Max Weber et les charismes spécifiques », *Archives de sciences sociales des religions*, 137, janvier - mars 2007, p.3.

enjeux de la comptabilité démographique chinoise, Max Weber va jusqu'à évoquer le « charisme du fonctionnaire » : celui-ci dépend de l'importance des chiffres de population fournis par sa province et peut, selon Weber, être qualifié de charisme car ces chiffres sont une information destinée aux dieux<sup>36</sup>. Le charisme devient alors synonyme de qualité personnelle, sans pour autant être extra-quotidien<sup>37</sup>. Le charisme qui peut désormais être quotidien et extra-quotidien, personnel ou institutionnel en vient à englober une réalité trop large pour avoir un sens<sup>38</sup>. Pour pouvoir employer ce concept, il est donc nécessaire de le réduire à la définition que l'on trouve dans *Économie et société*, c'est-à-dire essentiellement à une réflexion sur la domination charismatique.

Max Weber définit en fait un ensemble de concepts reliés entre eux par un processus chronologique. Cela commence par la reconnaissance libre du charisme prophétique par ceux qui sont dominés, reconnaissance garantie par la confirmation du charisme mais qui n'est pas le fondement de la légitimité : celle-ci est un devoir, un abandon personnel. Ceci conduit à la formation d'une communauté émotionnelle qui est choisie en fonction de qualités charismatiques, où l'on ne trouve ni hiérarchie, ni carrière, ni avancement, ni règlement ou statut juridique abstrait. Cette domination charismatique, de caractère extraordinaire s'oppose à la domination rationnelle et bureaucratique : elle est qualifiée par Max Weber de « spécifiquement révolutionnaire ». Cependant, cette domination est par définition transitoire, elle est appelée à disparaître ou à changer de caractère, en se changeant en tradition ou en se rationalisant. C'est ce processus que Max Weber qualifie de routinisation, dont le charisme de fonction est l'une des formes<sup>39</sup>.

Il est possible d'identifier dans ce processus trois postulats : l'immanence du charisme initial<sup>40</sup> et le fait que la domination charismatique est opposée à l'institution aussi bien sur le plan conceptuel, par son caractère révolutionnaire, que chronologique, par son caractère

---

36 M. Weber, *Confucianisme et taoïsme*, Paris, 2000, p.90

37 Régis Dericquebourg parle d'une « virtuosité dans un domaine de l'action quotidienne » (R. Dericquebourg, « Max Weber... », p.23).

38 C'est ce qui fait dire à Pierre Bourdieu que « prisonnier de la typologie réaliste, celui qui a sans doute le mieux compris que la sociologie de la religion était un chapitre, et pas le moindre, de la sociologie du pouvoir, a fait du charisme une forme particulière de pouvoir au lieu d'y voir une dimension de tout pouvoir [...] en vertu de laquelle les personnes exerçant de l'autorité sont dotées de prestige ». (P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1980, p.243).

39 M. Weber, *Économie...*, p. 249-260.

40 Pour R. Sohm, savoir si celui qui parle vient de Dieu ne peut être décidé par aucun fait du passé ou norme juridique, mais par la preuve de l'Esprit divin. (J-M. Ouedraogo, « La réception... p.143). Lorsque Max Weber place le charisme personnel en rupture avec la tradition et la rationalité, il le relie donc à cette notion de preuve de l'Esprit divin, sans étudier les conditions de formation de celle-ci. En effet, si l'existence du charisme personnel dépend de sa reconnaissance par la communauté émotionnelle qui entoure le fondateur, à aucun moment Max Weber n'explique comment se forme cette reconnaissance, si ce n'est en évoquant l'enthousiasme, la nécessité et l'espoir (M. Weber, *Économie...*, p. 252). Pour Max Weber le charisme se définit précisément comme une force extra-quotidienne, un don que rien ne peut permettre d'acquérir (M. Weber, *Sociologie...* p. 81).



transitoire.

Admettre l'immanence du charisme reviendrait, dans le cas qui nous concerne, à prendre à la lettre les témoignages médiévaux évoquant la présence de l'Esprit chez certains mystiques ou prédicateurs, ou encore à objectiver l'idée d'un charisme personnel en considérant que la référence à l'Esprit n'en est que la « couleur locale ». C'est pourquoi nous utiliserons plutôt la notion de capital symbolique, développée par Pierre Bourdieu<sup>41</sup>, qui, par la dimension cumulative qu'elle suppose, permet d'aborder les conditions de formation du charisme initial.

L'idée du charisme comme rupture est héritée chez Max Weber de Rudolph Sohm, pour qui il ne peut y avoir dans l'Église de constitution juridique car elle est une organisation charismatique<sup>42</sup>. Max Weber traduit cela comme une potentialité révolutionnaire du charisme, qui dissocie celui-ci de l'Église. En effet, pour Max Weber l'Église chrétienne est « une organisation rationnelle unifiée, coiffée par un monarque et dotée d'un contrôle centralisé de la piété et d'une organisation bureaucratique »<sup>43</sup>. Il ne s'agit pas ici de discuter la justesse de cette description mais de comprendre que, pour Max Weber, l'Église constitue l'aboutissement du processus de routinisation du charisme initial et, étant bureaucratique, qu'elle s'oppose sur le plan conceptuel au charisme personnel et à la communauté émotionnelle initiale<sup>44</sup>.

L'idée d'une nécessaire rupture fondatrice était déjà problématique dans l'approche wébérienne de l'histoire communale, où une nécessaire usurpation révolutionnaire fondait la légitimité de la communauté bourgeoise<sup>45</sup>. Ici, reprendre le propos d'un charisme prophétique fondateur, c'est reproduire la légende des origines, construite en partie a posteriori, pendant la période de fondation institutionnelle. De plus, le lien qui existe entre charisme prophétique et Esprit Saint conduit à restreindre celui-ci aux origines, ce qui empêche de penser la relation entre la référence à l'Esprit Saint et la formation de l'institution et de la bureaucratie ecclésiastique.

Une autre piste est proposée par Max Weber lui-même lorsqu'il traite du charisme gentilice des brahmanes indiens, c'est-à-dire du caractère héréditaire du prestige associé à la lignée. L'opposition entre charisme et quotidien conduit Max Weber lui-même à le qualifier de notion paradoxale, du fait que ce charisme gentilice renvoie à un mécanisme de croyance reposant sur l'essentialisation du prestige, son identification à la qualité naturelle d'une lignée<sup>46</sup>. L'étude de la manière dont se réalise cette essentialisation du prestige, en l'identifiant non plus à une

---

41 P. Bourdieu, *Le sens...*, p.200.

42 J-M. Ouedraogo, « La réception... » p.143.

43 M. Weber, *Sociologie...* p.356.

44 Ce qui distingue Max Weber de Rudolph Sohm c'est précisément cette double opposition extraordinaire/quotidien, communauté émotionnelle/institution ( J-M. Ouedraogo, « La réception... » p.144).

45 O.G. Oexle , « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine », *Annales E.S.C.*, t. 47-3, mai-juin 1992, p. 751-765.

46 M. Weber, *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, 2003, p.135-136.

lignée mais à l'institution ecclésiastique nous semble ouvrir des pistes fécondes. Il faut cependant s'autoriser de s'éloigner un peu de Max Weber qui voit dans le charisme gentilice ou charisme héréditaire, l'une des trois formes de routinisation du charisme avec le charisme de fonction et le charisme familial<sup>47</sup>. En effet, considérer que le charisme de fonction relève d'une identification entre institution et charisme par le biais de la routinisation reviendrait à considérer le phénomène comme naturel. Il nous semble nécessaire de séparer le charisme que possède le brahmane parce qu'il appartient à une lignée et le charisme de la lignée elle-même, de même qu'il faut distinguer charisme de fonction et charisme de l'institution. Cela permet à la fois de sortir de l'impasse opposant charisme et institution et pose la question de l'influence de ce processus sur le reste de la société. Dans l'exemple de l'Inde, le lien entre charisme et lignée conduit l'ensemble des qualités, y compris artisanales, à être rattachées à une lignée. S'il y a une volonté d'identification de l'Esprit à l'institution, cela signifie donc que ce processus influence aussi les autres relations entre l'Esprit comme source de capital symbolique et les différentes formes de domination.

Pour Pierre Bourdieu, c'est dans le degré d'objectivation du capital social cumulé que réside le fondement de toutes les différences pertinentes entre les modes de domination. L'objectivation, que l'on peut identifier ici à l'institutionnalisation, permet la permanence et la cumulativité des acquis, tant matériels que symboliques sans devoir recourir à une perpétuelle réactualisation de la domination<sup>48</sup>. Il est donc possible d'interroger le sens social de la référence à l'Esprit Saint sous l'angle des différents stades d'objectivation des rapports de domination.

Il est de plus possible de conserver la notion de charisme de fonction, dans le sens d'un capital symbolique conféré par l'institution à ceux qui en sont membres, dont on peut voir une illustration lorsque le concile de Latran IV distingue l'efficacité sacramentelle du prêtre de son comportement. Ce charisme de fonction se distingue donc du concept de charisme personnel, c'est-à-dire d'un capital symbolique investi sur un individu particulier. En revanche, les deux termes cessent d'être antithétiques, un capital symbolique pouvant tout à fait être investi sur une personne déjà détentrice d'un capital symbolique d'origine institutionnelle, ce qui permet d'éviter une recherche assez stérile visant à déterminer si tel ou tel acteur est intégré à l'institution ou ne l'est pas. Ainsi André Vauchez a souligné dans l'étude du mouvement de l'*Alleluia* toute la complexité de la relation entre les prédicateurs mendiants et leur rôle politique et l'institution ecclésiastique<sup>49</sup>. On peut en effet y voir la papauté mettre à profit ce

---

47 M. Weber, *Économie...*, p. 253-255

48 P. Bourdieu, « Les modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales. La production de l'idéologie dominante*, Vol. 2, n°2-3, juin 1976, p. 122-132.

49 A. Vauchez, « Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres

que Max Weber qualifierait de charisme personnel sans pour autant l'institutionnaliser. Il n'est ainsi pas certain que l'Église institutionnalise le charisme, qui constituerait donc une part non institutionnelle, cependant située au sein de l'institution ! Cette situation apparemment inextricable provient simplement de l'opposition entre charisme et institution et conduit à réfléchir davantage à l'idée d'une institution charismatique.

Cela ne conduit cependant pas à nier le caractère fondateur de certains charismes prophétiques, car pour posséder un capital symbolique à investir dans ses membres, l'institution se doit de posséder ce capital. Or, il semble difficile de concevoir une continuité millénaire naturelle entre le temps fondateur de la Pentecôte et le Moyen Âge central<sup>50</sup>. C'est par exemple ce qui pose problème lorsque Max Weber évoque l'élection des évêques comme cas de routinisation du charisme<sup>51</sup>. La progressive mise en place d'une élection épiscopale à la suite de la réforme grégorienne suppose plutôt un processus de réactualisation du charisme originel – présenté comme un retour aux origines - concomitant d'une rénovation institutionnelle. Il s'agit d'identifier le rôle donné à la référence à l'Esprit Saint dans ce double processus. Mais la référence à l'Esprit Saint est aussi, comme on l'a vu à travers les sources, partagée par un grand nombre d'acteurs, parfois opposés entre eux et à l'institution. Cela signifie donc que de la réforme grégorienne au XIVe siècle, la référence à l'Esprit Saint semble « disponible » tout autant que stratégique.

L'étude social de la référence à l'Esprit Saint se présente donc sous deux aspects : la constitution de l'Esprit comme capital symbolique et les différents emplois de ce capital symbolique. Une histoire sociale de la référence à l'Esprit Saint revient donc, non pas à étudier la routinisation progressive du moment fondateur dont il serait l'inspirateur mais à poser deux questions :

Comment la référence à l'Esprit devient-elle un capital symbolique à la fois stratégique et disponible ?

Quel est le rôle de la référence à l'Esprit à chaque stade d'objectivation des rapports de domination ?

Cette tentative de réflexion sur le plan sociologique nous a paru nécessaire au vu des écueils rencontrés dans l'historiographie du sujet. En effet, l'héritage conceptuel qui associe la référence à l'Esprit Saint à un charisme de rupture opposé à l'institution peut permettre de

---

Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix ». *Mélanges d'archéologie et d'histoire* T. 78, 1966. pp. 503-549.

50 Pour Max Weber, la question ne se pose d'ailleurs pas, la période médiévale étant caractérisée par « un christianisme essentiellement idolâtre à côté de toutes sortes de religiosités sectaires » (M. Weber, *Sociologie...* p.232).

51 M. Weber, *Économie...*, p. 254. Le problème de la temporalité du processus s'observe aussi lorsque, après avoir évoqué le charisme du christianisme primitif, Max Weber donne les jésuites comme exemple de rationalisation de la méthode de Salut (M. Weber, *Sociologie...* p.330).

comprendre pourquoi l'historiographie du sujet s'est avant tout concentrée sur les mouvements contestataires, allant jusqu'à prêter un caractère contestataire à tout mouvement lié à l'Esprit, qu'il s'agisse des confréries du Saint-Esprit ou de la pensée de Joachim de Flore.

### **B/L'association entre Esprit et contestation**

La référence à l'Esprit Saint a déjà été abordée dans des études portant sur l'Église et l'ecclésiologie<sup>52</sup>, l'histoire des idées religieuses<sup>53</sup>, ou encore celles des déviances<sup>54</sup>. Cependant, ces différentes études, novatrices et fondatrices, sont marquées par un biais qui associe l'Esprit et l'irrationnel, le révolutionnaire. Ce biais prend deux formes : l'évocation du joachimisme et celle de l'hérésie du Libre-Esprit, les deux pouvant parfois être unies.

Les études portant sur le joachimisme concerne à la fois Joachim de Flore et ceux qui se réfèrent à lui. Henri de Lubac et Henry Mottu, qui divergent sur de nombreux points, s'accordent cependant sur le caractère révolutionnaire de la théorie des trois âges de Joachim de Flore : l'âge de l'Esprit, placé sur terre, serait fondateur de toute contestation. Ainsi, Henry Mottu refait-il le procès de 1215 en affirmant que l'accusation de trithéisme portée contre l'abbé de Flore était infondée mais qu'en revanche l'appropriation des personnes de la Trinité à des périodes historiques dans une démarche évolutive était condamnable<sup>55</sup>. Il souligne de plus, en se fondant sur Thomas d'Aquin, le manque de subtilité dialectique de Joachim de Flore qui lui a fait commettre des erreurs dans des domaines complexes<sup>56</sup>. Pour Henry Mottu, l'âge de l'Esprit constituerait une transcendance utopique, une vision de l'avenir transcendant le passé et le présent, Joachim de Flore étant lui-même dépassé par sa propre théologie de l'histoire qui annonce et permet la venue des ordres mendiants et des spirituels<sup>57</sup>. On peut donc noter ici que l'âge de l'Esprit est vu comme nécessairement révolutionnaire, donc que la référence à l'Esprit, qui ferait du Christ, selon Mottu, un nouveau Jean-Baptiste, est par définition à la source d'un antagonisme avec l'institution.

Il semble alors logique, pour ces auteurs, que ceux qui s'inspirent de Joachim de Flore soient à leur tour des révolutionnaires et que, par un retournement logique, ceux qui s'opposent à l'institution soient placés dans la continuité de Joachim de Flore. C'est ainsi que

---

52 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t.I.*, Paris, 1979 et *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Londres, 1983.

53 H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, de Joachim à Schelling*, Paris, 1979 et *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, de St Simon à nos jours*, Paris, 1981 ; H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Paris, 1977.

54 N. Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse, millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, Paris, 1983 (1ère édition 1957) et J.B. Russell, *Dissent and reform in the early middle ages*, Berkeley, 1965.

55 H. Mottu, *La manifestation...*, p. 276-277.

56 H. Mottu, *La manifestation...*, p. 280.

57 H. Mottu, *La manifestation...*, p. 306.

dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, l'évocation du coup d'Etat de Cola di Rienzo à Rome en 1347 est justifiée par le fait qu'il a lieu le jour de la Pentecôte<sup>58</sup>. Il semble donc suffisant qu'un mouvement soit de caractère contestataire et vaguement associé à l'Esprit pour qu'il soit relié au joachimisme. C'est ainsi que pour Yves Congar, il existe une « communauté de fond » entre le joachimisme et le mouvement du Libre-Esprit vu comme un mouvement anti-ecclésiastique et anti-sacramentaire, tandis que les spirituels comme les fraticelles sont placés dans la continuité historique de Joachim de Flore<sup>59</sup>. Dans ce courant historiographique, la référence à l'Esprit semble donc être la source d'un vaste mouvement qui s'oppose à l'institution ecclésiastique, idée longtemps partagée par des historiens de la dissidence religieuse.

Ainsi Norman Cohn, dans son ouvrage sur le millénarisme, relie-t-il le mouvement du Libre-Esprit à la pauvreté volontaire, celle-ci concernant une population variée, dont un grand nombre de gens déjà pauvres, se plongeant dans une pauvreté plus radicale au nom de la vie apostolique. Condamnés à ce titre au XIIe siècle, ces populations se montreraient alors disposées à assimiler toutes les doctrines hérétiques : Cathares, Vaudois, Joachimites, Libre-Esprit<sup>60</sup>. L'Esprit devient alors la source de toutes les hérésies, ce qui peut expliquer pourquoi, chez Norman Cohn, comme chez Jeffrey Burton Russell, il est évoqué même dans le cas d'hérésies où aucun texte ne le mentionne<sup>61</sup>. Pour Russell, cela explique la rareté de la dévotion à l'Esprit au sein de l'Église : l'idée d'une illumination intérieure apparaît dangereuse à cette dernière<sup>62</sup>. Il semble en fait que l'association entre Esprit et dissidence a surtout conduit à ne pas étudier l'éventuelle relation entre l'Esprit et l'Église et à rejeter les dissidences dans un délire irrationnel et anti-institutionnel<sup>63</sup>.

---

58 H. de Lubac, *La postérité...*, p.119-120, dans le second tome de ce travail, le marxisme, ainsi que les totalitarismes du XXe siècle font partie de la « postérité spirituelle » d'un abbé qui n'en demandait sans doute pas tant. En réalité, le travail du cardinal de Lubac se situait dans une perspective philosophique où l'âge de l'Esprit apparaît comme l'annonce d'un salut terrestre.

59 Y.Congar, *Je crois...*, p.180

60 N. Cohn, *Les fanatiques...*, p.167.

61 Ainsi dans l'étude de Tanchel d'Anvers par Russell, où seule une lettre d'accusation des chanoines d'Anvers contre Tanchelm mentionne l'Esprit (J.B. Russell, *Dissent...*, p.11 et 56-57).

62 J.B. Russell, *Dissent...*, p.8-9.

63 H.de Lubac évoque ainsi « les excès anticléricaux et les aberrations politiques d'un joachimisme bâtard » (H. de Lubac, *La postérité...*, p.98). Ce « joachimisme bâtard » est bien entendu celui qui se fonde sur Joachim ou le pseudo-Joachim pour contester l'Eglise institutionnelle et chercher un dépassement spirituelle de celle-ci. Dans le même ordre d'idée Y. Congar souligne le fait que Bonaventure en donnant la primauté absolue au Christ et en refusant tout temps de l'Esprit autonome, « neutralise et même élimine le venin du joachimisme » (Y.Congar, *Je crois...*, p.176). Chez N. Cohn, on trouve une explication psychanalytique du mouvement du Libre-Esprit : tout mystique vit en adulte une réactivation des fantasmes de la première enfance. Le résultat peut être soit une personnalité mieux intégrée, plus détachées des illusions, comme dans le cas d'une psychanalyse réussie ou, à l'inverse, le mystique peut investir l'image gigantesque des parents et se transformer en mégalomane nihiliste, c'est ce qui correspond aux adeptes du Libre-Esprit. En-dehors de l'évocation de l'ambivalence de la mystique, cette explication n'a aucune valeur historique, ce qui est confirmé par l'exemple choisi par N. Cohn comme illustration : un leader sectaire du début du XXe siècle, Jean-Antoine Boullan qui pour l'auteur se comporte en adepte du Libre-Esprit (N. Cohn, *Les fanatiques...*,

Mais la question est à nouveau posée à partir du moment où ont été montrées les faiblesses de la triple association entre Esprit, joachimisme et dissidence. Marjorie Reeves a ainsi cherché à dissocier l'œuvre de Joachim de Flore de ses différentes interprétations, en particulier du considérable corpus apocryphe postérieur au XIIe siècle. Elle a ainsi montré que Joachim de Flore se place dans la continuité d'auteurs tels que Rupert de Deutz<sup>64</sup> et que l'originalité de son modèle ne se situe pas dans l'association entre l'Esprit et le dernier temps de l'histoire mais dans sa vision mystique d'une Trinité comme société de personnes agissant dans tous les âges et tous les événements<sup>65</sup>. Elle a aussi contesté l'analyse de H. Mottu pour qui Joachim est un révolutionnaire annonçant le passage de l'Église institution à l'Église spirituelle ; pour elle, l'idée d'une transformation de l'Église en *ecclesia spiritualis* ne renvoie pas à un propos sur l'Église romaine mais à une transformation du peuple des croyants<sup>66</sup>.

Cela permet ainsi de mieux comprendre le fait que Joachim de Flore n'ait jamais été personnellement condamné pour ses propos sur une Église spirituelle et l'avènement d'un âge de l'Esprit. Il n'y a donc pas à chercher si les accusations ont bien été portées sur les bons aspects de sa doctrine. La condamnation de Joachim de Flore à Latran IV se fait dans le cadre d'une affirmation de la doctrine de Pierre Lombard, que Joachim avait critiquée. De même, la recherche d'aspects contestataires implicites chez Joachim de Flore<sup>67</sup> peut être évitée en opérant une distinction à la fois théorique et chronologique. En effet, l'Esprit n'est pas le sujet central de l'œuvre de Joachim de Flore mais la Trinité ; de plus le lien qui existe entre Joachim et les joachimites est avant tout celui de l'appropriation d'un auteur prestigieux, orthodoxe et reconnu par des courants contestés. Sur le plan chronologique il faudra s'interroger sur la raison pour laquelle l'idée d'une rénovation spirituelle de l'Église apparaît de plus en plus problématique. L'idée d'une Église spirituelle ne peut être opposée à une Église institutionnelle ayant la forme d'une bureaucratie centralisée qu'à partir du moment où cette dernière existe et il s'agit alors d'identifier les temps et les conditions de sa formation. Placer Joachim de Flore dans un travail sur la référence à l'Esprit suppose de réintroduire l'abbé de Flore dans son milieu, en cherchant comment sa pensée participe d'une vision plus générale de l'Esprit. Puis, il faudra chercher à comprendre comment et pourquoi ont été

---

p.188). L'approche du Libre-Esprit par N. Cohn conduit à une désincarnation historique, le terme pouvant désormais être plaqué sur n'importe quelle époque à partir du moment où se croisent la critique du clergé, la pauvreté et les soupçons, fondés ou non, de dépravation sexuelle.

64 M. Reeves, « The development of apocalyptic thought : medieval attitude », *The prophetic sense of history in medieval and renaissance europe*, Aldershot, 1999, p. 48.

65 M. Reeves, « The originality and influence of Joachim of Fiore », *The prophetic...*, p. 293.

66 M. Reeves, « The originality... », p. 294.

67 Y. Congar voit un fond commun entre Joachim et le mouvement du Libre Esprit, tandis que pour H. de Lubac le concile local d'Arles qui condamne Joachim révèle chez l'évêque qui l'organisa une compréhension des périls contenus dans les propos de Joachim.

utilisées son œuvre et la référence à son nom. Il s'agira donc de déterminer la place de la référence à Joachim de Flore dans le champs du capital symbolique de la référence à l'Esprit Saint.

Le travail de Robert Lerner sur le Libre-Esprit a permis d'étudier celui-ci, non plus comme origine de toutes les hérésies, mais comme objet inquisitorial et historiographique. En effet, Robert Lerner a montré que si les femmes demeurent majoritaires parmi les accusés, l'idée que la plupart d'entre eux sont des rustres paysans pauvres et peu éduqués doit être rattachées à la critique de l'Église et non à la réalité<sup>68</sup>. De plus, il a montré que les accusations d'immoralité et d'autodéification, qui, pour Norman Cohn, devait être prises pour argent comptant<sup>69</sup>, relevait d'un lieu commun inquisitorial né dans la seconde moitié du XIIIe siècle<sup>70</sup>. Enfin, il a souligné l'ambiguïté même de l'accusation d'hérésie, certaines des propositions du Libre-Esprit se retrouvant chez des auteurs orthodoxes, souvent monastiques, et certains « hérétiques du Libre-Esprit » ayant a un moment été jugés orthodoxes<sup>71</sup>. Il est cependant possible de se demander pourquoi R. Lerner continue à traiter le Libre-Esprit comme un mouvement d'ampleur, sur l'échec duquel il s'interroge dans sa conclusion<sup>72</sup>. L'étude de R. Lerner conduit à reprendre la question du Libre-Esprit suivant deux axes liés : chercher à comprendre la construction progressive de cette condamnation globale qui touche des réalités locales et étudier les aspects orthodoxes de l'évocation du Libre-Esprit. Il ne s'agit pas de considérer le Libre-Esprit comme une fiction inquisitoriale et historiographique pure mais d'étudier la référence au Libre-Esprit comme un élément sans doute majoritairement orthodoxe et comprendre alors pourquoi, et à quel moment, cet élément a-t-il pu être appliqué comme preuve d'hérésie sur des réalités locales diverses.

Qu'il s'agisse de Joachim de Flore, où des courants orthodoxes du Libre-Esprit, il semble donc que les éléments de base des références à l'Esprit Saint, qui ont suscité ultérieurement la méfiance de l'Église, soient issus du monachisme du XIIe siècle. Il s'agit en fait d'étudier la part de la référence à l'Esprit Saint dans les relations entre la « théologie monastique » et la mystique d'une part, l'institution ecclésiastique des XIIIe et XIVe siècle d'autre part. Il faudra comprendre comment ces propositions orthodoxes ont à la fois pu nourrir l'inquiétude de l'Église et certains courants contestataires, sans pour autant faire un lien systématique entre les deux : Angelo Clareno, spirituel et joachimite, dans le cercle duquel plusieurs apocryphes

---

68 R.E.Lerner, *The heresy of the free spirit in the latter middle ages*, Berkeley, 1972, p. 230.

69 N. Cohn, *Les fanatiques...*, p. 186.

70 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 22-24.

71 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 72-76.

72 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 242.

ont été rédigés<sup>73</sup>, n'a pas de mot assez durs pour évoquer l'hérésie du Libre-Esprit<sup>74</sup>.

### C/Le cas particulier des confréries du Saint-Esprit dans l'historiographie

Étudier la référence à l'Esprit Saint sur le plan social conduit inévitablement à parler des confréries du Saint-Esprit qui ont été l'objet de nombreux travaux, des années cinquante aux années quatre-vingt<sup>75</sup>. Par la suite, le sujet a pu sembler épuisé et c'est pour cette raison qu'il faut dans un premier temps voir comment cette historiographie s'est construite.

Dans un article de 1958, Pierre Duparc fait remonter l'origine des confréries du Saint-Esprit aux temps carolingiens. Selon lui, ces confréries ont constitué « l'organisation primitive des communautés rurales en Savoie et en Suisse Romane »<sup>76</sup>. C'est ainsi que naît l'hypothèse selon laquelle la confrérie du Saint-Esprit seraient à l'origine du mouvement communal. Cependant, sur les 160 confréries du Saint-Esprit citées par Duparc, 104 sont postérieures à 1450 et aucune ne remonte à la période carolingienne, ni même au XIIe siècle. La grande majorité des sources employées par Pierre Duparc datent de l'époque moderne, c'est par exemple le cas du cadastre du roi de Sardaigne de 1730. Pour justifier un tel décalage chronologique, Pierre Duparc affirme que l'apparition des confréries du Saint-Esprit dans les sources est tardive<sup>77</sup>. L'ancienneté des confréries du Saint-Esprit ne repose pas sur des documents, mais sur le postulat selon lequel ces confréries seraient à l'origine des communes, donc antérieures à ces dernières. Les situations des XVe et XVIe siècles – où les confréries sont effectivement étroitement liées aux communes – sont alors présentées comme la perpétuation d'une situation antérieure.

Il est possible de comprendre l'approche de Pierre Duparc en étudiant les auteurs qu'il cite, ceux-ci datant pour la plupart de la fin du XIXe siècle. C'est ainsi qu'il reprend l'idée de Paul Brune selon laquelle les confréries du Saint-Esprit furent liées à la fondation de l'hôpital du

---

73 M. Reeves, « The development... », p. 57.

74 G. Boccali, *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum di Frate Angelo Clarenio*, Santa Maria degli Angeli, 1999, p. 647 (Tribulation 6, 48).

75 P. Duparc « Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au Moyen Âge » dans *Revue d'histoire française du droit français et étranger*, 1958, p.349-367 et p.555-585, F. Bernard, « Les confréries communales du Saint-Esprit du Xe au XXe siècle », *Mémoires de l'académie de savoie*, N° 6, VII, 1963, p.17-68, P. Amargier "Mouvements populaires et confréries du Saint Esprit à Marseille au seuil du XIII<sup>ème</sup> siècle", Cahiers de Fanjeaux n°11, *La religion populaire en Languedoc*, 1976, p. 305-319, J. Chiffolleau "Les confréries, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge", *Mélanges de l'École Française de Rome*, t.91, Rome, 1979, O. Baudot, « la confrérie du Saint-Esprit à Vence et en Provence », *Provence Historique*, 1984, p.235-244, N. Coulet, « Les confréries du Saint-Esprit en Provence : pour une enquête », *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Mandrou*, Paris, 1985, p. 205-217, J. Chiffolleau, « Entre le religieux et le politique : les confréries en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge, *Le mouvement confraternel au Moyen Âge*, Ecole Française de Rome, Rome, 1987 p.9-36.

76 P. Duparc « Confréries... », p. 350 et p. 358.

77 *Ibid.*, p. 351.



Saint-Esprit de Montpellier. Cette idée est fondée sur l'interprétation d'une bulle du pape Innocent III datée de 1204 et qui établit en réalité une fraternité spirituelle entre les membres de l'ordre du Saint-Esprit, qualifiés de confrères, et leurs bienfaiteurs<sup>78</sup>. Pierre Duparc s'appuie de plus sur des érudits locaux comme Edouard Everat pour l'Auvergne<sup>79</sup>, celui-ci reprenant en grande partie les idées d'un autre érudit, Elie Jaloustre pour qui les confréries sont à l'origine des communes<sup>80</sup>. Ainsi, le travail de Duparc se trouve-t-il influencé par l'historiographie catholique de la fin du XIXe siècle qui veut voir dans les confréries du Saint-Esprit un mouvement de démocratisation, lancé par l'Église contre l'oppression seigneuriale<sup>81</sup>. On peut donc noter un double biais historiographique : la volonté de lier les confréries du Saint-Esprit au mouvement communal et le « vieillissement » de ces mêmes confréries, à partir de critères pour le moins subjectifs<sup>82</sup>.

Le travail de Paul Amargier sur la confrérie du Saint-Esprit de Marseille constitue à l'inverse une présentation très claire du mouvement communal marseillais, mais se conclut par une formule, qui, pour l'auteur, n'était qu'une hypothèse, mais qui, à force d'être répétée, devint une certitude : le patronage du Saint-Esprit constituerait une « indispensable référence utopique »<sup>83</sup> au mouvement d'émancipation marseillais. Or, dans un récent article, Françoise Durand-Dol a montré que la référence à l'Esprit ne constitue en aucun cas la part d'utopie nécessaire à la révolte mais au contraire la source de légitimité et de privilèges qui permettent

---

78 *Decernimus in super ut receptores fraternitatum vestrarum salvo jure dominorum suorum in beati Petri et nostra protectione consistent, et pace in terris in quibus fuerint potiantur. Simili etiam modo sancimus, ut quicumque in vestra fuerit fraternitate receptus ; si forsan parochialise ecclesia cujus ipse parochianus extiterit, a divinibus officiis interdicta, eumque mori contigerit, ipsi sepultura ecclesiastica non negetur, nisi excommunicatus vel nominatim fuerit interdictus.* (P. Brune, *Histoire de l'Ordre Hospitalier du Saint-Esprit*, Paris, 1892, p.154).

79 E. Everat, *Les confréries de Riom*, Clermont-Fd, 1905

80 E. Jaloustre, « Les confréries du Saint-Esprit dans le mouvement communal en Auvergne au Moyen-Âge », *La semaine religieuse de Clermont*, 22 avril, 24 mai, 13 juin, 1899, p.374. Les principaux arguments en faveur d'une fonction politique des confréries du Saint-Esprit sont les suivants : l'absence de mention de charité dans les statuts des confréries (en réalité le seul statut possédé qui soit antérieur au XIVe siècle est le rouleau de Saint-Julien de Coppel qui ne mentionne ni la charité, ni l'action politique, cf. M. Cohendy, A. Thomas, « Strophes au Saint Esprit suivies des statuts d'une confrérie du Saint Esprit en dialecte auvergnat », *Romania* 8 (1879), p. 211–221) et le fait que « les premières communes portent le nom de confrérie de l'hôpital juré » (il s'agit d'une allusion à un unique cas, la révolte communal des habitants de Clermont, qui prêtent un serment dans l'hôpital, non du Saint-Esprit, mais de Saint-Barthélemy, cf. E. Grémois E. *Territorium civitatis. L'emprise de l'Église sur l'espace d'une cité et ses environs : Clermont au XIIIe siècle*, thèse dactyl., Université de Paris I, 2003, p.161).

81 Pour Everat, l'Église est le soutien du mouvement communal vu comme un soulèvement des communautés gauloises ou gallo-romaines contre les seigneurs. (E. Everat, *Les confréries...*, p.32). L'article d'Elie Jaloustre se conclue quant à lui sur la formule suivante « Rien de faisable, rien de durable pour nos société démocratique hors de l'Evangile », et la proposition d'abandonner un voltairianisme décrit comme passéiste et conservateur, et de suivre l'Église, force d'avenir.

82 Félix Bernard justifie ainsi l'ancienneté des confréries du Saint-Esprit : il reconnaît « l'heureuse influence des moines clunisiens à l'apparition généralisée, dès le XIe siècle, de ces magnifiques confréries communales et religieuses » et que « seuls nos moines clunisiens étaient de taille pour lancer un tel mouvement rénovateur ». ( F. Bernard, « Les confréries... », p. 22).

83 On retrouve cette formule dans l'article, entre autres, de J. Chiffolleau « Entre le religieux..., p.13.

à cette révolte d'échapper à l'excommunication du pape en se plaçant sous la dépendance de l'évêque<sup>84</sup>. Il n'est donc pas possible, dans le cas des confréries du Saint-Esprit de trouver dans la documentation existante un seul cas où ce patronage serait lié à un sentiment de révolution. De plus l'exploitation à des fins utilitaires d'un patronage par une confrérie n'est spécifique ni à la période, ni aux confréries du Saint-Esprit : dans la ville du Puy au XVe siècle, les sauniers forment une confrérie portant la titulature de l'hôpital de la Trinité, afin de se verser à eux-mêmes la rente qu'ils doivent à cet hôpital<sup>85</sup>. Ce que l'on peut retenir du cas de Marseille, c'est qu'à partir de la fin du XIIe siècle, la référence à l'Esprit Saint porte un sens spécifique et une légitimité assurée par le Saint-Siège, légitimité qui peut être exploitée par des acteurs locaux.

Il semble alors nécessaire de vérifier l'hypothèse chronologique établie par Jacques Chiffolleau selon laquelle la période 1240-1280 est marquée par une disparition des confréries du Saint-Esprit, victimes des condamnations synodales à l'encontre des conspirations pouvant porter le nom de confréries<sup>86</sup> et, par conséquent, l'hypothèse selon laquelle les confréries du Saint-Esprit du XVe siècle résulteraient de la transformation de charités antérieures<sup>87</sup> au sein desquelles on assisterait ensuite à un réinvestissement du politique aux XIVe et XVe siècle, « malgré les évêques et les autorités civiles »<sup>88</sup>. L'établissement d'une chronologie, et éventuellement d'une géographie, du mouvement des confréries du Saint-Esprit doit donc dans un premier lieu se libérer de l'association entre Esprit et contestation, sans pour autant négliger la possibilité que, localement, des politiques répressives aient pu conduire à ralentir ou résorber ce mouvement. A cette étude globale, il sera nécessaire d'ajouter l'analyse des cas locaux, en cherchant à comprendre le rôle joué par la confrérie du Saint-Esprit au sein d'une communauté urbaine ou villageoise. La confrérie, qui n'est ni un simple rassemblement, ni une institution dominante, peut apparaître comme un premier stade d'objectivation des rapports de domination, par la référence à l'Esprit Saint, et il faut dans ce cas déterminer quelles valeurs sont prêtées à cette référence, si ce n'est pas une référence utopique et révolutionnaire.

---

84 F. Durand-Dol, « La confrérie du Saint-Esprit de Marseille. Nouvelle approche. », *Provence historique* t. LXIII, janv-fév 2013, p. 121-144. La thèse de Françoise Durand-Dol a aussi permis de ramener à de plus juste proportion l'expansion que Paul Brune prêtait à l'ordre du Saint-Esprit, à partir de sources apocryphes (F. Durand-Dol, *Origines et premiers développements de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit dans les limites de la France actuelle (fin XIIe-fin XIIIe siècles)*, thèse de doctorat, ss. dir. D. Le Blévec, Université de Montpellier, 2011).

85 A.D. Haute-Loire, 1B 298.

86 « L'échec du mouvement communal au milieu du XIIIe siècle, les efforts constants de l'Église pour mieux encadrer une population sans cesse soupçonnée de dépravation hérétique (et dans ce cadre la référence à l'Esprit Saint est toujours inquiétante aux yeux des clercs puisqu'elle peut renvoyer à certaines croyances manichéennes, ou plus tard, joachimites), l'interdiction pure et simple des *confratiae*, *societates* et *conjuraciones* expliquent aisément le silence des sources entre 1240 et 1280. » ( J. Chiffolleau, « Entre le religieux... », p. 13).

87 J. Chiffolleau, « Entre le religieux... », p. 15.

88 *Ibid.*, , p. 15.

### III/Approche méthodologique

#### A/La référence à l'Esprit Saint : une histoire faible

Comme on l'a déjà évoqué, la référence à l'Esprit Saint ne joue pas un rôle central, et cela même chez un auteur qualifié de pneumatocentrique comme Joachim de Flore. Cela conduit alors à deux risques : donner une importance exagérée à la référence à l'Esprit si elle est conçue comme le moteur de chaque mouvement où elle est présente<sup>89</sup> ou alors, oublier l'étude de la référence, en se consacrant à l'étude de ces mouvements pour eux-mêmes. L'étude de la référence à l'Esprit Saint suppose donc celle d'une référence marginale pour ce qu'elle est. Il s'agit donc d'analyser une « force faible » historique, c'est-à-dire d'un ensemble de propositions qui ne jouent pas un rôle dominant dans les différentes phases de structuration d'une société, auxquelles elles participent néanmoins.

Pour marginale qu'elle soit, cette référence possède cependant une existence qui ne peut pas être négligée au sein d'une société médiévale où aucun pouvoir ne possède les conditions de son exercice absolu. Dans son ouvrage *La voix des dominés*, Laure Verdon s'est attachée à montrer le rôle nécessaire de la communauté dans la légitimation des pouvoirs féodaux, qu'ils soient comtaux ou seigneuriaux. Cela ne signifie bien entendu pas que cette communauté dominée soit la source de la légitimité ; mais la répétition de son témoignage lors des enquêtes sert à l'affirmation et à la pérennisation de la domination en reconstituant une « voix unanime » qui sert de fondement juridique à la communauté, qui la transforme en vérité<sup>90</sup>. Lorsque, en 1264, les notables du village de Rognonas profitent de la minorité de leurs seigneurs pour affirmer leur dépendance à l'égard du comte et le faire reconnaître comme unique seigneur, ils illustrent la notion d'acteurs faibles : leur revendication est un échec, le tuteur des seigneurs obtient la reconnaissance de son autorité mais cet événement va permettre au comte, à la fin du XIIIe siècle, de tenter à nouveau une affirmation de son droit direct sur le village<sup>91</sup>. On peut ainsi observer les possibilités, pour la marge de peser sur le centre dans une société où aucun pouvoir n'est assez absolu pour négliger ceux qu'il domine. De plus, il faut souligner que l'étude de la marginalité n'est pas l'étude des marginaux : c'est ce qu'a montré

---

89 Ainsi, l'importance de la diffusion des textes prophétiques à partir du XIIIe siècle, l'ampleur et la variété de leur public (cf. A. Vauchez « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : premier bilan », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, T. 98, N°1. 1986. pp. 7-11) conduit à la tentation d'en faire un chapitre de l'histoire de la référence à l'Esprit et d'oublier ainsi que dans ces textes, certes inspirés, la part donnée à l'Esprit Saint est souvent négligeable.

90 L. Verdon, *La voix des dominés. Communautés et seigneurie en Provence au bas Moyen Âge*, Rennes, 2012, p.16-17.

91 L. Verdon, *La voix...*, p. 150.

Vincent Challet dans sa thèse sur les Tuchins. Loin d'être une « bande d'asociaux affamés »<sup>92</sup>, les Tuchins constituent des groupes villageois d'auto-défense contre les déprédations des compagnies de mercenaires ou des armées royales, qui sont profondément intégrés à ces communautés comme le révèlent les transferts vers leurs villages du blé issus du partage après une victoire, afin de payer une dette ou des achats<sup>93</sup>. L'association entre marginalité de l'action et marginalité de la position est le fait du discours des dominants.

« Tuchin de l'ecclésiologie », la référence à l'Esprit a, elle-aussi, été, dans une société marquée par un christocentrisme croissant, associée à des mouvements marginaux, révoltés et isolés. Cependant, ici aussi, la marginalité d'une pratique, sa distance à l'égard de la norme dominante, ne signifie pas sa réduction à une marginalité sociale, interprétation issue de la reproduction des accusations contemporaines. L'étude de la marge comporte celle de sa prise en considération par le centre, au sein de chaque champ où cette opposition fait sens. Il faut alors se demander quels sont les différents champs au sein desquels l'Esprit peut être étudié comme élément d'une histoire faible et sous quel angle il doit y être abordé.

Dans l'ecclésiologie, il s'agira d'étudier la marginalité de la référence à l'Esprit elle-même : comment cette référence s'est constituée comme marginale et cependant, pour quelles raisons elle apparaît nécessaire ; de quelle manière elle influe sur la redéfinition du projet ecclésiologique que l'on observe entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle. Il s'agira ici de ne pas confondre la place marginale occupée par la référence à l'Esprit et sa relégation dans l'insignifiance, comme le laisse supposer l'hypothèse d'un passage à une Eglise dominée par le juridisme.

Une fois déterminée la manière dont la référence à l'Esprit influe comme force faible au sein du champ ecclésiologique, il sera alors possible de déterminer son rôle au sein d'un mouvement social dominé, s'il est placé en relation avec l'institution : les courants spirituels. Cependant, il faudra aussi étudier, au sein de ces courants franciscains christocentriques, la référence à l'Esprit comme marginale.

Actrice marginale des stratégies sociales des dominés, la référence à l'Esprit devra être abordée également sous cet angle dans l'étude des pratiques villageoises et urbaines. Il faut cependant insister sur la propriété de cette référence dans le cadre de ces derniers mouvements, afin d'éviter l'analyse de la référence à l'Esprit sous la forme d'une religion populaire, d'une théologie fruste<sup>94</sup>, qui conduirait à voir la référence à l'Esprit au sein des

92 M. Mollat et Ph. Wolff, *Les Révolutions populaires en Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, p. 185.

93 V. Challet, « Au miroir du Tuchinat, relations sociales et réseaux de solidarité dans les communautés languedociennes à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n°10, 2003, [en ligne, version papier = p.71-87], paragraphe 9.

94 N. Coulet, « Les confréries du Saint-Esprit... », p. 217.

populations comme un reliquat altéré de son « véritable » sens. Cette conception, qui lie la référence populaire à l'Esprit à l'irrationnel et à l'inconscient, qui fait de lui « une référence utopique » pour des mouvements regardés avec un certain paternalisme bienveillant, se heurte à la rationalité qui peut confiner au cynisme dont font preuve ces acteurs, comme on l'a montré à propos de l'usage utilitaire des patronages de confréries. C'est donc sous l'angle de l'appropriation au sein d'un système local complet et suffisant qu'il faudra étudier le sens de la référence à l'Esprit. L'appropriation suppose à la fois l'origine exogène des significations de cette référence, mais prend en compte les stratégies locales de sélection au sein d'un ensemble de significations.

Une fois explicité l'a priori théorique qui définira les approches de l'étude, il nous reste à présenter l'organisation interne de celle-ci.

### **B/L'organisation d'une histoire de la référence à l'Esprit Saint : les difficultés d'une approche transversale**

Comme on a pu le voir, la référence à l'Esprit concerne des champs intellectuels et sociaux variés que, par conséquent, l'étude de la référence à l'Esprit se doit d'évoquer dans leur ensemble. Cependant, une étude chronologique conduirait inévitablement à faire de la référence à l'Esprit un objet historique cohérent, se déclinant dans l'histoire sous différentes formes, c'est-à-dire lui donnant, du fait de son approche théorique, une unité artificielle.

Il semble donc nécessaire, avant de parvenir à une synthèse chronologique, d'étudier de manière thématique le sens de la référence à l'Esprit au sein de chaque champ. Mais, l'étude de « la référence à l'Esprit » au sein d'un champ, conduirait à son tour à un holisme mental, qu'Alain Bourreau a défini comme l'un des risques de l'histoire des mentalités collectives<sup>95</sup>. Il a ainsi proposé de travailler à partir de la notion de collectif, conçue comme ce qui restreint les possibilités d'action et d'expression et conduit à la construction d'un langage commun, d'une grammaire de l'assentiment, entendu non comme une croyance ou même une adhésion mais la simple reconnaissance de ce langage<sup>96</sup>. Il existerait alors deux types de communications entre les différents univers de croyance, les propositions communes à un grand nombre d'univers et les énoncés transversaux, tangentiels de différents univers de croyance, par ailleurs distincts, et qui donneraient une unité forte à un temps<sup>97</sup>. C'est cette dernière notion, celle d'énoncé transversal, qu'Alain Bourreau présente comme une possibilité pour une « histoire restreinte des mentalités ».

---

95 A. Bourreau, « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales E.S.C.*, n°6 (novembre-décembre) 1989, p. 1491-1504.

96 *Ibidem*, p. 1496-1497.

97 *Ibidem*, p. 1499.

Cependant, la référence à l'Esprit n'est pas en soi un énoncé transversal, ni même un énoncé. De plus, elle possède une grande plasticité sémantique, alors que la notion d'énoncé transversal, en désignant l'unité d'un temps, se donne comme un objet immobile dans un monde mobile. Il n'est donc pas possible, au premier abord, d'employer cette notion. En revanche peut être est-il possible de s'attacher au terme de proposition, en définissant celui-ci comme un énoncé qui se donne, au sein d'un champ, comme un fait du monde, une évidence établie (ex : le Christ était pauvre, l'Esprit rend libre). En effet, si l'énoncé transversal l'est avant tout au sein du monde restreint de ceux qui participent à l'histoire de la pensée et des idées<sup>98</sup>, il est possible d'étudier les propositions se référant à l'Esprit au sein de chaque groupe social. Le terme de proposition contient plusieurs présupposés : la possibilité de sa contradiction (Le Christ a possédé des biens/prétendre à la liberté de l'Esprit hors de l'obéissance à l'Église est une hérésie), sa combinaison possible avec d'autres, son évolution et un rôle dans l'existence de ceux qui l'intègrent au sein de leur « grammaire ».

Il s'agit alors d'étudier les différentes propositions incluant la référence à l'Esprit Saint, ainsi que leur présence au sein de différents champs sociaux et voir comment elles ont pu, par leurs attendus ou leurs contradictions, jouer un rôle dans la définition des possibilités de ces champs. Cependant, il ne s'agit pas de se limiter à l'exhumation de propositions dont on étudierait ensuite les relations logiques, mais au contraire de comprendre la manifestation historique de cette mise en relation. Par exemple les deux propositions contradictoires concernant la liberté de l'Esprit sont-elles nées l'une de l'autre, quels sont les lieux où elle se sont rencontrées, quel fut l'impact de leur rencontre ? De même, si on trouve la même proposition au sein de différents champs, il faudra chercher à comprendre ce qui peut expliquer cette présence, s'il y a eu diffusion ou concomitance.

Le plan de l'étude se décompose donc suivant un découpage propositionnel assez grossier :

Dans un premier temps : comprendre quelles propositions emploient la référence à l'Esprit au sein des mouvements de réforme d'un large XIIe siècle. On étudiera ainsi la manière dont la référence à l'Esprit circule de l'affirmation grégorienne que l'Église constitue une institution autonome à l'égard du monde aux initiatives monastiques et canoniales soutenues par la papauté. Qu'il s'agisse de l'évocation d'un futur âge de l'Esprit marqué par des hommes spirituels qui est évoqué par les chroniqueurs et les moines ou de l'intégration du *Duae sunt leges* dans le droit canon l'Esprit est décrit comme une force de renouvellement et d'accomplissement. Il s'agira ensuite d'étudier la continuation de ces propositions sous deux

---

98 L'étude de l'adage *Quod omnes tangit...* (*Ibidem*, p.1500), concerne avant tout les débats entre la papauté et les cours royales. De la même manière, il semble difficile de considérer que la théorie des deux corps du roi, évoquée plus loin, concerne la majeure partie de la population médiévale et fait partie de leur « grammaire ».

formes.

Tout d'abord, il faut comprendre la manière dont l'inspiration des laïcs est envisagée au sein de l'anthropologie grégorienne. Des différents débats sur le rôle des laïcs comme force de renouvellement, il ressort une proposition dominante : la pratique de l'aumône collective constitue la manière propre aux laïcs d'être inspirés. Cela conduit alors à la multiplication dès la fin du XIIe siècle d'organes laïcs de charité placés sous la tutelle du Saint-Esprit : confréries, tables, charités et hôpitaux. Il devient alors possible d'étudier une pratique laïque légitime de l'Esprit qui mène à une appropriation de cette référence.

C'est ensuite en relation avec la formation de l'institution ecclésiastique aux XIIIe et XIVe siècles qu'il faudra chercher à comprendre la définition d'une proposition affirmant que seule cette « bureaucratie charismatique » possède l'Esprit. On essaiera alors de comprendre en quoi la confiscation bureaucratique de la référence à l'Esprit conduit à des usages dissidents de cette référence et en quoi ces usages dissidents puisent leur inspiration dans les propositions issues du XIIe siècle. Ainsi, la référence dissidente à l'Esprit apparaît comme un usage conservateur opposé aux innovations bureaucratiques.

Avant d'aborder ces différents cas, il semble nécessaire d'ouvrir le sujet par l'étude de ce qui a pu, à partir du XIe siècle, placer l'Esprit au centre de préoccupations théologique et ecclésiologique : la question de la démonstration du *filioque* qui conduit aussi à poser celle du propre de l'Esprit Saint. Ces interrogations, qui courent en Occident du XIe jusqu'à la fin du XIIIe siècle, ont fait de l'Esprit un objet de débats et ont donc pu faciliter la diffusion de la référence à l'Esprit.





**PREMIÈRE PARTIE :**  
**PROPRE DE L'ESPRIT**  
**ET**  
**FORMATION DU DOGME DE LA**  
**SPIRATION**  
**DANS LES DÉBATS THÉOLOGIQUES**  
**(XI<sup>E</sup>-XIII<sup>E</sup> SIÈCLES)**

## I/Comment l'Esprit devient-il objet de questionnement théologique ?

### A/Le contexte du débat autour du *filioque*

Comme on l'a vu dans l'Introduction, l'adjonction du *filioque* à la récitation du *Credo* en Occident date du VI<sup>e</sup> siècle, avec la rédaction dans le milieu de Césaire d'Arles, d'un *credo* attribué à Athanase et affirmant que l'Esprit procède du Père et du Fils<sup>99</sup>. Le *filioque* s'est ensuite diffusé à partir de l'Espagne wisigothique dans le cadre de la lutte contre l'arianisme (canon 3 du concile de Tolède de 589) et a atteint l'Angleterre en 680 à la suite du concile des évêques anglais à Hatfield, présidé par l'archevêque Théodore de Cantorbéry, byzantin auquel le pape Vitalien avait demandé de servir en Angleterre<sup>100</sup>. D'après le témoignage de *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*<sup>101</sup> de Bède le Vénérable, le concile aurait affirmé que l'Esprit-Saint procède de manière ineffable (*inenarrabiliter*) du Père et du Fils.

Durant la période carolingienne, il est nécessaire de distinguer deux éléments. Tout d'abord, le fait que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils est admis dans l'ensemble de l'Occident, y compris par la papauté. C'est ce qu'atteste le passage de la lettre de Léon III adressée aux moines latins de Saint-Sabbas à Jérusalem. Aux moines, accusés par les orthodoxes en raison de leur adhésion au *filioque*, suivant l'usage carolingien d'Aix-la-Chapelle, le pape répond que : « nous croyons que l'Esprit procède également du Père et du Fils et leur est consubstantiel et coéternel »<sup>102</sup>. En revanche, le pouvoir carolingien développe une approche de la question beaucoup plus conflictuelle, affirmant que le *filioque* fait partie du *Credo* de Nicée. Charlemagne envoie au pape Hadrien I (772-795) une délégation faisant suite au 2<sup>e</sup> concile de Nicée de 787, par laquelle il affirme que le patriarche Taraise de Constantinople n'adhère pas à la foi de Nicée car il ne professe pas que l'Esprit procède du Père et du Fils, mais par le Fils<sup>103</sup>. Malgré le rejet du pape<sup>104</sup>, Charlemagne maintient cette position dans les *Libri Carolini* (794)<sup>105</sup> et lors du concile d'Aix-la-Chapelle de 809<sup>106</sup> dont il réclame l'approbation par le pape<sup>107</sup>. Léon III refuse une modification du *Credo*, arguant que

---

99 « *Spiritus sanctus a patre et filio, non factus neque creatus, neque genitus, sed procedens* » (texte transcrit dans J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed*, Londres, 1964, p.35).

100 F.L. Cross, E.A Livingstone (éd.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1972. p. 622.

101 Szerwiniack O., Bourgne F., Elfassi J., (éd.), *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Paris, 1999, 4, 15, 17.

102 *Epistula seu symbolum orthodoxae fidei Leonis papae*, citée dans A.E. Sicienski, *The Filioque...*, p. 97.

103 Mansi, *Sacrorum conciliorum*, 13, col.750.

104 *Ibid*, col. 791-794.

105 « *Ex Patre et Filio Spiritus Sanctum, non ex Patre per Filium, procedere recte creditur et usitate confitetur* » *Monumenta Germaniae Historica*, Concilia II, sup 1, Hanovre 1998, I, III, ch.3, p. 346, l.14-16.

106 G. Podskalsky, *Lexikon des Mittelalters*, t.IV, Munich, 1989, col.450.

107 Mansi, *Sacrorum conciliorum*, 14, col. 23-76.

le concile d'Aix n'est pas œcuménique et que même lui ne peut prétendre modifier les décisions d'un concile dont les Pères furent inspirés par l'Esprit-Saint<sup>108</sup>. Cette situation ambiguë du *filioque*, reconnu par tous en Occident mais dont l'explicitation relève d'une politique d'affirmation de la puissance carolingienne face à l'autorité pontificale et à Byzance, va demeurer jusqu'au XIe siècle. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les premiers conflits entre Latins et Byzantins à la fin du IXe siècle.

A la suite de l'expulsion des missionnaires byzantins de Bulgarie par le roi Boris, sous l'influence des missionnaires francs, fut rapportée à Constantinople et au patriarche Photios une série d'informations sur les pratiques occidentales, dont le *filioque*. Celui-ci adresse en 867 une encyclique aux autres patriarches orientaux où il condamne le *filioque* et réclame la tenue d'un concile, qui a lieu et dépose le pape Nicolas Ier<sup>109</sup>. Le conflit porte donc avant tout sur la question de la primauté du siège romain et sur la possibilité de condamner le pape. La déposition de Photios en 867, puis un concile à Rome en 869, en présence de délégués byzantins, qui anathémise Photios conduisit à un premier apaisement. Lors du second patriarcat de Photios, un nouveau concile se tint à Constantinople en 879-880, avec des représentants de Rome et des autres patriarches orientaux, où fut confirmé à nouveau le texte original du *Credo* de Nicée et la primauté d'honneur du siège romain. Il est possible de comprendre la relative absence de débats théologiques autour du *filioque*, du fait que le dialogue a lieu soit entre des acteurs d'accord sur le fond, les Carolingiens et la papauté partageant l'adhésion sur le *filioque*, soit sur la forme, Rome et Constantinople s'accordant sur le fait que le *filioque* soit absent du *Credo*. La question de la procession du Saint-Esprit se situe donc en périphérie des oppositions ponctuelles concernant la primauté du siège romain et l'opposition entre l'empire franc, puis germanique, et l'empire byzantin.

Une rupture advient au XIe siècle, lorsque les empereurs germaniques jouent un rôle croissant dans la réforme de l'Église. Ainsi, selon l'abbé Bernon de Reichenau, c'est lors du couronnement d'Henri II comme empereur en 1014 que celui-ci parvient à imposer au pape Benoît VIII d'intégrer le *filioque* à l'office romain<sup>110</sup>. En 1053, dans la lettre *Congratulamur vehementer*<sup>111</sup>, adressée au patriarche d'Antioche Pierre, le pape Léon IX énonce une profession de foi contenant la croyance en l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils. Ainsi, dans la première moitié du XIe siècle, la papauté fait sienne l'affirmation explicite du *filioque*,

---

108 A.E. Sicienski, *The Filioque...*, p. 99.

109 A.E. Sicienski, *The Filioque...*, p. 101.

110 Bernon de Reichenau, *Libellus De Quibusdam Rebus Ad Missae Officium Pertinentibus*, P.L., 142, col. 1060-1061.

111 *Credo etiam Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, a Patre et Filio procedentem, coequalem et coessentialem et coomnipotentem et coaeternum per omnia Patri et Filio, per prophetas locutum.* (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 1991, 680).

ce qui entraîne nécessairement un débat entre Latins et Byzantins. Avant d'étudier le contexte et les formes de ce débat, il est nécessaire de présenter les fondements théologiques sur lesquels s'appuient les auteurs Latins et Grecs.

### **B/Les sources du *filioque***

Le *Credo* de Nicée-Constantinople n'a pas pour préoccupation la procession du Saint-Esprit, mais la lutte contre l'arianisme, c'est-à-dire la négation de la pleine divinité du Christ, et contre les opinions contestant la divinité du Saint-Esprit. Il est cependant possible de trouver chez les auteurs de l'antiquité tardive des formules reliant l'Esprit-Saint aux deux autres personnes de la Trinité. C'est ainsi le cas de Tertullien, au début du III<sup>e</sup> siècle, pour qui l'Esprit-Saint ne procède que du Père par le Fils<sup>112</sup>. Hilaire de Poitiers au milieu du IV<sup>e</sup> siècle parle du Saint-Esprit ayant le Père et le Fils comme source<sup>113</sup>. A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Ambroise de Milan énonce que l'Esprit procède du Père et du Fils, sans être jamais séparé de l'un et de l'autre<sup>114</sup>. Cependant, ces formules ont avant tout pour but de souligner l'égalité des personnes divines, la procession du Saint-Esprit du ou par le Fils permettant avant tout d'affirmer la divinité du Fils : il n'y a pas de réflexion sur le mode de procession.

Il est en revanche possible de trouver certaines interrogations sur la procession du Saint-Esprit chez Augustin (354-430), en particulier dans sa lettre de réfutation contre Maximin, un évêque arien<sup>115</sup>. Il s'agit pour Augustin de réfuter la formule selon laquelle, si le Fils est de la substance du Père et que l'Esprit-Saint est aussi de la substance du Père, alors l'Esprit-Saint est Fils<sup>116</sup>. La réponse d'Augustin porte précisément sur le mode de procession étant donné que ce qui distingue le Fils du Saint-Esprit est que le Fils est engendré et que l'Esprit procède. Le Fils est Fils du Père, par lequel il est engendré, mais l'Esprit, est Esprit des deux, puisqu'il procède des deux<sup>117</sup>. L'argument utilisé par Augustin pour justifier que l'Esprit procède aussi du Fils est la citation des évangiles où le Christ souffle sur les disciples et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint (Jean 20, 22). Pour Augustin, cet acte sert à signifier que l'Esprit procède du Christ : « il montre ostensiblement en soufflant ce qu'il donnait secrètement par sa spiration »<sup>118</sup>. C'est donc aussi dans un texte de réfutation contre les Ariens qu'Augustin évoque explicitement le mode de procession de l'Esprit et énonce ce qu'il est possible de retrouver dans le *Credo* du

---

112 Tertullien, *Adversus Praxeam*, 4.

113 Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, 2, 29.

114 Ambroise de Milan, *De Spiritu Sancto*, 1, 11, 20.

115 *Contra Maximinum Haereticum Episcopum Arianorum libri duo*, P.L. 42, 743-814.

116 *Ibidem* : « *Quaeris a me: Si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus Sanctus; cur unus Filius sit, et alius non sit filius* ».

117 *Ibidem* : « *De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus: sed ille genitus, iste procedens: ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit.* »

118 *Ibidem* : « *aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte* ».

pseudo-Athanase, c'est-à-dire l'idée que l'Esprit procède du Père et du Fils. C'est ce mode de procession qui sert à distinguer le Fils et l'Esprit-Saint ; en revanche, Augustin avoue son incapacité à faire la distinction entre la génération du Christ et la procession du Saint-Esprit<sup>119</sup>.

L'argumentation adressée à Maximin était déjà présente dans le cinquième livre de la Trinité d'Augustin, consacré à la réfutation des Ariens. Augustin y développe l'idée que c'est sous le nom de don de Dieu qu'il est possible de comprendre les relations entre l'Esprit et les autres personnes divines<sup>120</sup>. Dans le chapitre suivant, Augustin présente le risque qu'il y a à parler de Père de l'Esprit Saint ou de Fils de l'Esprit Saint, les limites du langage humain pouvant conduire à croire que l'Esprit est Fils ou Père ; c'est pourquoi il propose de se limiter à évoquer l'Esprit comme don du donateur<sup>121</sup>. C'est ainsi qu'Yves Congar a pu noter qu'Augustin présente la procession éternelle de l'Esprit du Père et du Fils, non comme Père et Fils mais comme donateur unique<sup>122</sup>. Dans les chapitres XIV et XV, Augustin énonce explicitement qu'à l'égard de l'Esprit Saint, le Père et le Fils ne sont qu'un seul et unique principe et que cette procession est éternelle<sup>123</sup>.

Le *Credo* du Pseudo-Athanase est largement inspiré de l'argumentation augustinienne<sup>124</sup>, qui devient une référence pour l'Occident. On peut identifier à l'époque carolingienne trois modes d'affirmation du *filioque*. Alcuin d'York dans le *De Fide Sanctae et individuae Trinitatis*<sup>125</sup> reprend une partie des arguments augustiniens en considérant que ce qui distingue le Fils du Saint-Esprit est que le Fils est du Père seul alors que l'Esprit est du Père et du Fils<sup>126</sup>. Cependant Alcuin ne fait pas de distinction entre génération et procession, ce qui rappelle aussi les difficultés d'Augustin à distinguer les deux. Proche d'Alcuin, Paulin d'Aquilée défend, en 797, l'emploi du *filioque* comme un ajout nécessaire au *Credo* de Nicée dans le cadre de la lutte contre les hérétiques qui, se fondant sur la citation littérale du *Credo*, affirment que l'Esprit n'existe et ne procède que du Père seul. Enfin, à la demande de Charlemagne, Théodulphe d'Orléans rédige une défense du *filioque* à partir de citations

119 *Ibidem* : « *distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio* ».

120 Augustin, *De la Trinité*, Livre 5, chap. 11.

121 *Ibid.*, chap. 12.

122 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t.III, Paris, 1985, p.127.

123 « *Si ergo et quod datur principium habet eum a quo datur quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit, fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia, sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium* » (Si donc l'Esprit Saint qui est donné, a pour principe celui qui le donne, parce qu'il ne procède que de lui, il faut avouer qu'à l'égard de ce divin Esprit le Père et le Fils sont un seul et unique principe, et non deux principes. Et en effet, comme le Père et le Fils ne sont qu'un seul et même Dieu, ils ne sont également, par rapport aux créatures, qu'un seul et même Seigneur, un seul et même Créateur. Et de même à l'égard de l'Esprit Saint, ils ne sont qu'un seul et unique principe) : Augustin, *De la Trinité*, Livre 5, chap. XIV.

124 J.N.D. Kelly, *The Athanasian...*, p. 85.

125 P.L. 101, 22.

126 A.E. Siecienski, *The Filioque...*, p. 97.

patristiques et bibliques et qui, considérant que le *filioque* était présent dans le texte de Nicée, condamne la formule d'une procession du Saint-Esprit du Père *per filium* comme une altération accomplie par les Grecs<sup>127</sup>.

Du fait de leur nature polémique, les différentes argumentations concernant le *filioque* ne répondent pas à la question de la définition du mode de procession de l'Esprit Saint. L'auteur le plus employé, Augustin, a énoncé son incapacité à distinguer la procession de la génération, en plaçant la connaissance de cette distinction dans la béatitude<sup>128</sup>. De plus, dans les premiers temps de la polémique avec les Grecs, c'est avant tout l'inspiration carolingienne qui est employée par les Latins. C'est ainsi qu'Humbert de Silva Candida cite parmi les raisons de l'excommunication de Michel Cérulaire, en 1054, la suppression par celui-ci du *filioque*, initialement présent dans le *Credo* de Nicée et emploie Alcuin et Théodulphe comme source dans ses *Rationes de spiritus sancti processione* adressées à l'empereur Constantin IX<sup>129</sup>.

Le point de vue grec se fonde principalement sur l'argumentation de Jean Damascène (676-749) qui, dans le *De Fide orthodoxa*, soutient l'idée que, ce qui distingue les personnes, c'est leur propriété incommunicable : le Père est inengendré, le Fils est engendré et l'Esprit procède, le Père étant la seule cause du Fils et de l'Esprit, l'Esprit nous étant communiqué du Père par le Fils, comme la lumière du soleil nous est transmise par les rayons. Jean Damascène, tout comme Augustin, considère que la distinction entre génération et procession est inconnaissable<sup>130</sup>. Le refus de distinguer les personnes par leurs relations conduit de plus Photius, un siècle plus tard, à affirmer que le Père fait procéder l'Esprit de manière parfaite et suffisante en tant qu'il est Père et non en tant qu'il est Dieu. L'argument de Photius est qu'une procession de l'Esprit du Fils, et pas seulement par le Fils, supposerait une imperfection de la procession de l'Esprit du Père.<sup>131</sup>

Au travers des différents éléments nourrissant le débat entre Grecs et Latins, on voit apparaître un thème qui les oppose : le mode de distinction entre les personnes de la Trinité. Cependant, celui-ci contient aussi un sujet qui demeure « en creux » chez les autorités citées au XI<sup>e</sup> siècle : la définition du mode de procession de l'Esprit Saint. C'est précisément autour de ces deux questionnements que va s'élaborer en Occident la réflexion théologique sur l'Esprit Saint.

---

127 *Ibid.*, p. 92.

128 *Ibi veritatem sine ulla difficultate videbimus, eaque clarissima et certissima perfruemur. Nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus quare non sit Filius Spiritus Sanctus, cum de Patre procedat.* Augustin, *De Trinitate*, 25, 45.

129 A.E. Siecienski, *The Filioque...*, p. 113.

130 *Ibid.*, p. 90.

131 J-P. Batut Jean-Pierre. « Le Filioque, pomme de discorde entre l'Orient et l'Occident ? », *Revue des études slaves*, Tome 68, fascicule 3, 1996. pp. 392.

## C/L'énonciation progressive de la conception latine de la Trinité et les débats internes en Occident et en Orient à partir du XI<sup>e</sup> siècle

Même si, à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, les traités démontrant la procession du Saint-Esprit se multiplient en Occident, il semble difficile de parler de débat entendu comme un échange de vues. En effet, au travers de ces différents traités, les auteurs cherchent avant tout convaincre d'erreur les Grecs et à affirmer la validité du *filioque*. C'est pour cette raison que le terme d'énonciation semble plus approprié : c'est en présentant leur thèse aux Grecs, que les Latins la clarifient et la formule tout autant pour eux-mêmes, étant aussi entendu que les motifs de rencontre entre Grecs et Latins dépassent le plus souvent la question du *filioque*.

C'est ainsi le cas du synode de Bari, convoqué par Urbain II en 1098 afin d'aplanir les différends entre Latins et Grecs, dans la perspective de la croisade. C'est lors de ce synode qu'Anselme de Cantorbéry présente son argumentation sur la procession du Saint-Esprit<sup>132</sup> qui est à la fois une réintroduction de l'argumentation augustinienne et un mode de démonstration novateur, fondé sur des enchaînements logiques et non plus des citations scripturaires. Le synode ne conduit pas à une conversion des Grecs mais permet en revanche un renouvellement de la réflexion en Occident.

Étudier la réflexion sur le *filioque* revient donc à traiter deux aspects, souvent parallèles, parfois tangents : d'un côté, la construction chez les Latins d'une réflexion trinitaire qui dépasse la seule question du *filioque* et implique aussi celle du propre de chaque personne de la Trinité, en particulier du Saint-Esprit et, d'un autre côté, la permanence de confrontations entre la conception latine et la conception grecque. Ces dernières ont principalement lieu en Orient : c'est ainsi le cas de l'archevêque de Milan, Pierre Grossolanus, en 1112, qui profite d'un pèlerinage en Terre sainte pour débattre à Constantinople de la question du *filioque*<sup>133</sup>. Ces initiatives se perpétuent durant le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, en étant plus ou moins couronnées de succès, même si aucune n'aboutit à une réconciliation des deux Églises. En 1136, l'empereur Lothaire III envoie Anselme de Havelberg à Constantinople pour négocier une alliance militaire avec Jean II Comnène, ce qui fournit à l'émissaire l'occasion d'établir avec Nicétas de Nicomédie que les différences entre les deux traditions n'étaient pas aussi grandes qu'ils le croyaient<sup>134</sup>.

Le sac de Constantinople en 1204 marque, on le sait, une rupture dans ces tentatives, mais une rupture temporaire car les échanges reprennent, avec de nouvelles discussions entre

---

132 A.E. Siecienski, *The Filioque...*, p.117.

133 V. Grumel, « Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople, en 1112 », *Échos d'Orient*, tome 32, N°169, 1933, p. 22.

134 P.L., 188, 1206-1210.

théologiens à Nicée, dès 1234<sup>135</sup>. Cette continuité du dialogue doit cependant être intégrée dans le contexte d'un empire byzantin subissant une pression militaire croissante de la part des Turcs, et, par conséquent, requérant de plus en plus une aide occidentale. C'est ainsi qu'il faut comprendre le « succès » du concile de Lyon II, en 1274, où la réunion des Églises d'Orient et d'Occident est proclamée. En effet, la constitution II.1 du concile énonce que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, non comme de deux principes mais comme d'un seul principe, par une spiration et non par deux spirations. Cependant, bien plus que d'une synthèse irénique, il s'agit de l'affirmation par un concile universel de la conception latine de la procession du Saint-Esprit, pleinement explicitée par un siècle et demi de débats théologiques. Il faut donc davantage relier ce concile à celui de Latran IV (1215) qui affirmait la procession du Saint-Esprit par le Père et le Fils. C'est d'ailleurs ainsi que le canon est compris par les Grecs : les partisans de l'union entre Églises grecque et latine, c'est-à-dire le patriarche Jean Beccos, Constantin Méliténiotès et George Métochitès, sont condamnés par le synode des Blachernes en 1285 et meurent en prison<sup>136</sup>.

Il semble possible de placer à cette date de 1274 un premier *terminus ad quem* concernant la réflexion théologique sur l'Esprit-Saint en Occident. En effet, à partir de cette date, il existe un énoncé officiel de la doctrine sur le sujet. Cette date est préférée à celle de Latran IV pour deux raisons : tout d'abord le concile de 1215 ne réglait pas la question de la procession d'un ou plusieurs principes ; de plus, dans les faits, le *filioque* ne s'est pas imposé partout au XIII<sup>e</sup> siècle. C'est ce qu'atteste le témoignage d'Alexandre de Halès qui note qu'en 1240, à Paris, on ne chantait pas encore le *filioque* dans le *Credo* de la messe<sup>137</sup>.

La période ultérieure à 1274 est avant tout marquée par des débats dans le monde orthodoxe, où la question du *filioque* est reliée à celle de la primauté du pape<sup>138</sup>. L'échec du concile de Ferrare-Florence (1438-1445), qui avait laissé une véritable place au dialogue entre théologiens latins et grecs, montre de plus que la question de l'union des Églises dépasse largement les divergences théologiques pour révéler un antagonisme identitaire profond entre deux civilisations.

Commencée dans la confrontation avec la conception byzantine, la réflexion latine sur le *filioque* n'en est pourtant au total que faiblement tributaire ; il s'agit alors de comprendre comment se fait l'explicitation progressive des deux problèmes qui s'étaient posés : le propre

135 A.E. Sicienski, *The Filioque...*, p.125 et P. Canart, « Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234) », *Orientalia christiana periodica*, vol. 25 (1959) p. 310-325.

136 C. Delacroix-Besnier, « Manuel Calécas et les Frères Chrysobergès, grecs et prêcheurs », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 32<sup>e</sup> congrès, Dunkerque, 2001, p. 152.

137 Alexandre de Halès, *Somme Théologique*, 1, q.43, membr. 4.

138 J. Darrouzès, « Conférence sur la primauté du pape à Constantinople en 1357 ». *Revue des études byzantines*, tome 19, 1961. pp. 76-109.



des différentes personnes de la Trinité comme élément distinctif de celles-ci et le mode de procession du Saint-Esprit.

## II/L'argumentation d'Anselme de Cantorbéry sur le *filioque*

### A/L'expertise originale d'un archevêque en exil

Anselme succède à son maître Lanfranc de Pavie comme abbé du Bec puis, en 1093, comme archevêque de Cantorbéry ; cependant, son attachement aux principes de la réforme grégorienne le conduit à un conflit avec le roi d'Angleterre Guillaume II le Roux et à l'exil. C'est durant cet exil qu'Urbain II lui confie la tâche de présenter la position latine aux représentants de l'église grecque lors du concile provincial de Bari en 1098.

Formé en rhétorique et en dialectique à l'abbaye du Bec par Lanfranc, Anselme s'est donné pour but dans ses divers traités de procéder de manière strictement rationnelle (*sola ratione*) ; c'est-à-dire sans presque citer l'Écriture, ou du moins sans se servir de l'Écriture comme argument décisif, pour aboutir cependant à la dogmatique chrétienne<sup>139</sup>. Il est donc immédiatement possible de noter que l'apport d'Anselme de Cantorbéry ne se situe pas dans l'adjonction d'une conclusion originale, mais dans la méthode mise en œuvre. Cependant, cette méthode, par son originalité par rapport aux méthodes antérieures, donne un sens différent à ses conclusions. On a vu en effet que la méthode d'un auteur comme Théodulphe se réduisait soit à la citation de sources scripturaires et patristiques soit au présupposé que le *Credo* de Nicée évoquait déjà le *filioque*. L'argumentation d'Alcuin d'York, en refusant toute différence entre la procession et la génération, conduit quant à elle à rendre nécessaire le maintien du Père et du Fils comme deux principes, ce qui prête le flanc à la critique grecque.

Pour l'essentiel, Anselme de Cantorbéry suit la pensée d'Augustin, mais sans en faire simplement une référence d'autorité. C'était déjà le cas dans le *Monologion*, pour lequel il répondit à Lanfranc, qui lui demandait de nommer ses sources, que tout ce qui est dans le *Monologion* peut être retrouvé chez Augustin et en particulier dans le *De Trinitate*. Pour ce qui n'était pas dans le *De Trinitate*, il dit l'avoir trouvé longuement exposé dans l'œuvre d'Augustin et l'a expliqué brièvement dans sa plus courte chaîne d'arguments. En fait, Anselme fait avec Augustin la même chose qu'avec la Bible : il s'en imprègne mais n'en tire

---

139 P. Vignaux, R. Roques, J. Jolivet, « Histoire des théologies médiévales », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1967-1968*, Tome 75, 1966, p. 192.

pas de citations chargées de prouver son raisonnement<sup>140</sup>.

Ainsi, Anselme, en arrivant par une voie originale aux conclusions d'Augustin, fournit-il en fait deux éléments nouveaux à la pensée latine. D'abord, il permet à nouveau l'accès aux idées d'Augustin, en particulier l'idée d'une procession unique, en dépassant le cadre trop polémique des arguments carolingiens repris par Humbert de Silva Candida. De plus, en y arrivant « par une courte chaîne d'arguments », il fait entrer ces questions dans le champ de la réflexion scolastique. Il se distingue en cela de Pierre Damien qui, en 1061, envoie une lettre au patriarche Constantin III où il défend le *filioque* par des citations bibliques et patristiques, y compris grecques, afin d'éviter que les Grecs ne rejettent une argumentation entièrement fondée sur des Pères latins<sup>141</sup>.

A l'inverse, avec Anselme, la distinction entre les personnes de la Trinité et la procession du Saint-Esprit ne sont plus des formules vagues, à défendre par des autorités réelles ou inventées, comme le *Credo* de Nicée modifié par les carolingiens, mais des objets d'interrogation et d'explicitation. Même s'il n'est pas la source directe des auteurs du XIIe siècle<sup>142</sup>, Anselme a permis d'identifier les différents problèmes que ces auteurs chercheront à résoudre. Pour comprendre la nature de cet apport, il est donc nécessaire de ne pas s'attacher seulement aux conclusions d'Anselme mais de voir comment est construit le raisonnement qui lui permet d'y parvenir, en essayant d'identifier les questions et les points nécessaires d'explicitation de ce raisonnement.

## **B/La méthode de démonstration du *De processione Spiritus Sancti***

1°/Une première originalité : partir d'une base commune, mais une base altérée

Dans son prologue, Anselme se donne pour but d'aboutir aux points que les Grecs rejettent, c'est-à-dire que l'Esprit procède du Fils<sup>143</sup>, en partant de ce que les Grecs croient et reçoivent. De ce fait, rompant avec la pratique carolingienne, il s'éloigne de l'approche polémique qui consistait à affirmer l'erreur des Grecs à partir d'extraits bibliques et patristiques ou encore

---

140 R.W.Souther, *Saint Anselm, a portrait in a landscape*, Cambridge, 1990, p.71

141 A.E. Siecienski, *The Filioque...*, p.116-117.

142 Il semble difficile de déterminer l'influence d'un auteur comme Anselme (cf. S. Vanni Rovighi « Notes sur l'influence de saint Anselme au XIIe siècle. » *Cahiers de civilisation médiévale*. 7e année (n°28), Octobre-décembre 1964. pp. 423-437). Il est en revanche possible de remarquer que celui-ci a pu contribuer à structurer le champ scolastique à tel point que le projet que Richard de Saint-Victor se donne dans le *De Trinitate*, en indiquant qu'il n'en a jamais vu de pareil : « comprendre ce que l'on croit », est une reprise de l'introduction d'Anselme dans le *Proslogion* (*Ibid.*, p.433).

143 *Spiritus Sanctus de Filio procedat* (Anselme de Cantorbéry, *De processione Spiritus Sancti*, dans F-S Schmitt, M. Corbin, A. Galonnier, P. Gilbert, (éd.), *La conception virginale et le péché originel*, Paris, 1990, p. 221, prologue).

d'une modification du *Credo* de Nicée. Cependant, dans la liste de ces points, Anselme place les fondements de son argumentation. En effet, il passe de l'énoncé accepté par les Grecs, selon lequel le nom de Saint-Esprit est relatif, celui-ci pouvant être appelé Esprit du Père et Esprit du Fils<sup>144</sup>, à une formule développée par lui : Dieu est de Dieu, en naissant comme en procédant. En effet, la formule *Deus de Deo* est présente dans le *Credo* de Nicée mais uniquement pour le Fils<sup>145</sup>. De là, il conclut à la nécessité de distinguer les personnes par leur mode de procession : « selon les noms, il y a celui de qui naît quelqu'un, celui qui naît de quelqu'un et celui qui procède de quelqu'un »<sup>146</sup>. La distinction entre le Fils et l'Esprit-Saint est alors la suivante : le Fils est de Dieu son Père, alors que l'Esprit-Saint est de Dieu qui est Père<sup>147</sup>. Dès ce moment, Anselme se sépare nettement de la conception grecque des personnes, qui distingue avant tout le Père comme étant inengendré (propriété qui est sans rapport avec les autres personnes), le Fils comme étant engendré et l'Esprit comme procédant. Il prépare une argumentation où ce sont les modes de procession qui vont distinguer les personnes et dans laquelle Dieu qui est l'Esprit-Saint procède de Dieu qui est Père et Fils. En effet, la démonstration d'Anselme ne montre pas que l'Esprit procède du Fils, mais de Dieu, en tant qu'il est à la fois Père et Fils, ceux-ci étant alors unis comme un unique principe duquel procède l'Esprit.

## 2°/L'opposition des relations définit la Trinité

Pour Anselme, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont l'un par rapport à l'autre : c'est ce qu'il appelle la relation au sens aristotélicien<sup>148</sup>. C'est l'incompatibilité entre ces relations qui permet de distinguer les personnes : ainsi s'il est possible d'être à la fois père et fils, il n'est pas possible d'être fils de celui dont on est le père. C'est ainsi qu'Anselme règle la question de l'unité et de la pluralité de Dieu : tout ce qui est dit de Dieu est dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; mais l'opposition de la relation empêche que le propre de chacun soit attribué aux autres. Pour Anselme, la pluralité incompatible de Dieu est fondée sur la relation, et l'unité est là tant que la relation d'opposition ne fait pas obstacle<sup>149</sup>. Pour Yves Congar, si la définition des personnes par leur relation se trouve déjà chez Augustin, c'est à Anselme qu'il faut

---

144 *Quamvis enim Graeci negent de filio illum procedere, non tamen negant eum esse spiritum filii* : Quoique les Grecs nient qu'il (l'Esprit-Saint) procède du Fils, ils ne nient pas toutefois qu'il soit Esprit du Fils (*Ibid.*, p.223, chap. 1, 1).

145 *Ibid.*, p.223, note b.

146 *Quia est de quo aliquis nascitur, et est qui de aliquo nascitur et est qui de aliquo procedit* (*Ibid.*, p.223, chap. 1, 2.)

147 *Filius enim est de patre suo, id est de deo qui est pater eius ; spiritus sanctus vero non est de deo patre suo, sed tantum de deo qui est pater* (*Ibid.*, p.223, chap. 1, 2.)

148 *Quod totum potest dici relatio*, (*Ibid.*, p.225, Chap. 1, 4).

149 *Ibid.*, p.229, Chap. 1, 6.

attribuer l'idée selon laquelle seule l'opposition entre les relations distingue les trois personnes<sup>150</sup>.

Anselme développe ensuite les deux aspects de son affirmation : l'unité de l'essence divine repousse les conséquences des noms relatifs (Père, Fils, Esprit de...), qui conduirait à considérer que, chaque personne étant Dieu et différente des autres, il y a trois dieux, l'un étant Père, l'autre Fils et le troisième Esprit<sup>151</sup>. Ainsi le fait que Dieu soit dit éternel signifie que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont éternels et « la conséquence est semblable si Dieu est dit créateur ou juste ou quelque chose d'autre, en quoi ne s'entend aucune relation susdite »<sup>152</sup>. Mais la relation va aussi restreindre l'unité qui aurait pour conséquence que, comme Dieu est Père, le Fils et l'Esprit-Saint devraient l'être aussi. Ici l'argument employé par Anselme est la raison : « la nature ne permet ni l'intelligence ne saisit que celui qui existe de quelqu'un soit celui de qui il existe »<sup>153</sup>. Il annonce alors que, quand il apparaîtra que l'Esprit Saint est du Fils, il sera évident que le Fils ne peut être de l'Esprit Saint<sup>154</sup>. Pour parvenir à défendre la conception latine sur la procession du Saint-Esprit, Anselme a donc dû définir à la fois la distinction et la relation entre les personnes divines. Sa conclusion, originale, est précisément que la seule chose qui distingue les personnes divines, c'est l'opposition, l'incompatibilité, de leurs relations ; c'est à partir de cette idée qu'il va affirmer que l'Esprit procède du Fils.

3°/La procession du Saint-Esprit : conséquence logique de la définition des personnes par leurs relations

Anselme pose alors la question de la place de chacune des personnes dans la relation « Dieu de qui est Dieu ». Il en ressort que le Père est Dieu de qui est Dieu car il ne peut être de lui-même, les noms étant relatifs, ni du Fils et du Saint-Esprit qui sont de lui. Il en est de même pour le Fils, qui est de Dieu le Père parce que le Père n'est pas de lui et qu'il ne peut pas être de lui-même. Concernant l'Esprit, la méthode d'Anselme réduit la question à savoir si le Fils est du Saint-Esprit ou si l'Esprit-Saint est du Fils. En effet, l'Esprit-Saint est du Père car aucune opposition n'y fait obstacle, de plus l'Esprit-Saint ne peut être de lui-même<sup>155</sup>.

Se fondant sur l'idée que c'est seulement leur mode de procession qui distingue chaque personne de la Trinité, Anselme élimine ensuite la possibilité que le Fils soit du Saint-Esprit ; en effet il ne peut l'être qu'en naissant, ce qui ferait du Saint-Esprit le Père, ou en procédant,

150 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t.III*, Paris, 1985, p. 139.

151 Anselme de Cantorbéry, *De processione*, p.229, Chap. 1, 7.

152 *Similis est consequentia, si deus dicitur creator, sive iustus, sive aliquid aliorum, in quibus nulla praedicta intelligitur relatio*, (*Ibid.*, p.229, Chap. 1, 8).

153 *Quippe nec natura permittit nec intellectus capit existentem de aliquo esse de quo existit*. (*Ibid.*, p. 231, Chap. 1,9).

154 *Ibid.*, p.231, Chap. 1, 9.

155 *Ibid.*, p.231, Chap. 1, 10.

ce qui ferait du Fils, l'Esprit-Saint. « Dès lors, le Fils n'étant en aucune manière de l'Esprit Saint, il suit, par une raison inexpugnable que l'Esprit Saint est du Fils, tout comme il est du Père »<sup>156</sup>. Ainsi pour Anselme, non seulement l'opposition des relations, c'est-à-dire le caractère incompatible de leurs mode de procession, distingue les personnes de la Trinité, mais c'est seulement par cette relation qu'il est possible de définir les personnes. Cet énoncé, augustinien, conduit alors au même questionnement concernant la distinction entre la procession du Saint-Esprit et la génération du Fils. C'est ce à quoi Anselme va essayer de répondre, en se fondant le plus souvent sur une série d'objections attribuées aux Grecs.

### C/Des objections grecques à la procession unique

1°/La défense de la formule « Dieu de Dieu » et l'unité du Père et du Fils par rapport à l'Esprit Saint

Le traité d'Anselme est fondé sur l'argumentation qu'il présenta aux Grecs à Bari en 1098. Cela peut expliquer le curieux retour en arrière du chapitre II où Anselme défend la formule « Dieu de Dieu » dont il reconnaît qu'elle est absente, tout comme le *filioque*, du *Credo* de Nicée<sup>157</sup>. Cependant, l'argumentation qu'il met en œuvre pour défendre cette formule sert avant tout à mieux définir la procession du Saint-Esprit.

Anselme part du principe que nier que l'Esprit-Saint soit Dieu de Dieu, c'est nier que le Père soit Dieu de qui est l'Esprit-Saint ou que l'Esprit-Saint soit Dieu qui est du Père<sup>158</sup>. De plus, pour répondre à l'objection d'un évêque, « peut-être favorable aux Grecs en la ville de Bari », Anselme défend l'idée que l'Esprit n'est autre par rapport au Père que parce qu'il tient de lui d'être ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il procède de lui, et non pas parce que le Père a un Fils<sup>159</sup> ou parce que le Père est inengendré<sup>160</sup>.

Ainsi, en soutenant par la logique les altérations qu'il avait imposées au point de vue grec dans le début du premier chapitre, Anselme est-il conduit à définir le mode de procession du Saint-Esprit. Celui-ci est soit à partir de quelqu'un, comme le Fils, ou bien à partir d'aucun autre, comme le Père, cette seconde affirmation impliquant soit l'existence de deux Dieux, soit

---

156 *Sequitur itaque inexpugnabili ratione spiritum sanctum esse de filio, sicuti est de patre. (Ibid., p.237, Chap. 1, 13).*

157 *Ibid.*, p. 239, chap. II, 1.

158 *Sed qui hoc putat, negat aut patrem esse deum de quo est spiritus sanctus, aut spiritum sanctum esse deum qui est de patre, aut hoc ipsum quod est de spiritus sanctus esse de patre. (Ibid., p. 239, chap. II, 1).*

159 *Ibid.*, p. 239, chap. II, 1.

160 *Ibid.*, p. 241, chap. II, 2. C'est dans un but de clarification que nous utilisons ici la formule inengendré, alors qu'Anselme évoque seulement le fait que le Père ne naît pas et ne procède pas. Il semble en effet qu'Anselme développe cette argumentation contre la conception grecque de la distinction des personnes, qui définit le Père comme étant inengendré et non comme étant celui duquel naît le Fils.

l'unité de personne entre le Père et l'Esprit : la conclusion d'Anselme est que l'Esprit est à partir de Dieu<sup>161</sup>. De plus, il n'est pas possible de dire que l'Esprit-Saint est de Dieu en cela qu'il est du Père, car cela signifierait qu'il tient cela de ce que Dieu est Père, c'est-à-dire d'où il est référé au Fils<sup>162</sup>. La conclusion d'Anselme est alors que l'Esprit Saint est du Père parce qu'il est de Dieu, le Père n'étant pas plus Dieu que le Fils, il est donc aussi du Fils puisque l'Esprit est de Dieu qui est Fils<sup>163</sup>.

## 2°/La confirmation d'une procession unique par les citations et la logique

Dans les chapitres suivants, Anselme énumère une série de citations évangéliques qui confirme cette idée que l'Esprit procède de Dieu qui est Père et Fils<sup>164</sup> et qu'il ne se rapporte pas d'une façon au Père et d'une façon au Fils<sup>165</sup>. Il reprend la formule d'Augustin concernant l'interprétation de Jean 20, 22 : en soufflant sur les disciples, le Christ utilise le sensible pour signifier le non sensible, c'est-à-dire que l'Esprit procède du Fils<sup>166</sup>, ce qui ouvre une série de citations et de réfutations ayant pour but d'affirmer à nouveau que l'Esprit procède aussi du Fils. Il étudie ensuite la proposition selon laquelle l'Esprit procède du Père par le Fils. On assiste ici à un changement de positionnement car en attaquant l'idée que l'Esprit et le Fils procèdent du Père, il contredisait l'argumentation de Photios ; en revanche en réfutant la formulation selon laquelle l'Esprit est du Père par le Fils, il justifie l'innovation latine par rapport à un point de vue plus ancien. Pour cela, il étudie la comparaison selon laquelle l'Esprit procéderait du Père par le Fils de la même manière que le lac est dit être de la source par le ruisseau. La contradiction d'Anselme est que le ruisseau n'est pas dans la source alors que le Fils est dans le Père<sup>167</sup>, en effet, la comparaison implique pour Anselme une erreur sur le sens du terme de procession car il lui prête une temporalité. Il distingue ainsi le fait que le lac se recueille du ruisseau et le fait que le Fils naissant du Père ne procède pas hors du Père, il n'y a pas de différence par le temps ou par l'essence entre le Père et le Fils<sup>168</sup>. La procession implique donc l'absence de différenciation par le temps ou l'essence. Anselme reformule alors l'exemple : le ruisseau ne naît pas de ce qui fait que la source est appelée source mais de ce qu'elle est, c'est-à-dire de l'eau et il en est de même pour le lac, ce n'est donc pas de ce d'où source et ruisseau différent que vient le lac, mais de ce en quoi ils sont un, c'est-à-dire de l'eau. La réfutation d'Anselme l'emmène donc à l'idée d'une procession de l'Esprit du Père et

161 *Ibid.*, p. 241, chap. II, 5.

162 *Ibid.*, p. 245, chap. II, 10.

163 *Ibid.*, p. 247, chap. II, 11.

164 *Ibid.*, p. 249, chap. III, 2.

165 *Ibid.*, p. 251, chap. IV, 2.

166 *Ibid.*, p. 255, chap. V, 1.

167 *Ibid.*, p. 273, chap. IX, 5.

168 *Ibid.*, p. 273-275, chap. IX, 6-7.

du Fils en tant qu'ils sont un dans l'essence divine<sup>169</sup>.

Attaché à définir le terme de procession, Anselme critique la notion de principe ou de cause, car ces termes supposent qu'une chose commence à être, ce qui n'est pas le cas pour Dieu<sup>170</sup>. C'est uniquement par suite de l'impossibilité de le dire autrement, qu'Anselme admet qu'il peut ne pas être déplacé de dire, à condition de l'entendre sur un mode ineffable, que le Père est le principe du Fils et que le Père et le Fils sont principe du Saint-Esprit, ce qui n'implique cependant pas l'existence de deux principes ou qu'il y ait un Dieu le Père de qui est le Fils et un autre Dieu, Père et Fils, de qui serait l'Esprit-Saint<sup>171</sup>. Anselme souhaite ici éviter que la notion de procession conduise à une hiérarchie entre les personnes à travers le terme de principe. La dernière phrase tend à rappeler que pour Anselme la formule fondatrice est « Dieu de qui est Dieu » qui implique donc un principe unique, la distinction des personnes ne se faisant que par le mode de procession. Lorsqu'il évoque l'unicité du principe, Anselme ne fait pas seulement référence à la procession de l'Esprit du Père et du Fils comme de deux principes, mais aussi à la procession de l'Esprit et à celle du Fils.

L'usage des citations de l'Écriture par Anselme prend ensuite un tour nouveau lorsqu'il récuse l'argument selon lequel il n'est nulle part dit dans l'Écriture que l'Esprit procède du Fils. En effet il multiplie les citations où le nom de l'une des personnes est utilisé pour évoquer les trois membres de la Trinité. C'est par exemple le cas pour Jean 14,9 : « Qui me voit, voit aussi le Père ». Anselme rappelle que quiconque voit le Fils voit aussi l'Esprit-Saint et le Père<sup>172</sup>. Il ajoute que nulle part dans les Écritures, il n'est dit que Dieu-Un est trois personnes, de même dans le *Credo* de Nicée, où le *filioque* est absent, est aussi absent le nom de Trinité<sup>173</sup>. En défendant une innovation latine, Anselme en vient à défendre un mode d'innovation : « Aussi devons nous accueillir non seulement ce que nous lisons dans la sainte Écriture mais aussi ce qui s'ensuit par nécessité rationnelle quand nulle raison n'y contredit<sup>174</sup> ». Il illustre cette méthode en posant la question de savoir si l'Esprit de Dieu est de

---

169 *Spiritus sanctus non est de hoc unde alii sunt ab invicem pater et filius, sed de divina essentia in qua unum sunt* (*Ibid.*, p. 277, chap. IX, 10).

170 *Principium namque videtur non nisi rei incipientis esse et non causa non nisi effectus, et spiritus sanctus numquam incepit esse nec est effectus alicuius* (*Ibid.*, p. 279, chap. X, 2).

171 *Ibid.*, p. 279, chap. X, 2.

172 *Ibid.*, p. 283, chap. XI, 4.

173 *Denique ubi legimus in propheta aut evangelista aut apostolo his verbis deum unum esse tres personas, aut unum deum esse trinitatem, aut deum de deo? Sed neque in illo symbolo, in quo non est prolata processio sancti spiritus de filio, invenimus nomen personae vel trinitatis* : Où lisons-nous enfin dans les paroles des prophètes, des évangélistes ou des apôtres, que Dieu-Un est trois personnes, ou qu'un unique Dieu est Trinité, ou que Dieu est de Dieu ? Dans ce Symbole (le *credo* de Nicée), non plus, où il n'est pas proclamé que l'Esprit Saint procède du Fils, nous ne trouvons ni le nom de personne, ni le nom de Trinité. (*Ibid.*, p. 285, chap. XI, 6).

174 *Quare non tantum suscipere cum certitudine debemus quae in sacra scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur*. (*Ibid.*, p. 285, chap. XI, 6).

la même manière Esprit du Père et du Fils ou alors de manières différentes<sup>175</sup>. Le second cas, qui implique que l'Esprit est Esprit du Père d'une manière et Esprit du Fils d'une autre manière est lui aussi absent des Écritures. Les deux propositions étant absentes des Écritures, Anselme en conclut qu'il faut suivre celle qui peut être montrée par la raison<sup>176</sup>. Cet argument est le dernier présenté par Anselme en faveur de la conception latine de la procession du Saint-Esprit. On peut ainsi remarquer que l'argumentation d'Anselme pose la procession comme objet de réflexion car il reconnaît l'absence d'autorité explicite et affirme la validité de l'usage de la raison pour parvenir à résoudre cette question. C'est dans ce sens que l'on peut considérer que l'argumentation d'Anselme fait entrer l'Esprit dans le champ de la réflexion théologique, alors qu'il était déjà antérieurement sujet de débats, ceux-ci relevant davantage de la polémique politique entre Orient et Occident.

Le chapitre précédant la conclusion traite de la question du droit de l'Église latine à avoir ajouté le *filioque* sans consulter l'Église grecque. Anselme traite rapidement la question, en invoquant, comme Paulin d'Aquilée, un ajout nécessaire afin d'expliciter le *Credo*. Il signale d'ailleurs assez perfidement que cette nécessité se voit par l'exemple de ceux qui nient le *filioque* parce que le symbole ne l'a pas établi<sup>177</sup>. Il invoque enfin une raison pratique : comme il est déjà difficile aux Latins de rassembler leurs évêques, il aurait été trop difficile de consulter les Grecs. De plus, toute Église, même réduite aux dimensions d'un unique royaume, a le droit d'établir selon une foi droite un texte qui peut être utilement chanté ou lu par l'assemblée du peuple<sup>178</sup>. Anselme évite ainsi d'aborder le sujet de la primauté romaine qui est sous-jacent aux débats concernant le *filioque* ; il présente le *Credo* enrichi du *filioque* comme un nouveau symbole, ce qui implique également que les Grecs ne sont pas dans l'erreur en conservant le leur mais en accusant les Latins d'un ajout illégitime. A nouveau, il est possible d'observer qu'Anselme retire l'Esprit du champ des rapports de force entre Latins et Grecs pour en faire un débat de nature théologique interne au monde latin. Cela se voit enfin dans sa conclusion, qui porte exclusivement sur une clarification des relations entre les personnes de la Trinité et non sur une accusation portée contre les Grecs.

3°/En conclusion : une Trinité définie par des relations obligatoires et opposées

Anselme commence sa conclusion en soulignant que la procession et la naissance, contrairement à ce qui est vrai dans la création, n'entraînent aucune primauté en Dieu. L'intelligence humaine ne peut juger la nativité et la procession à la ressemblance de la

---

175 *Ibid.*, p. 285, chap. XII, 1.

176 *Ibid.*, p. 287, chap. XII, 3.

177 *Ibid.*, p. 289, chap. XIII, 2.

178 *Ibid.*, p. 291, chap. XIII, 3.



créature<sup>179</sup>. Il ajoute de plus que si la démonstration de la procession du Saint-Esprit est fautive, alors la foi chrétienne est détruite car c'est à partir d'elle qu'il a élaboré cette démonstration<sup>180</sup>. On peut donc remarquer qu'Anselme présente d'abord la spécificité de la procession en Dieu, qui ne peut être comprise par une comparaison avec la création et défend alors la méthode logique comme un moyen d'étendre les contenus de la foi chrétienne. En effet, si, ni la comparaison avec la création, ni des citations explicites tirées de l'Écriture ne peuvent résoudre la question, alors le seul moyen d'arriver à une meilleure connaissance des réalités divines est l'étude des conséquences logiques de la foi chrétienne. La preuve de la validité de son raisonnement est, selon lui, le fait que ce raisonnement aboutit à ce qu'enseigne l'autorité divine<sup>181</sup>. Ainsi Anselme ne défend pas le *filioque* comme un ajout apporté au *Credo* mais comme l'explicitation par déduction logique d'un élément déjà présent de manière implicite.

Dans un second temps, Anselme rappelle que les relations sont obligatoires entre les membres de la Trinité et les distinguent, ce qui lui permet d'attribuer à chaque personne de la Trinité une place au sein de la formule Dieu de qui est Dieu : le Père est Dieu de qui est Dieu et non point Dieu de Dieu (c'est-à-dire qu'il ne procède d'aucune autre personne et que de lui procède), le Fils est Dieu de Dieu et Dieu de qui est Dieu (c'est-à-dire qu'il procède et que de lui procède) et l'Esprit est Dieu de Dieu sans être Dieu de qui est Dieu (il procède de Dieu et aucune personne ne procède lui)<sup>182</sup>. On peut ainsi remarquer que c'est bien seulement par l'incompatibilité de leurs relations au sein de la Trinité que les personnes se distinguent, dans cette présentation où toute modification conduirait à une confusion de personnes. Ainsi, en suivant l'argumentation d'Anselme, si l'Esprit n'était pas du Fils, alors celui-ci cesserait d'être Dieu de qui est Dieu et se confondrait alors avec l'Esprit. Anselme poursuit ensuite en énonçant les six différences qui naissent du nom de Père, Fils et Saint-Esprit : avoir un Père, ne pas avoir de Père, avoir un Fils, ne pas avoir de Fils, avoir un Esprit procédant de soi, ne pas avoir d'Esprit procédant de soi, qu'il attribue par trois aux différents noms. A chaque fois, l'une des différences est propre au nom, par laquelle il diffère des deux autres et deux lui sont à la fois communes et propres, c'est-à-dire par lesquelles il diffère de l'un par celle qu'il partage avec l'autre. Par exemple, l'Esprit est le seul de qui nul autre ne procède, il partage avec le Père le fait ne pas avoir de Père, ce en quoi il diffère du Fils et il partage avec le Fils le

---

179 *Ibid.*, p. 295, chap. XIV, 3.

180 *Ibid.*, p. 297, chap. XIV, 4.

181 *Ibid.*, p. 297, chap. XIV, 4.

182 *Apparet itaque per supradictas rationes quia pater est deus de quo deus est, et non est deus de deo ; et filius est deus de deo et deo de quo est deus ; et spiritus sanctus est deus de deo, nec est deus de quo est deus* (*Ibid.*, p. 299, chap. XV, 1).

fait ne pas avoir de Fils, ce en quoi il diffère du Père<sup>183</sup>.

En définissant les relations au sein de la Trinité par cette présentation complexe qui sert à la fois à en unir et en distinguer les membres, le raisonnement d'Anselme rend nécessaire la définition de ces relations. Ceci implique en particulier de définir la procession de l'Esprit de manière aussi claire que la génération du Fils, ce qui n'allait pas initialement de soi étant donné que le *filioque* était déjà accepté en Occident. Or, le terme de procession n'est pas propre à l'Esprit Saint ; il sert en réalité à désigner le mode par lequel Dieu est de Dieu. Cette notion de procession unique de l'Esprit du Père et du Fils comme d'un principe unique reste donc à définir. Anselme contribue à faire passer la réflexion sur l'Esprit-Saint du débat entre Latins et Grecs à une réflexion interne à l'Occident. Il est conscient des implications de son travail car dans les dernières lignes du traité il indique que ce qu'il a dit concernant la procession du Saint-Esprit l'a conduit à ajouter des choses sur l'unité et la trinité.

### **III/La caractérisation du champ de réflexion sur l'Esprit Saint de la fin du XIe siècle aux Sentences de Pierre Lombard**

Il n'est pas possible de tracer une ligne allant de la démonstration d'Anselme à Bari jusqu'à la session conciliaire florentine de 1439 où, dans le cadre de l'union entre l'Église latine et les Églises grecque, copte et arménienne, est affirmée la spiration unique de l'Esprit et l'opposition des relations entre les personnes. Il va s'agir au contraire de déterminer comment s'élaborent à la fois une pensée théologique ayant l'Esprit pour objet et les cadres normatifs de cette pensée. En effet, les débats autour de l'Esprit Saint sont étroitement liés à ceux sur la Trinité, qui leur imposent leurs contraintes et leurs évolutions.

L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, rédigée pour la confrontation avec les Grecs, n'est pas stérile en Occident. Ainsi, Honorius Augustodunensis, l'un de ses élèves, rédige en Angleterre à la fin du XIe siècle l'*Elucidarium*, dialogues entre un maître et son disciple qui ont pour but d'éclairer les points obscurs de la théologie. Cet ouvrage de vulgarisation théologique fait l'objet d'une très large diffusion au Moyen Âge et est traduit en langues vernaculaires (anglais, français, norrois)<sup>184</sup>. On en conserve trois cent manuscrits pour la période médiévale. Or dans cet ouvrage, Honorius reprend les conclusions d'Anselme en affirmant, par la voix du maître répondant aux interrogations de son disciple sur les personnes de la Trinité, que l'on appelle Père ce de quoi tout procède, dont la sagesse, appelée le Fils ; qu'on appelle Fils, ce qui est

---

183 *Ibid.*, p. 305, chap. XVI, 6.

184 V.I.J. Flint, « The Elucidarius of Honorius Augustodunensis and Reform in Late Eleventh-Century England », *Revue bénédictine*, t. 85 (1975), p. 178-189.

généralisé par le Père, que l'amour des deux est désigné sous le nom d'Esprit et qu'on appelle Esprit ce qui procède des deux éternellement<sup>185</sup>.

On retrouve ici la méthode d'Anselme de Cantorbéry consistant à distinguer les personnes par leur mode de procession au sein de la formule Dieu de qui est Dieu. En effet, la formulation un peu surprenante du Père, duquel tout procède, dont le Fils, devient compréhensible si on l'associe au fait que pour Anselme le Père est Dieu de qui est Dieu, ce qui implique à la fois le Fils et l'Esprit-Saint. Il est aussi possible de remarquer que le terme de procession est toujours problématique, étant donné qu'il est utilisé à la fois de manière large (le Père est celui duquel tout procède) et restreinte (L'Esprit procède alors que le Fils est engendré). On trouve enfin une équivalence faite entre les termes de Fils et de Sagesse ainsi que d'Esprit et d'amour, les termes semblant interchangeables. Ces deux aspects furent l'objet de débats durant la première moitié du XIIe siècle qu'il faut à présent aborder.

Dans son travail sur le *filioque*, Anthony Edward Sicienski passe en effet directement d'Anselme de Cantorbéry à Pierre Lombard, ce qui représente un bond d'une soixantaine d'années<sup>186</sup>. S'il est tout à fait possible que cette période ne se caractérise pas par des innovations doctrinales concernant le sujet particulier du *filioque*, il est en revanche nécessaire de l'étudier comme un temps d'exploration et de délimitation sur ce qui peut être questionné et dit à propos de l'Esprit Saint. Pour cela, on étudiera les principaux auteurs ayant abordé le sujet en essayant de comprendre à chaque fois comment leur œuvre, la réception de celle-ci et son positionnement dans le champ théologique, contribuent à définir les règles du discours sur l'Esprit.

### **A/La première moitié du XIIe siècle : développement, continuations et restrictions de l'héritage d'Anselme de Cantorbéry**

1°/Un contre-point à la scolastique naissante : la réflexion sur l'Esprit chez Rupert de Deutz  
Avant d'entamer l'étude de la procession de l'Esprit chez certains théologiens, il peut apparaître utile de présenter en contre-point une conception monastique, celle de Rupert de Deutz (1075/76-1129). En effet, Rupert, moine bénédictin s'intéressant aux questions théologiques, a été présenté comme un adversaire de la scolastique naissante, à travers son opposition à Anselme de Laon<sup>187</sup>. En réalité, ce que condamne Rupert ce n'est pas le travail

---

185 D. (disciple) *Quare vocatur Pater ?* M. (maître) *Quia ipse est fons et origo, a quo omnia procedunt, cujus sapientia Filius appellatur.*

D. *Quare Filius ?* M. *Quia ut splendor a sole, ita a a Patre generatur. Amborum autem amor Spiritus Sanctus nuncupatur.*

D. *Quare Spiritus Sanctus ?* M. *Quia de utroque aternaliter procedens.*

*Elucidarium*, Livre 1, 2 *De nominibus Patris, Filii et Spiritus Sancti*, (P. L. 172, col. 1111).

186 A.E. Sicienski, *The Filioque...*, p. 119..

187 C. Giraud, *Per Verba Magistri, Anselme de Laon et son école au XIIe siècle*, Turnhout, 2010, p.162.

d'Anselme de Laon, dont il reconnaît à plusieurs reprises la valeur, mais l'usage des paroles de celui-ci par ses disciples comme des autorités de même valeur que les Écritures. C'est cette autorité conférée à la sentence magistrale dont Rupert se trouve être plusieurs fois la victime lorsqu'il est moqué par des disciples de l'école de Laon devenus moines et auxquels il se confronte en 1116<sup>188</sup>. Rupert de Deutz a traité de la question du Saint-Esprit dans deux ouvrages traitant de la Trinité, le *De Trinitate et operibus eius* (1112-1116) et le *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti* (1128), le second étant conçu comme une démonstration en faveur du *filioque*.

Rupert de Deutz se situe dans la continuité d'Augustin, en définissant le lien entre l'Esprit et les deux autres personnes de la Trinité comme étant l'amour du Père et du Fils<sup>189</sup> ; ainsi la double procession est expliquée sans que soit abordée la question du double principe que peut impliquer cette double procession. L'élément problématique dont Rupert est en revanche conscient c'est que la relation établie entre l'Esprit et les deux autres personnes de la Trinité peut conduire à affirmer une infériorité de l'Esprit. C'est pourquoi il insiste sur le fait que l'Esprit procède : il n'est pas envoyé, il n'est inférieur ni au Père, ni au Fils<sup>190</sup>. Rupert aborde ensuite cette question de la procession de l'Esprit dans la relation entre la Trinité et le monde. Pour Rupert, l'une des preuves de la procession est que l'Écriture Sainte étant le verbe de Dieu, c'est de son intelligence que procède l'amour que nous avons de Dieu, par conséquent là aussi l'Esprit apparaît, non comme la finalité chronologique de la Trinité, mais comme un acteur nécessaire au complètement de celle-ci. De plus, pour Rupert, la procession de l'Esprit n'est pas un événement unique, comme l'engendrement du Fils, mais un phénomène perpétuel<sup>191</sup>. L'œuvre de l'Esprit est en effet d'améliorer la nature créée par le Père et ce par une action continue dont le premier et principal ouvrage fut le Christ<sup>192</sup>. Il existe donc une temporalité de l'Esprit, qui vient après le Père, non comme un inférieur mais comme l'acteur d'un nécessaire parachèvement. Rupert va même jusqu'à distinguer chronologiquement l'Esprit procédant du Père, diffuseur des grâces telles que les prophéties de l'Ancien Testament et l'Esprit procédant du Fils qui accorde la rémission des péchés, le second aspect étant supérieur au premier. Cette distinction ne porte bien entendu que sur l'action de l'Esprit dans le temps et non au sein de la Trinité<sup>193</sup>.

Dans son traité sur le *filioque*, Rupert de Deutz se fonde avant tout sur une série de citations bibliques qui lui permettent de répondre à l'ensemble des questions et objections sur

---

188 *Ibid.*, p. 173.

189 Rupert de Deutz, *Les oeuvres du Saint-Esprit*, t.I, Paris, 1967, p.65

190 *Ibid.*, p.68

191 *Ibid.*, p.68

192 *Ibid.*, p.63

193 *Ibid.*, p.157

le sujet. Par exemple, pour répondre à l'affirmation selon laquelle l'Esprit procède seulement du Père, il va employer la citation de Jean 20, 22<sup>194</sup>, déjà employée par Anselme de Cantorbéry. Cependant, là où ce dernier utilisait la citation pour illustrer un raisonnement logique, Rupert fonde sa démonstration sur des citations.

A travers ce bref regard jeté sur une œuvre qui, bien que contestée, fut toujours défendue avec succès par son auteur, il est possible d'identifier certains des questionnements sur l'Esprit et surtout la manière dont ceux-ci s'organisent. Tout d'abord la nécessaire définition de la procession de l'Esprit dans le cadre de la querelle du *filioque* mais aussi dans le but de déterminer le rôle de l'Esprit. A cela s'ajoute le risque de nier la divinité de l'Esprit du fait qu'il n'est principe d'aucune personne. Enfin, il faut distinguer deux relations trinitaires, celle qui s'élabore dans l'éternité entre les personnes divines et celle qui s'observe dans le monde. On peut noter que Rupert de Deutz ne différencie pas véritablement les deux, étant donné que la citation de Jean, évoque l'envoi de l'Esprit dans le monde. Enfin, la méthode de Rupert de Deutz est strictement à l'opposé de celle d'Anselme de Cantorbéry et révèle la méfiance que peut susciter le fait de placer des démonstrations logiques sur le même plan que des citations patristiques et bibliques. C'est précisément à travers cette confrontation méthodologique qu'il est possible de comprendre la condamnation dont fait l'objet l'étude de Pierre Abélard sur la Trinité, condamnation qui contribue à structurer le champ de réflexion sur l'Esprit Saint.

## 2°/Le propre des personnes selon Abélard : une voie nouvelle condamnée

Pierre Abélard dans sa *Theologia summi boni* (1118-1119) aborde d'une manière nouvelle les relations entre les personnes de la Trinité. Selon lui, le Christ a nommé de trois noms la perfection divine : il l'a appelée Père en raison sa toute-puissance, Fils parce que s'y reconnaît une sagesse propre qui peut discerner et distinguer toute chose selon la vérité et Esprit Saint en raison de sa bonté, par laquelle Dieu est prêt à sauver tous les hommes<sup>195</sup>. Et c'est selon ces trois appropriations qu'Abélard établit les relations entre les personnes de la Trinité : Dieu peut accomplir ce qu'il veut et étant bon, il veut le bien<sup>196</sup>.

Le seul élément propre aux trois personnes est leur manière de procéder : ainsi le propre de l'Esprit est de procéder du Père et du Fils, et de n'être ni créé, ni fait, ni engendré ; mais les trois personnes sont la même substance divine<sup>197</sup>. Si cette affirmation peut sembler très proche de celle d'Anselme, on peut voir que les fondements du raisonnement d'Abélard diffèrent, en

---

194 Paix avec vous! Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Après ces paroles, il souffla sur eux et leur dit: « Recevez l'Esprit Saint ».

195 Pierre Abélard, *De l'unité et de la trinité divines*, J. Jolivet (trad.), Paris, 2001, p. 25.

196 *Ibid.*, p. 25.

197 *Ibid.*, p. 62.

affirmant que le nom de la personne ou de son propre est interchangeable. Pour Abélard, dire que le Fils s'est incarné revient à dire que la Sagesse divine s'est incarnée<sup>198</sup>. A nouveau, il explique de cette manière la procession du Saint-Esprit : « Dire que l'Esprit procède du Père et du Fils, c'est dire que cette affection même de bonté de Dieu devient effective à partir de la Puissance et sous la conduite de la Raison »<sup>199</sup>. C'est cette identification de chaque personne à une qualité propre qui vaut à Abélard le soupçon de trithéisme et l'accusation selon laquelle il affirme que seul le Père est tout puissant, conduisant à sa condamnation au concile de Soissons en 1121 où il doit brûler de sa propre main son ouvrage<sup>200</sup>.

Cette condamnation délimite un champ des possibles pour l'expression et la réflexion sur la Trinité et donc sur la procession de l'Esprit. En effet, Abélard est à la fois accusé de sabellianisme et de trithéisme, c'est-à-dire deux hérésies contradictoires, la première supprimant la distinction des personnes et la seconde affirmant l'existence de trois Dieux. Selon le chroniqueur Otton de Freising, il est en réalité avant tout accusé d'user de dialectique en théologie<sup>201</sup>. A la suite de la condamnation de Soissons, la démonstration de la procession du Saint-Esprit ne peut donc être une question purement rationnelle ; il ne peut y avoir une superposition complète entre le champ de la démonstration logique et celui de la réflexion théologique, comme l'avait tenté Anselme de Cantorbéry. De plus Guillaume de Saint-Thierry, dont les accusations conduisent à la condamnation d'Abélard lors du concile de Sens en 1140, s'oppose à l'idée qu'il prête à Abélard selon laquelle Père, Fils et Saint-Esprit seraient des noms impropres pour parler de Dieu. Il affirme que les termes de puissance, sagesse et bonté sont bien moins propres à désigner Dieu car ils ne décrivent que le rapport de celui-ci à la création alors que les trois noms désignent les relations entre les trois personnes<sup>202</sup>. En 1141, Guillaume de Saint-Thierry attaque cette fois Guillaume de Conches qui, dans sa *Philosophia mundi*, associe le Père à la puissance, le Fils à la Sagesse et l'Esprit à la volonté divine<sup>203</sup>. L'une des accusations est en particulier liée à la question de la procession : Guillaume de Saint-Thierry souligne qu'aucune autorité ne permet d'affirmer que la sagesse procède de la puissance<sup>204</sup>, condamnant ainsi le fait que Guillaume de Conches ait repris la formule d'Abélard d'une divinité, à qui, pour créer, il a fallu la puissance, la sagesse et la volonté<sup>205</sup>.

---

198 *Ibid.*, p. 106.

199 « *Tale est autem spiritum a patre et a filio procedere ac si dicamus ipsum affectum benignitatis dei in effectum prodire ex potentia moderante ratione* » (*Theologia Summi Boni*, Livre 3, 8, *Corpus christianorum continuatio mediaevalis*, t. XIII, E.M. Buyartert (éd.), 1987).

200 D. Poirel, *Livre de la nature...*, p. 302.

201 D. Poirel, *Livre de la nature...*, p. 303.

202 D. Poirel, *Livre de la nature...*, p. 308.

203 M. Lemoine, C. Picard-Parra (trad.), *L'école de Chartres, théologie et cosmologie au XIIIe siècle*, Paris, 2004, p. 14-15.

204 *Ibid.*, p. 193.

205 *Ibid.*, p. 13.

Ainsi, il n'est pas non plus possible d'ajouter des éléments qui ont une valeur explicative à la Trinité. Les relations entre les personnes doivent se comprendre selon ces personnes et ces relations ne peuvent avoir comme unique fondement explicatif la logique. C'est dans ce cadre plus restreint qu'il faut étudier les travaux d'Hugues et de Richard de Saint-Victor sur les relations entre les personnes de la Trinité.

### 3°/Le propre de la Trinité et la procession du Saint-Esprit chez Hugues et Richard de Saint-Victor

Dans le *De Tribus Diebus* (1115-1121), contemporain de la première condamnation d'Abélard, Hugues de Saint-Victor (1096-1141) ne fait pas correspondre la triade *potentia, sapientia, benignitas* aux personnes de la Trinité, mais aux formes que prend l'action divine sur le monde<sup>206</sup>. Même s'il attribue parfois la triade à la Trinité – et dans ces cas l'Esprit est associé à la *benignitas* – il s'agit avant tout pour Hugues d'évoquer la puissance, la sagesse et la bonté du créateur<sup>207</sup>. Hugues de Saint-Victor contribue donc à la constitution de cette triade comme innovation du début du XIIe siècle, mais sans lui conférer les potentialités polémiques liées aux associations d'Abélard et de Guillaume de Conches. Cette conception de la triade est employée par Bernard de Clairvaux qui, à l'inverse, condamne l'usage qu'en fait Abélard et ne la relie jamais à la Trinité<sup>208</sup>. L'innovation que constitue la triade, en prenant une forme légitime, se distingue donc des questionnements autour des relations entre les personnes de la Trinité.

C'est dans cette situation d'apparent retour au point de départ que se situe le *De Trinitate* (1162-1173) de Richard de Saint-Victor, qui le présente comme tel. Il commence en effet par dire qu'il n'a vu nulle part un projet identique au sien : comprendre ce que l'on croit<sup>209</sup>. Richard définit rapidement les limites de l'usage de la raison, qui selon lui ne peut que conduire à dire à quel point Dieu est ineffable et incompréhensible<sup>210</sup>; il est donc impossible de sonder les mystères divins seul, sans la tradition des Pères qui ont reçu de l'Esprit Saint ce qu'ils ont appris et enseigné<sup>211</sup>. Richard se distingue donc de l'approche choisie par Abélard en soulignant les limites de la raison dans un projet qui pourtant se donne pour but de fournir une démonstration là où les autorités abondent. Il ne s'agit pas non plus d'un retour à la démonstration d'Anselme de Cantorbéry car Richard développe une argumentation différente,

---

206 D. Poirel, *Livre de la nature...*, p. 319.

207 *Ibid.*, p. 327.

208 *Ibid.*, p. 373.

209 S. Vanni Rovighi « Notes sur l'influence de saint Anselme au XIIe siècle. » *Cahiers de civilisation médiévale*. 7e année (n°28), Octobre-décembre 1964. p. 433.

210 Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, G. Salet (trad.), Paris, 1999, p. 153.

211 *Ibid.*, p. 191.

en accordant l'essentiel de sa réflexion à la notion d'amour parfait, duquel il déduit la Trinité<sup>212</sup>. En effet, pour Richard, l'amour parfait suppose à la fois un autre à aimer, égal en dignité, et que cet autre soit aimé comme on l'est : « Sans dualité de personne pas d'amour vrai, sans trinité de personnes pas de communication des délices de la charité, pas de félicité parfaite sans dualité, pas de bonté suprême sans trinité »<sup>213</sup>. On peut ainsi noter que l'Esprit apparaît ici aussi comme le parachèvement d'une Trinité définie par la condilection des personnes entre elles ; il en est à la fois la fin et la délimitation. La démonstration de Richard a pour but de montrer que la trinité des personnes est rendue à la fois nécessaire et suffisante par l'amour qui les uni.

De plus, chaque mode de procession est unique car une charité procédant de deux personnes impliquerait que l'une n'est pas immédiatement unie à l'autre<sup>214</sup> ; c'est aussi pour cette raison que Richard de Saint-Victor refuse l'idée d'une procession qui soit seulement médiate<sup>215</sup>. Enfin, c'est aussi par rapport à la charité qu'il distingue les deux processions : la cause du Fils est la communication de la grandeur pour aimer un égal, la cause de l'Esprit est la communication de l'amour<sup>216</sup>. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le fait que, selon Richard, c'est l'origine qui distingue les personnes divines<sup>217</sup>. Il nous semble que cette origine doit être comprise comme la manière dont la charité rend nécessaire chacune des personnes de manière spécifique. Richard peut alors renouer avec l'association entre Esprit et amour, mais de manière profondément différente de celle condamnée chez Abélard. En effet, lorsqu'il écrit que c'est l'amour commun au Père et au Fils, qui est appelé l'Esprit-Saint<sup>218</sup>, Richard ne réserve pas cet amour à la troisième personne de la Trinité, étant donnée qu'il définit celle-ci par la charité ; en revanche il s'en sert pour montrer la nécessité de l'Esprit Saint.

En distinguant les personnes, Richard associe le Père à la puissance, le Fils à la sagesse et l'Esprit à la bonté, qui forment, sur un plan idéal, une succession chronologique : la bonté n'est pas possible sans la sagesse, ni la sagesse sans la puissance. Mais, lorsqu'il renverse la formule, Richard n'associe pas la puissance seule au Père, mais aux animaux, de même qu'il associe la puissance liée à la sagesse, sans la bonté, à Lucifer<sup>219</sup>. Il n'y a donc pas d'aspect interchangeable entre les personnes et les qualités qui leurs sont associées, les personnes de la Trinité ne prenant sens que dans l'association de la puissance, de la sagesse et de la bonté.

Bien que Richard admette la difficulté de définir la procession du Saint-Esprit, qui est

---

212 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t.III*, Paris, 1985, p. 149.

213 Richard de Saint-Victor, *La Trinité...*, p. 195.

214 *Ibid.*, p. 331.

215 *Ibid.*, p. 327.

216 *Ibid.*, p. 327.

217 *Ibid.*, p. 261.

218 *Ibid.*, p. 401.

219 *Ibid.*, p. 419.



immédiate sans être principale, et ne correspond donc à aucune réalité du monde, d'où l'absence de mot pour la qualifier<sup>220</sup>, il va tout de même la caractériser. En effet, pour Richard, dans la génération du Fils, il y a communication de la gloire, tandis que dans celle de l'Esprit, il y a communication de l'amour<sup>221</sup>. Il distingue en effet le Fils, qui peut être appelé image du Père, car tous les deux possèdent et donnent tandis que l'Esprit reçoit et ne peut donc être l'image du Fils. C'est pour cette raison que Richard insiste fortement sur la non-infériorité de l'Esprit qui ne fait que recevoir<sup>222</sup>. C'est dans ce sens qu'il interprète le terme de souffle (*spiritus*) de Dieu correspondant à l'Esprit, en rappelant que le souffle est essentiel à la vie, ce qui révèle que l'Esprit est consubstantiel à Dieu et qu'il en procède éternellement<sup>223</sup>.

Dans cette œuvre légèrement postérieure à celle de Pierre Lombard, et critique quant à la notion de substance développée par celui-ci<sup>224</sup>, Richard de Saint-Victor développe une conception de la Trinité et une explication de la procession du Saint-Esprit compatible avec les contraintes du champ théologique contemporain. On peut remarquer qu'il échappe au problème des associations, non en limitant la triade à l'action divine sur terre comme Hugues, mais en considérant que celle-ci ne possède un sens trinitaire qu'une fois ses parties associées. La Trinité apparaît comme la seule et nécessaire synthèse de la puissance, de la sagesse et de la bonté. L'Esprit, dont la procession est le dernier terme de la démonstration de l'existence nécessaire de trois personnes, est plus particulièrement associé à la bonté qui garantit l'union des personnes. On assiste donc à une association notionnelle, non pas entre l'Esprit et la charité, ce qui fut condamné à Soissons, mais entre l'Esprit comme parachèvement de la Trinité et la charité définissant celle-ci. Si l'Esprit peut-être associé à la charité, c'est qu'il complète une Trinité définie comme charité. Avant d'aborder l'étude du Livre des Sentences, où des idées très proches peuvent être identifiées, il semble utile de regarder comment, dans la première moitié du XIIe siècle, les Latins défendent leurs idées face aux Grecs.

## **B/ Les termes latins du débat sur le *filioque* une génération après Anselme de Cantorbéry : l'*Anticinemon* d'Anselme de Havelberg**

### 1°/ Un débat apaisé et une démonstration rationnelle ?

Anselme de Havelberg est un chanoine prémontré, principal disciple de Norbert de Xanten qui, une fois devenu archevêque de Magdebourg en 1126, le place comme évêque d'Havelberg, dans un espace de conquête face au paganisme. Après la mort de Norbert en

---

220 *Ibid.*, p. 395.

221 *Ibid.*, p. 427.

222 *Ibid.*, p. 365.

223 *Ibid.*, p. 397.

224 *Ibid.*, p. 445.

1134, Anselme est envoyé en mission diplomatique à Constantinople par l'empereur Lothaire<sup>225</sup>. C'est là, probablement en 1136<sup>226</sup>, qu'il rencontre, dans le district pisan<sup>227</sup> et de manière informelle, un certain nombre de dignitaires de l'Église grecque dont le principal est Nicéas, métropolitain de Nicomédie. Il discute avec eux des différentes questions qui opposent les Églises grecques et latines, dont le *filioque*. Ces débats constituent l'essentiel des *Dialogi* ou *Anticinemon*, terme grec pour controverse<sup>228</sup>. Même si le débat ne peut être considéré comme une confrontation officielle, aucun des membres n'étant mandaté par l'une ou l'autre autorité, il révèle la manière dont, dans la première moitié du XIIe siècle, un Latin défend le *filioque* face à un Grec.

Il est tout d'abord intéressant de noter le cadre relativement irénique des débats. Le deuxième livre, qui porte sur le *filioque*, commence ainsi par une série de protestations de bonne volonté de part et d'autre<sup>229</sup>. Cela rappelle le préambule d'Anselme de Cantorbéry qui annonçait vouloir se servir uniquement de ce que les Grecs reçoivent pour démontrer le *filioque*. Dans ce cas aussi, le débat se déroule en premier lieu sur le plan de la démonstration rationnelle, car, bien que Nicéas évoque aussi l'absence du *filioque* chez les autorités et les conciles, Anselme souhaite connaître les arguments des Grecs contre le *filioque*.

Nicéas considère que le *filioque* implique la multiplicité des principes, c'est-à-dire une polyarchie, contraire à la monarchie qu'il faut révéler en Dieu et implique de plus qu'un des principes est insuffisant<sup>230</sup>. La réponse d'Anselme relève alors bien du champ lexical de la logique : pour lui Nicéas tire une inférence fautive, la multiplicité des principes, des prémices, le *filioque*<sup>231</sup>. Anselme de Havelberg affirme au contraire que l'Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, de même qu'ils sont un seul Dieu, de la même manière que l'on dit que Dieu est de Dieu sans que cela implique deux Dieux<sup>232</sup>. S'il est possible de voir une certaine proximité avec l'argumentation d'Anselme de Cantorbéry, la méfiance de celui-ci à l'égard du terme de principe a disparu. Ainsi, pour Anselme de Havelberg, les principes sont relatifs les uns aux autres dans la Trinité : celui qui engendre est le principe de celui qui est engendré, c'est pourquoi le Père est le principe du Fils qu'il engendre ; il est aussi le principe

---

225 Anselm de Havelberg, *Anticinemon. On the unity of the faith and the controversies with the Greeks*, A. Criste, C. Neel (trad.), Colledgeville, 2010, p. 15-16.

226 A.E. Siecienski, *The Filioque...*, p. 136.

227 Livre 2, chap. 1 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 85).

228 Le terme est utilisé par Anselme qui rédige son oeuvre vers 1149-50 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 11).

229 Livre 2, chap. 1 (*Ibidem*, p. 86).

230 Livre 2, chap. 1 (*Ibidem*, p. 89).

231 Livre 2, chap. 1 (*Ibidem*, p. 91).

232 *Spiritus sanctum dicimus procedere a Patre et a Filio, nec tamen exinde concedimus duo esse principia quia Pater et Filius unum sunt principium sicut sunt unus Deus. Sicut autem dicimus Deus de Deo, nec tamen duo dii.* (Livre 2, chap. 2, P.L. 188, col. 1166).

du Saint-Esprit qui procède de lui mais le Fils est aussi le principe du Saint-Esprit car celui-ci procède aussi de lui. Il en conclut alors que si celui qui procède a comme principe celui duquel il procède, alors le Père et le Fils ensemble sont le principe du Saint-Esprit, non comme deux principes mais comme un seul Dieu, et ainsi, par rapport à l'Esprit Saint, ils sont un seul principe<sup>233</sup>.

Ce n'est donc pas de l'opposition des relations mais de la relativité des principes qu'Anselme de Havelberg tire la définition de la procession du Saint-Esprit ; il s'ensuit que son raisonnement n'est pas de nature aussi logique que celui d'Anselme de Cantorbéry, fondé sur des relations nécessaires et exclusives les unes des autres. Ainsi, pour affirmer que le Père et le Fils sont un, est-ce sur une référence évangélique (Jean, 10, 30) que s'appuie Anselme de Havelberg<sup>234</sup> dans la mesure où, en effet, rien dans son raisonnement n'implique l'unité du principe.

## 2°/Les limites du raisonnement logique

Anselme de Havelberg admet ne pouvoir présenter la procession du Saint-Esprit, mais il considère comme tout aussi ineffable le non-engendrement du Père et l'engendrement du Fils. En reprenant un point de vue fréquent chez les Grecs, qui est de distinguer les personnes selon que le Père n'est engendré par personne, que le Fils est engendré et que l'Esprit-Saint procède<sup>235</sup>, Anselme de Havelberg fait peut être un pas dans leur direction, mais il se différencie aussi d'une conception qui distingue les personnes de la Trinité par l'opposition de leurs relations. En revanche, il emploie à plusieurs reprises la notion de substance, commune aux trois personnes de la Trinité<sup>236</sup>, et que l'on retrouve dans l'œuvre de Pierre Lombard. Ce sont donc certaines évolutions du champ théologique qui permettent de s'écarter du mode de raisonnement bâti par Anselme de Cantorbéry, tout en conservant ses conclusions, c'est-à-dire l'unicité du principe de la procession du Saint-Esprit et les relations comme termes servants à distinguer les personnes<sup>237</sup>. Cette construction s'est faite dans un cadre contraint, comme le révèle le chapitre où Anselme de Havelberg affirme que l'usage qu'il fait de l'expression « un Dieu » ne relève pas du sabellianisme, ni celle de « trois » pour qualifier les personnes de l'arianisme, qu'il associe ici à la pluralité des substances. Il rappelle en effet que beaucoup se sont aventurés sur ces sujets et ont subi la condamnation pour hérésie, car il s'agissait de personnes qui débattent beaucoup à propos de la foi mais n'atteignent jamais la vérité<sup>238</sup>. Ces

233 Livre 2, Chap. 2 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 93).

234 Livre 2, chap. 3 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 96).

235 Livre 2, chap. 5 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 99).

236 Livre 2, chap. 6 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 100).

237 Livre 2, chap. 10 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 110).

238 *De fide quidem saepe et multum disputantes, sed nunquam ad fidei pertigentes veritatem.* (Livre 2, chap. 9,

évoqueries, tenues lors d'un débat ayant lieu en 1136 et rédigées dix ans plus tard, montrent à quel point l'expérience d'Abélard et de Guillaume de Conches pèse sur le cadre d'expression de la théologie de la procession.

Plutôt que de développer une réflexion logique sur le sujet, dont les risques semblent grands, il faut mettre en place un système cohérent et justifié, reposant sur les citations, le consensus et la justification des différents termes. Cette méthode évoque celle qu'emploie une génération plus tard Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate*, qui semble faire écho à certains passages de l'*Anticinemon*. C'est le cas lorsque Anselme de Havelberg justifie le terme de Saint-Esprit par le fait que lui seul, par le souffle de la déité unit lui-même et les deux autres personnes en une essence « distinguant de manière ineffable et unissant merveilleusement leur unité dans la Trinité et leur trinité dans l'unité ». L'Esprit-Saint est le lien coéternel entre les deux autres personnes, la communion de ces deux, leur concorde, leur charité, leur douceur et leur sainteté<sup>239</sup>. De même, Anselme de Havelberg répond-il à Nicéas qui l'interroge à nouveau sur le problème des deux principes de l'Esprit (Père et Fils), en expliquant que si l'Esprit ne procède pas du Fils alors cela nuit aux deux personnes car cela impliquerait que le Fils et l'Esprit ne soit rien l'un envers l'autre<sup>240</sup>. Cette formule apparaît très proche de celle à partir de laquelle Richard refuse l'idée d'une procession seulement médiate. Dans un cadre contraint par les condamnations antérieures, Anselme de Havelberg développe une démonstration correspondant aux innovations de son temps et qui s'appuie sur la conception augustinienne du Saint-Esprit comme lien d'amour entre le Père et le Fils dont il fait l'élément d'unification de la Trinité.

3°/En l'absence de logique, un retour aux autorités : les Pères, le concile et le pape

Se pose ensuite la question des autorités sur lesquelles Anselme de Havelberg fonde son raisonnement, après que Nicéas a rejeté l'accusation de blasphémateur contre l'Esprit et le Fils, en affirmant que le *filioque* ne se trouve ni dans la Bible, ni dans les Pères, ni dans les conciles. La réponse d'Anselme de Havelberg est double. D'abord il énonce que comme les choses corporelles sont parfois utilisées pour représenter les spirituelles, une série de citations bibliques peut être utilisée dans le sens du *filioque* : la première est Jean 20, 22<sup>241</sup>, déjà mobilisée par Anselme de Cantorbéry avec le même argument. Dans un second temps, Anselme de Havelberg rappelle que l'on ne trouve pas non plus dans les Évangiles que l'Esprit ne procède pas du Fils et procède du Père seul. Il en conclut la possibilité, sans être téméraire,

---

P.L. 188, col. 1177).

239 Livre 2, chap. 7 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 101).

240 Livre 2, chap. 11 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 111).

241 Livre 2, chap. 15-16 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 118-122).

d'ajouter quelque chose aux Évangiles si cela ne les contredit pas<sup>242</sup>. Si cela peut évoquer Anselme de Cantorbéry, l'argumentation est tout autre ; en effet, pour ce dernier, en cas d'absence d'une formulation explicite dans les Évangiles, il fallait se tourner vers la logique pour distinguer deux propositions. Anselme de Havelberg fonde, lui, son argumentation sur une révélation progressive de la vérité, ayant un fondement scripturaire (Jean 16, 13), l'Esprit inspirant les conciles et les Pères qui ont ajouté quelque chose aux Évangiles<sup>243</sup>. Il obtient la faveur de Nicéas en citant aussi bien des Pères Grecs, dont Athanase, que des Latins, dont le principal est Augustin et par ce biais nous apprenons qu'une part de la méfiance des Grecs vient de l'arrogance des Latins qui rejettent la patristique grecque<sup>244</sup>. La discussion se termine par un accord parfait entre Nicéas de Nicomédie et Anselme de Havelberg, qu'il est possible de nuancer car dans les derniers chapitres Nicéas rappelait que les Pères Grecs n'avaient jamais parlé de procession.

Dans la version d'Anselme de Havelberg, le seul obstacle est le scandale que l'admission du *filioque* risque de susciter au sein de la population grecque. Ceci justifie alors un appel commun à un concile général célébré par l'autorité du pontife romain et approuvé par l'empereur byzantin. Anselme ajoute que l'Esprit enseignera la vérité lors de ce concile et les fera un dans le Christ avec Pierre et dans la foi de Pierre, dont le pape est le vicaire<sup>245</sup>. Le texte se conclut donc par une affirmation de l'autorité de la papauté dans le domaine théologique, le concile ayant avant tout pour but d'invoquer l'Esprit qui diffusera la vérité.

Dans la première moitié du XIIe siècle, la réflexion sur la procession du Saint-Esprit dans la Trinité croise celle d'une innovation : la triade puissance, sagesse, bonté comme propre de cette Trinité. Pierre Abélard y voit un mode d'explication logique des relations entre les personnes. La condamnation de son œuvre, dès 1121, conduit à la fois à empêcher une association terme à terme entre chaque personne et chaque qualité de la triade et à renforcer la méfiance envers l'usage préférentiel de la logique par rapport aux Écritures. L'apport d'Anselme de Cantorbéry sur la procession du Saint-Esprit persiste au travers de ses conclusions : la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils comme d'un principe unique et la distinction des personnes par leurs relations. Cependant, la poursuite de sa méthode semble incompatible avec les nouvelles contraintes de la réflexion théologique : le raisonnement conduit à un modèle explicatif où l'Esprit apparaît comme la conclusion nécessaire de la Trinité, l'influence de la conception augustinienne de l'Esprit comme don du Père et du Fils, conduisant alors à faire de la procession du Saint-Esprit une procession de la charité de la

---

242 Livre 2, chap. 20 et 22 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, respectivement p. 133-134 et 137-141).

243 Livre 2, chap. 23 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 141-144).

244 Livre 2, chap. 24 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 144-148).

245 Livre 2, chap. 27 (Anselme de Havelberg, *Anticinemon...*, p. 154-155).

Trinité. Il s'agit à présent d'étudier comment le Livre des Sentences de Pierre Lombard, synthèse des courants théologiques de son temps et support de la pensée scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, aborde les différents aspects de cette question.

## **C/La procession du Saint-Esprit dans le Livre des Sentences de Pierre Lombard**

### 1°/Pierre Lombard et la rédaction du Livre des Sentences

Pierre Lombard quitte l'Italie dans les années 1130 pour compléter sa formation en théologie à Reims, qu'il quitte en 1136 pour Paris<sup>246</sup> où il se rend muni d'une recommandation écrite par Bernard de Clairvaux et adressée à l'abbé Gilduin et à la communauté de Saint-Victor<sup>247</sup>. Il est affilié à l'école cathédrale de Notre-Dame dans la décennie suivante et y enseigne jusqu'à son élection comme évêque de Paris en 1159<sup>248</sup>; il meurt l'année suivante. Il est une autorité reconnue de son vivant et participe en tant que telle au concile local de Reims, aux côtés de Bernard de Clairvaux et du pape Eugène III, pour juger Gilbert de la Porée<sup>249</sup>. C'est à la fin de sa carrière de théologien qu'il rédige son Livre des Sentences, conçu comme un manuel dont il produit une première version en 1156-57 et qu'il remanie l'année suivante<sup>250</sup>. Il présente avant tout son travail comme une œuvre de compilation dont la seule utilité est d'épargner aux lecteurs la consultation de l'importante production patristique<sup>251</sup>. Les Sentences ont donc une vocation pédagogique mais aussi apologétique, car Pierre Lombard évoque la nécessité de lutter contre les erreurs qui attaquent la foi chrétienne ; ses propos contre les mauvais maîtres se placent dans la continuité d'une décennie de répression et de surveillance des productions théologiques<sup>252</sup>.

Cependant, le travail de Pierre Lombard dépasse de loin la simple compilation. D'abord parce qu'il se donne pour but, sans y parvenir, de réorganiser l'ensemble du donné biblique et patristique selon une typologie qu'il emprunte à Augustin et ensuite parce que l'usage massif des autorités patristiques doit être relié à la pratique des gloses constituant des dossiers d'autorités. Ainsi le Livre des Sentences synthétise-t-il les grands courants théologiques contemporains : Pierre Lombard utilise de manière approfondie Yves de Chartres et Hugues de Saint-Victor mais s'appuie aussi sur Abélard, bien que ce soit surtout pour les références de celui-ci<sup>253</sup>. L'œuvre de Pierre Lombard se situe donc dans une position médiane complexe,

---

246 P. W. Roseman, *The story of a great medieval book. Peter Lombard's Sentences*, Toronto, 2013, p.23.

247 C. Giraud, *Per Verba Magistri, Anselme de Laon et son école au XIII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2010, p. 477.

248 P. W. Roseman P.W., *The story...*, p. 24.

249 J. Devriendt, *Le « Psaltérion à 10 cordes » de l'abbé Joachim de Flore Introduction et commentaire*, Thèse de théologie catholique, ss. dir. F.Boespflug, Strasbourg, 2001, p. 190.

250 P. W. Roseman P.W., *The story...*, p. 38.

251 C. Giraud, *Per Verba Magistri...*, p. 480.

252 *Ibid.*, p. 479.

253 *Ibid.*, p. 484.

entre la méfiance envers les maîtres, qui conduit à favoriser le recours aux autorités patristiques et que l'on trouve chez Anselme de Havelberg ou Bernard de Clairvaux, et l'héritage d'une méthode scolastique en formation : l'une des premières œuvres de Pierre Lombard est la rédaction d'une glose à partir de celle d'Anselme de Laon<sup>254</sup>. Cependant, il ne faut pas entendre cela dans le sens de l'union entre des courants opposés, mais comme le résultat de la structuration progressive du champ théologique, où se sont peu à peu définis des acquis méthodologiques, tout comme des interdits. C'est dans ce sens qu'il faut étudier les différentes sentences qui évoquent le Saint -Esprit comme objet de questionnement théologique.

## 2°/ *Nomen eius non habemus*, la procession du Saint -Esprit

Conformément à ce qu'il annonce dans son prologue, Pierre Lombard s'appuie avant tout sur Augustin et la Bible pour présenter la place de l'Esprit dans la Trinité. Il le définit à la fois comme le don du Père et du Fils<sup>255</sup> et leur commune charité<sup>256</sup>. C'est dans ce cadre, et toujours en s'appuyant sur Augustin, que Pierre Lombard présente une première fois sa conception de la relation entre la triade (Puissance, Sagesse, Bonté de Dieu) et la Trinité. Les trois perfections sont rattachées tantôt à la substance divine, tantôt à une personne et, dans ce second cas, la charité est propre à l'Esprit<sup>257</sup>. Mais c'est aussi à travers cet exemple que l'on peut noter que les Sentences ne sont pas seulement une compilation de citations patristiques : en effet dans les chapitres 3 et 4 de la distinction 34 du premier livre, Pierre Lombard justifie cet état de fait par la nécessité d'éviter les confusions. L'argumentation est celle d'Hugues de Saint-Victor pour qui on associe la bonté à la troisième personne de la Trinité car le terme de *spiritus*, qui peut évoquer un être enflé et coléreux, pourrait faire oublier l'amour divin<sup>258</sup>. La construction de l'œuvre de Pierre Lombard conduit donc à déterminer à chaque fois la part d'innovation qui est transmise au travers de citations patristiques et bibliques.

C'est en s'appuyant sur une série de ces citations que le Lombard affirme que l'Esprit procède à la fois du Père et du Fils et que le fait de procéder du Fils, celui-ci le tient du Père.

---

254 *Ibid.*, p. 478.

255 *Spiritus sanctus, qui est donum Patris et Filii* (Livre 1, Distinction 3, chapitre 1). Nous utilisons ici, par commodité et par tradition, le rassemblement de chapitres en distinctions introduit par Alexandre de Halès (1180-1245). Cependant, cette organisation n'est pas celle de Pierre Lombard, et relève d'une réflexion postérieure sur son œuvre. Par conséquent, les différents aspects étudiés dans les pages suivantes le sont hors du découpage en distinctions. C'est en particulier le cas de la « thèse de la distinction 17 » dont on retrouve en réalité des aspects dans des chapitres antérieurs et postérieurs à cette distinction.

256 Livre 1, Distinction 10, chapitre 1, Pierre Lombard cite ici sur le Livre 15 du *De Trinitate* de Saint-Augustin.

257 *Ecce his verbis aperte ostendit Augustinus, quod in Trinitate caritas aliquando refertur ad substantiam, quae communis est trium personarum et tota in singulis, aliquando specialiter ad personam Spiritus sancti; sicut sapientia Dei aliquando pro substantia divina, aliquando pro Filio proprie accipitur; et hoc in multis fieri reperitur*: (Livre 1, Distinction 10, chapitre 1).

258 D. Poirel, *Livre de la nature...*, p. 387.

Cette procession se fait *sine tempore*, de même que la génération du Fils par le Père<sup>259</sup>. Pierre Lombard souligne ensuite la nécessité de distinguer les deux processions, le Fils procédant comme quelque chose qui naît et pouvant être appelé « engendré », alors que l'Esprit procède comme un don et ne peut être appelé ni engendré, ni inengendré, car il s'agit pour le second qualificatif du propre du Père<sup>260</sup>. Pierre Lombard indique ensuite deux limites de la connaissance théologique : l'impossibilité humaine de distinguer la procession de l'Esprit et la génération du Fils<sup>261</sup>, ce que l'on trouve déjà chez Augustin mais aussi, de manière plus originale, l'absence de nom pour qualifier la procession de l'Esprit. Un chapitre consacré à montrer que le Père et le Fils sont le principe unique du Saint-Esprit pose explicitement la question de la notion de ce principe unique<sup>262</sup>.

Selon Pierre Lombard, il est habituel de dire que le Père, tout comme le Fils, est le principe du Saint-Esprit par une même notion ; et que c'est selon deux notions différentes que le Père est dit principe du Fils et principe du Saint-Esprit. Il admet qu'il n'existe pas de terme pour cette seconde notion mais qu'elle n'est pas la paternité, ni la filiation mais une notion qui appartient au Père et au Fils, par laquelle du Père et du Fils sont éternellement le principe du Saint-Esprit<sup>263</sup>. Pierre Lombard distingue ainsi l'unicité de principe en Dieu, qu'avait soulignée Anselme de Cantorbéry, et la nécessaire distinction des personnes par leur relation. Il n'évoque cependant pas une opposition logique entre les relations, mais la définition de celles-ci, qui apparaît difficile après qu'a été évoquée l'impossibilité humaine de distinguer génération du Fils et procession de l'Esprit.

Or, c'est par cette procession innommable, et par elle seule, que l'Esprit se distingue des deux autres personnes de la Trinité : lorsque l'on dit l'Esprit seul, c'est pour évoquer sa procession, de même que lorsque l'on dit le Fils seul c'est pour évoquer la filiation<sup>264</sup>. Pour Pierre Lombard, se fondant sur Augustin, c'est ainsi que se définit le propre ou notion de chaque personne de la Trinité : la génération, la nativité et la procession, c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession. Ces propres sont désignés par les Personnes, qui sont

---

259 Livre 1 Distinction 11, Chapitre 1 en produisant une liste de citations bibliques contre l'opinion des Grecs, puis chapitre 2 par la mention du *credo* d'Athanase et Distinction 12, Chapitre 2, citant le livre 15 du *De Trinitate* de saint Augustin.

260 Livre 1, Distinction 13, Chapitres 2 et 4, en s'appuyant sur Augustin, Pierre Lombard affirme que dire que l'Esprit est inengendré reviendrait à reconnaître deux Pères dans la Trinité. Pierre Lombard évoque la possibilité de qualifier l'Esprit d'inengendré, mais uniquement pour le distinguer du Fils.

261 Livre 1, Distinction 13, Chapitre 3.

262 Livre 1 Distinction 29, chapitre 4, le chapitre s'intitule : *An eadem notione Pater et Filius sint principium Spiritus sancti*.

263 *Si vero quaeritur, quae sit illa notio, quam ibi notat principium, nomen eius non habemus, sed non est ipsa paternitas vel filiatio, immo notio quaedam, quae Patris est et Filii, qua ab aeterno Pater et Filius unum principium sunt Spiritus sancti. Donator autem, ut praedictum est, dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum vel donatum.* (Livre 1 Distinction 29, chapitre 4).

264 Livre 1, Distinction 21, Chapitre 1.



des noms relatifs, renvoyant à une relation aux autres personnes de la Trinité, car ils soulignent des relations qui ne sont pas accidentelles mais inchangeables<sup>265</sup>. On se rend compte ici que Pierre Lombard décrit un système incomplet, car si les termes de paternité et de filiation sont bien propres au Père et au Fils, celui de procession peut aussi bien être employé pour désigner la génération du Fils que la procession du Saint-Esprit.

Si Pierre Lombard ne développe pas une démonstration originale de la procession du Saint-Esprit, en revanche il définit un cadre précis pour la réflexion à ce sujet. En effet, il affirme l'unité de substance et de nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit<sup>266</sup>, unité qui sera affirmée comme une vérité de foi au concile de Latran IV (1215), afin d'éviter le risque du trithéisme où la divinité ne serait plus qu'un attribut commun aux trois personnes. Par conséquent, le seul élément possible pour distinguer les personnes est leur mode de procession ; il ne s'agit plus d'un choix argumentatif, mais, après 1215, d'une nécessaire conformité à la foi. Il s'agit alors pour les auteurs de se positionner par rapport à cette conception, soit en contestant la thèse de la substance divine défendue par Pierre Lombard, soit en cherchant à définir la procession du Saint-Esprit et surtout à la nommer.

Cette thèse de l'unité de substance est aussi un moyen d'affirmer de la manière la plus forte possible, par l'identité, l'égalité entre les trois personnes de la Trinité. Pierre Lombard rejette ainsi comme hérétiques ceux qui affirment l'infériorité du Fils et de l'Esprit par rapport au Père, car celui-ci n'a pas été envoyé<sup>267</sup>. En effet, la mission du Saint-Esprit n'est pas le fait du Père mais de la Trinité entière, Pierre Lombard affirme que l'Esprit s'envoie donc lui-même en s'appuyant sur une citation scripturaire « l'Esprit souffle où il veut »<sup>268</sup>. Les noms qui désignent les Personnes servent alors à désigner les relations éternelles entre elles. Cependant il manque un nom, au sens où par exemple, s'il est possible de dire que l'Esprit-Saint est l'Esprit-Saint du Père, il n'est pas possible de dire que celui-ci est le Père du Saint-Esprit<sup>269</sup>. Pour Pierre Lombard, la relation n'apparaît pas quand l'Esprit est appelé Saint-Esprit, mais quand il est appelé don. Cependant, selon lui, comme le nom de Saint-Esprit convient aux deux autres personnes, ce terme rappelle tout de même la communion et le don du Père et du

---

265 *Aliud est genuisse quam natum esse, aliudque procedere, id est, alia proprietates sive notio est generatio, et alia nativitas, alia processio, quae aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, processio* [rq (?)] : il est possible de trouver des versions où ce terme est remplacé par *spiratio*; il s'agit alors de version rédigée à partir du dernier quart du XIIe siècle, quant le terme commence à apparaître. Comme on l'a vu plus haut, Pierre Lombard affirme ne pas posséder de mot pour la procession du Saint-Esprit]. *Has proprietates designant illa nomina personarum, scilicet Pater, Filius et Spiritus sanctus, quae relativa sunt et ad se invicem dicuntur; quia notant relationes, quae non sunt Deo accidentales, sed ipsis personis ab aeterno sunt immutabiliter; ut non modo appellationes sint relativae, sed etiam relationes sive notiones in rebus ipsis, scilicet in personis sint.* (Livre 1, Distinction 26, Chapitre 2).

266 Distinction 5 chapitre 1

267 Livre 1, Distinction 15 chapitre 10.

268 *Spiritus ubi vult spirat* (Livre 1, Distinction 15 chapitre 1).

269 Livre 1, Distinction 26 chapitre 8.

Fils<sup>270</sup>. Il est possible de relier cette réflexion sur le nom du Saint-Esprit à une autre thèse de Pierre Lombard, qui a été fortement discutée par ses contemporains et successeurs. En effet, le terme de don, comme l'idée d'un Esprit qui souffle où il veut, renvoie à la relation entre l'Esprit et le monde, mais servent cependant à nourrir la réflexion sur les relations en Dieu. Cet aspect ténu des barrières entre les relations en Dieu et la relation de Dieu au monde, lorsqu'il s'agit de l'Esprit Saint, se retrouve dans l'affirmation par Pierre Lombard que l'Esprit s'identifie à la charité, y compris celle par laquelle l'homme aime Dieu.

### 3°/L'identification entre la charité humaine et l'Esprit-Saint dans le *Livre des Sentences*

L'identification entre la charité (amour ou bonté) et l'Esprit-Saint se fait en deux temps dans l'œuvre de Pierre Lombard. Tout d'abord, celui-ci présente, en s'appuyant sur Augustin, l'idée traditionnelle selon laquelle l'Esprit-Saint est la bonté de Dieu, qui est le don du Père et du Fils<sup>271</sup> : l'Esprit est donc l'amour de Dieu envers l'homme. A cela fait suite l'idée, tout aussi augustinienne et traditionnelle, que l'Esprit-Saint est la charité entre le Père et le Fils : c'est cette formule qui permet à Pierre Lombard de dire que l'Esprit-Saint est aussi bien du Père que du Fils<sup>272</sup>. Cela lui permet alors de présenter la Trinité en fonction des noms de chaque personne : c'est par l'Esprit que le Père aime le Fils engendré par lui et que le Fils aime le Père qui l'a engendré, cet amour pouvant être appelé charité<sup>273</sup>. On peut ici noter une difficulté déjà évoquée : le mot même d'Esprit ne renvoie pas à une relation ce qui impose de constamment rappeler qu'il est le don, l'amour, la charité.

Ce sont précisément les développements de ce nécessaire rappel qui vont conduire Pierre Lombard à une thèse neuve, ou du moins contemporaine. En se fondant sur la citation de Bède le Vénérable « Quand la grâce de l'Esprit est donnée aux hommes, l'Esprit est envoyé par le Père et par le Fils car cet envoi est la procession elle-même »<sup>274</sup>, Pierre Lombard souligne que si le don du Saint-Esprit n'est pas seulement éternel, il est aussi temporel ; il peut alors en conclure que ce ne sont pas seulement les dons du Saint-Esprit qui sont donnés mais aussi l'Esprit-Saint lui-même<sup>275</sup>. La procession temporelle se distingue cependant du fait que l'Esprit s'envoie lui-même, car il est Dieu, égal et coéternel aux deux autres personnes. Pour appuyer cette idée, Pierre Lombard emploie la citation des Évangiles (Jean 3, 8) : l'Esprit

---

270 Livre 1, Distinction 26 chapitre 6.

271 Livre 1, Distinction 3, Chapitre 1.

272 Livre 1, Distinction 10, Chapitre 1.

273 Livre 1, Distinction 10, Chapitre 2.

274 « *Cum Spiritus sancti gratia datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio; procedit a Patre, procedit et a Filio, quia et eius missio est ipsa processio* » (Livre 1, Distinction 14, chapitre 1, citant l'homélie pour le premier dimanche après l'Ascension).

275 Livre 1, Distinction 14, chapitre 2.

souffle où il veut (*ubi vult spirat*)<sup>276</sup>. Pierre Lombard établit donc une grande proximité entre l'Esprit/charité en Dieu et l'Esprit envoyé dans le monde. Et c'est de cette proximité qu'il va, dans la distinction 17, tirer une thèse qui fut immédiatement contestée : il n'y a pas de distinction entre la charité par laquelle Dieu s'aime et aime l'homme, c'est-à-dire l'Esprit-Saint et celle par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain. Ainsi, l'amour est Dieu, c'est-à-dire l'Esprit-Saint<sup>277</sup>.

En s'appuyant sur Augustin, Pierre Lombard affirme que l'amour est le plus grand des dons, et que le plus grand des dons est l'Esprit-Saint, qui est à la fois Dieu et de Dieu<sup>278</sup>. Il peut ainsi distinguer la charité des autres vertus, l'amour étant le don qui distingue les élus des damnés car les autres dons donnés à travers l'Esprit ne sont pas profitables sans ce don d'amour<sup>279</sup>. Pour Pierre Lombard la charité n'est pas une vertu qui peut être augmentée ou changée : elle est l'Esprit dans lequel nous progressons lorsque nous aimons Dieu<sup>280</sup>. Conscient que cette thèse semble distincte de ce que la plupart des catholiques croient<sup>281</sup>, Pierre Lombard consacre le sixième chapitre à l'étude de citations d'Augustin qui pourraient lui être opposées, celles où Augustin distingue la charité par laquelle Dieu nous aime, qui est l'Esprit-Saint, et l'*habitus* créée de la charité, par laquelle nous aimons Dieu qu'il appelle *motus mentis* ou *affectio animi*. La réponse de Pierre Lombard est que l'Esprit n'affecte pas la pensée (*mens*) comme un mouvement, car il est inchangeable, mais comme une vertu : il met la pensée en mouvement<sup>282</sup>. L'argumentation de Pierre Lombard consiste donc à distinguer des vertus qui sont des habitudes humaines motivées par l'Esprit et la charité, qui est l'Esprit Saint agissant comme une vertu en nous.

L'identification entre l'Esprit et la charité, à la fois en Dieu et entre Dieu et le monde conduit à un ensemble de conséquences énoncées dans la suite du Livre des Sentences. Pierre Lombard pose ainsi dans la distinction 32 un problème qu'il admet ne pouvoir résoudre autrement que par une profession de foi : la Trinité est l'amour, qui est le Père, le Fils et

---

276 Livre 1, Distinction 15, chapitre 2.

277 « *His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum [...] et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus sanctus* ». Livre 1, Distinction 17, chapitre 1.

278 Livre 1, Distinction 17, chapitre 2.

279 Livre 1, Distinction 17, chapitre 3 et 4. En particulier : « *Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuiquam Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram* » (Livre 1, d.17, c.4).

280 Livre 1, Distinction 17, chapitre 5.

281 « *Omnes catholici concedunt, scilicet quod Spiritus Sanctus sit caritas Patris et Filii; quod autem ipse idem sit caritas qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur* » (Livre 1, Distinction 17, chapitre 6). Cette prise de conscience de l'aspect contestable de sa thèse par le maître des Sentences a en particulier été présentée dans Ph. W. Rosemann, « *Fraterna dilectio est Deus: Peter Lombard's Thesis on Charity as the Holy Spirit* », T.A.F. Kelly – Ph.W. Rosemann (éd.), *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship: Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Leuven 2004, p. 409-436.

282 Livre 1, Distinction 17, chapitre 6.

l'Esprit et qui est l'essence de la divinité ; mais dans la Trinité est aussi l'Esprit qui est l'amour mais qui n'est pas le Père ou le Fils. Or il n'y a pas deux amours dans la Trinité et l'Esprit n'est pas la Trinité. Le même problème se pose d'ailleurs pour le Fils<sup>283</sup>. On peut ici remarquer que l'identification nécessaire entre l'Esprit et l'amour confronte à nouveau Pierre Lombard au problème du propre de chaque personne de la Trinité et des conséquences de l'extension du propre à autre chose que la qualification de la relation. A partir du moment où ce qui définit l'Esprit est autre chose que sa procession, le modèle trinitaire établi en partie par Pierre Lombard lui-même devient intenable.

En dehors de ce problème, l'identification entre l'Esprit et la charité conduit aussi à définir le rôle de Dieu dans le salut de l'homme. L'Esprit est dans le temps un donné (*donatum*), alors qu'il est dans l'éternité un don<sup>284</sup> et, pour Pierre Lombard, la raison pour laquelle ce don peut être appelé nôtre c'est que par notre esprit, nous acceptons d'être et par l'Esprit nous acceptons d'être saint<sup>285</sup>. Cela signifie donc que le bien que nous accomplissons appartient à Dieu. Pierre Lombard distingue alors ce qui est nôtre, c'est-à-dire de croire et vouloir et ce que Dieu donne par l'Esprit-Saint, c'est-à-dire que ce croire et ce vouloir puissent bien s'accomplir. Mais il ajoute que, comme Dieu prépare notre volonté, cette dernière est aussi sienne et que le mérite de la foi provient de la grâce divine<sup>286</sup>. L'identification entre Esprit et charité conduit donc Pierre Lombard à une définition très restrictive du libre-arbitre de l'homme, qu'il développe dans le second livre des Sentences. A partir de citations apostoliques, notre auteur affirme que Dieu détient le libre-arbitre<sup>287</sup> et que c'est la présence de l'Esprit qui permet cette liberté<sup>288</sup>. Dieu prépare la volonté par l'Esprit Saint, mais elle ne peut s'accomplir sans que nous le voulions, par conséquent le bien que nous accomplissons est à la fois à nous et à Dieu<sup>289</sup>. La conception du libre-arbitre par Pierre Lombard s'appuie essentiellement sur Augustin, mais elle révèle cependant une orientation qui permet d'identifier une certaine communauté d'idées avec des auteurs monastiques.

L'identification entre charité et Esprit Saint que développe Pierre Lombard se trouve aussi chez Guillaume de Saint-Thierry, auteur cistercien proche de Bernard de Clairvaux. Yves Congar a ainsi établi que si l'identification à l'Esprit Saint de l'amour par lequel nous aimons Dieu n'est pas présente chez Bernard de Clairvaux, elle l'est chez Guillaume de Saint-Thierry,

---

283 Livre 1, Distinction 32, chapitre 6 : « *Quare Pater non dicitur sapiens sapientia genita, sicut dicitur diligens dilectione, quae ab ipso procedit.* »

284 Livre 1, Distinction 18, chapitre 2.

285 « *Aliud est enim quod accepimus, ut essemus, aliud quod accepimus, ut sancti essemus.* » Livre 1, Distinction 18, chapitre 4.

286 Livre 1, Distinction 41, chapitre 2.

287 Livre 2, Distinction 25, chapitre 1.

288 Livre 2, Distinction 26, chapitre 4.

289 Livre 2, Distinction 28, chapitre 3.

en particulier dans son traité sur la contemplation de Dieu<sup>290</sup>. Le propos de Guillaume de Saint-Thierry est d'identifier un seul amour, qui conduit l'homme à aimer Dieu comme il est aimé ; pour cela, il faut que ce soit Dieu qui aime en l'homme, cet amour étant identifié à l'Esprit Saint<sup>291</sup>. Guillaume de Saint-Thierry n'évoque pas le sujet de l'amour envers le prochain. En revanche il est possible d'identifier une grande proximité de vue avec Pierre Abélard pour ce qui est de considérer que la charité n'est pas une vertu issue d'une habitude humaine, mais l'Esprit-Saint agissant dans l'homme à la manière d'une vertu qui permet à l'homme d'aimer dignement Dieu. Les implications de cette affirmation, et son lien avec le libre-arbitre, la présence de l'Esprit rendant l'homme libre, dépasse la question théologique et seront abordées ultérieurement.

Pierre Lombard élabore donc une synthèse personnelle des grands courants théologiques de son temps, en s'appuyant sur des autorités anciennes. Son œuvre, immédiatement glosée puis commentée, s'impose progressivement comme le manuel théologique dominant jusqu'à la fin du Moyen Âge. Il s'agit alors d'étudier la réception par les auteurs contemporains et postérieurs, des thèses concernant l'Esprit-Saint abordées par Pierre Lombard.

## **IV/La postérité des thèses de Pierre Lombard sur l'Esprit-Saint**

### **A/Gloses, commentaires et critiques au XIIe siècle**

#### 1°/Aperçu chronologique

Dès son apparition, le Livre des Sentences suscite à la fois une glose et des contestations. C'est dans le milieu des élèves de Pierre Lombard qu'est produite, dès les années 1160, la première version de la glose connue comme celle du Pseudo-Pierre de Poitiers, deux autres versions étant produites dans les années 1170-80 et vers 1230<sup>292</sup>. Le prologue de cette glose révèle la fonction que les auteurs donnent au livre jusqu'à la fin du XIIIe siècle : les Sentences sont un moyen et non une fin, dans l'étude de la doctrine sacrée qui est avant tout tournée vers la connaissance des Écritures<sup>293</sup>. Pierre de Poitiers (mort 1205/6), élève du Lombard, rédige lui-même des Sentences en cinq livres où il va défendre la plupart des idées de son maître

---

290 Y. Congar, «Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?», *Revue des Études augustiniennes* 28 (1982), p. 87-94.

291 « Tu t'aimes encore toi-même en nous quand tu envoies en nos cœurs l'Esprit de ton Fils. » *De contemplando Deo*, 11, à propos du Saint-Esprit : « Car il est notre amour par lequel nous arrivons jusqu'à toi, par lequel nous t'embrassons », *De contemplando Deo*, 22 et dans le commentaire sur le Cantique des Cantiques (PL 180, 508B) : « dans l'amour de Dieu, l'homme est certes dans l'oeuvre, mais Dieu est celui qui oeuvre ».

292 M. L., Colish « The pseudo-Peter of Poitiers Gloss », P.W. Roseman (éd.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Leiden, 2010 p. 1-33

293 P.W. Roseman, *The story...*, p. 51-52.

contre les nombreux contradicteurs contemporains, en s'appuyant à la fois sur le Livre des Sentences et la glose du Pseudo-Pierre de Poitiers.

Si les débats autour de la distinction 17 vont faire l'objet d'un chapitre particulier, ce n'est pas sur ce seul point, notons-le, que le Livre des Sentences est contesté. Richard de Saint-Victor, dans sa Trinité, critique ceux qui affirment que le Père et le Fils partagent la même substance, ce qui renvoie à l'une des thèses de Pierre Lombard<sup>294</sup>. Cette critique est reprise par l'abbé Joachim de Flore (1132-1202), qui voit dans la substance, dans cette « *summa res non generans, nec genita, nec procedens* » une quaternité divine<sup>295</sup>. Durant la seconde moitié de son pontificat, le pape Alexandre III (1159-1181) manifeste quant à lui une grande méfiance à l'égard de l'œuvre : en 1170, il condamne les propositions de Pierre Lombard au sujet de la nature humaine du Christ<sup>296</sup> et lors du concile de Latran III, propose que les Sentences soit déclarées hérétiques<sup>297</sup>. C'est donc à la fois contre les auteurs les plus traditionnels<sup>298</sup> et les plus hautes autorités de l'Église que les disciples de Pierre Lombard doivent protéger leur maître ; or ils sont parvenus à faire échapper le Livre des Sentences à toute condamnation<sup>299</sup>.

Il faut donc étudier dans un premier temps le positionnement des différents auteurs à l'égard des thèses de Pierre Lombard concernant l'Esprit Saint, dans un contexte où le Livre des Sentences est fréquemment remis en cause. Deux éléments apparaissent : un terme nouveau pour désigner la procession du Saint-Esprit et la progressive mise en minorité des partisans de la distinction 17.

## 2°/ *Nomen eius habemus* ? La spiration

Dans le chapitre 4 de la distinction 29 du premier livre, Pierre Lombard soulignait l'absence d'une notion qui appartienne à l'Esprit et désigne le fait que le Père et le Fils en soient le principe unique. Contrairement à l'impossibilité de comprendre la différence entre génération du Fils et procession de l'Esprit, il ne liait pas ce manque à l'impossibilité pour l'être humain de connaître Dieu ; il est donc davantage possible de considérer qu'il s'agissait d'une question en suspens, qu'il envisageait peut-être de résoudre ultérieurement. En effet, le Livre des Sentences est un ouvrage que Pierre Lombard a retravaillé lors de la seconde année des leçons qu'il en tire, avant de devenir évêque et de mourir l'année suivante. Or, c'est dans le

---

294 Richard de Saint-Victor, *La Trinité...* p.445

295 M. Reeves, « The abbot Joachim's sense of history », *The prophetic sense of history in medieval and renaissance europe*, Aldershot, 1999, p.783.

296 M. Pacaut, *Alexandre III, Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956, p.261

297 M. Reeves, *The influence of prophecy in the latter middle ages*, Londres, 1993, p.30

298 Comme cela a été souligné en introduction, les idées de Joachim de Flore n'ont été associées à de possibles hérésies qu'après sa mort ; il est de son vivant une autorité reconnue par les papes et les rois.

299 M. Reeves, *The influence...*, p. 30.

milieu de ses élèves que naît le terme servant à qualifier la procession de l'Esprit Saint.

Dans la glose de la distinction 29, 4, le pseudo-Pierre de Poitiers propose en effet le terme de « spiration » pour nommer le fait que le Père et le Fils soient le principe unique du Saint-Esprit : le Père et le Fils spirent éternellement l'Esprit-Saint<sup>300</sup>. La spiration est la propriété commune au Père et au Fils, comme principe du Saint-Esprit ; en revanche, elle n'est pas propre à l'Esprit Saint, qui procède du Père et du Fils<sup>301</sup>. Le terme rencontre rapidement le succès et se trouve chez des auteurs contemporains comme Alain de Lille (1128-1202), dès sa *Summa quoniam homines* (1160-1180)<sup>302</sup>, Simon de Tournai (1130-1201) dans ses *Disputationes*<sup>303</sup> ou encore Pierre de Poitiers (mort 1205/6) dans ses propres *Sentences* (1168-1170). Ce dernier étant élève de Pierre Lombard et ses *Sentences* traitant de questions laissées ouvertes par le maître, il semble nécessaire de s'attarder sur lui quelques instants<sup>304</sup>.

Pierre de Poitiers consacre un chapitre à la question « de la notion commune au Père et au Fils, c'est-à-dire la spiration »<sup>305</sup>. La formulation de ce titre rappelle bien celle de Pierre Lombard qui évoquait cette notion de principe unique, mais en soulignant qu'il ne lui connaissait pas de nom. Le début du chapitre semble alors surprenant, car Pierre de Poitiers indique que ce terme est d'un usage commun, bien qu'il ne soit pas tiré d'une autorité (*authenticum*)<sup>306</sup>. Il y a deux manières de comprendre cette formule : soit le terme de *spiratio* est depuis toujours commun, et dans ce cas il semble curieux que l'on n'en ait pas trouvé l'usage dans l'œuvre de compilation de Pierre Lombard, ni chez aucun des auteurs ayant évoqué la question antérieurement ; soit cela signifie que le terme, inusité ou rare à l'époque de Pierre Lombard, a connu une rapide fortune après la mort de celui-ci. La seconde possibilité nous semble plus crédible, d'autant plus que Pierre de Poitiers consacre ensuite la fin du paragraphe à justifier la validité de ce terme, puis à le définir : le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint, ce qu'ils ont en commun ; le Fils tient du Père qu'il spire l'Esprit Saint car ce que le Fils a il l'a du Père<sup>307</sup>. Il semble bien que le but de Pierre de Poitiers soit davantage

300 *Potest tamen congrue dici spiratio, qua Pater et Filius ab eterno spirant Spiritum Sanctum.* (J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, Munich, 1961, p. 214).

301 *Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ; et ita spiratio est proprietas communis Patri et Filio, non Spiritui sancto* (*Ibid.*, glose de la distinction 3, chap.4).

302 « La somme *Quoniam Homines* d'Alain de Lille », P. Glorieux (éd.), *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t.20, 1953. La date de rédaction de la somme d'Alain de Lille, l'une de ses premières œuvres est particulièrement débattue, d'autant plus qu'il la complète au cours de sa vie et de ses lectures. Il semble probable d'estimer que le terme de spiration dans la Somme fasse suite à la lecture d'œuvres de Pierre de Poitiers ou de Simon de Tournai.

303 *Dispute V, q.1 (Les Disputationes de Simon de Tournai, J. Warichez (éd.), Louvain, 1932, p. 30-31).*

304 J.W. Baldwin, *Masters, princes and merchants, the social views of Peter the chanter and his circle*, Princeton, 1970, p.44

305 Livre 1, chapitre 30, « *De communi patris et filii notione, id est spiratione* » (Pierre de Poitiers *Sententiae petrus pictaviensis*, P. S. Moore, J. N. Garvin, M. Dulong (éd.), Notre-Dame Indiana, 1943-1950, p. 239).

306 *Illa autem notio spiratio dicitur et est istud verbum in ore omnium, licet non authenticum*, (Livre 1, chapitre 30, *Ibid.*, p. 239).

307 *Nos tamen cum aliis dicamus quod Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, cum hoc habeant commune ; id*

d'entériner une innovation récente que d'évoquer une tradition ancienne, par ailleurs introuvable. De plus, cette innovation n'est pas aussi largement admise que ne l'évoque Pierre de Poitiers.

Ainsi, Simon de Tournai lui accorde une valeur moindre, du fait qu'elle n'est pas fondée sur une autorité et considère avant tout que la spiration est le terme par lequel on réfère le Père à l'Esprit Saint<sup>308</sup>. Mais si cette conception n'est pas suivie, elle révèle que dans les années 1170, le terme de spiration est l'objet de débats, propres davantage à une innovation qu'à une tradition.

Il appartient au cercle des élèves de Pierre Lombard d'avoir répondu à la question implicite posée par le maître sur le nom de la procession du Saint-Esprit. Il est possible de remarquer que le terme choisi va aussi dans le sens des thèses de Pierre Lombard. En effet, le terme de spiration, se fonde sur le verbe *spirare* (souffler). Ce terme permet de donner à la procession de l'Esprit Saint un nom proche du sien (*spiritus sanctus*), ce que ne faisait pas le terme de don, tiré d'Augustin. De plus, ce terme peut être rapproché d'un extrait biblique, déjà utilisé pour évoquer la procession du Saint-Esprit dans le Livre des Sentences, à savoir la formule tirée de Jean 3, 8 : *Spiritus ubi vult spirat*. Cependant, cette formule renvoie non pas à la procession du Saint-Esprit en Dieu mais sur terre, au moment où l'Esprit est envoyé par l'ensemble de la Trinité. Il est possible qu'en employant le terme de spiration, les disciples de Pierre Lombard évoquent le lien étroit établi par leur maître entre l'œuvre du Saint-Esprit en Dieu et son œuvre sur terre. Ceci nous ramène donc à la réception de la thèse de Pierre Lombard selon laquelle l'Esprit-Saint est la charité, en Dieu comme dans l'homme.

3°/Les débats autour de l'identification du Saint-Esprit à la charité par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain

Lors de la rédaction de sa thèse, Pierre Lombard était conscient d'être minoritaire. L'un de ses premiers contradicteurs connus est Simon de Tournai qui, dans sa Somme, réfute l'identification faite par Pierre Lombard. Pour cela, il s'appuie sur les notions aristotéliennes de cause efficiente et de cause formelle. Pour Simon, si la cause efficiente, c'est-à-dire la cause de l'existence de la charité par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain, est bien Dieu, la cause formelle est la charité comme création ; en effet, si l'Esprit-Saint était une cause formelle alors il serait une créature, ce qui serait une absurdité<sup>309</sup>. Il est possible de

---

*tamen habet filius a Patre quod spirat Spiritum Sanctum ; nam quicquid habet, a Patre habet* (Livre 1, chapitre 30, *Ibid.*, p. 239).

308 *Spiratio est causa quare referatur Pater ad Spiritum ut principium eius*. (Dispute V, q.1 (*Les Disputationes*, p. 31).

309 *Volunt ergo quidam his et aliis auctoritatibus firmare caritatem qua quis diligit Deum et proximum esse et dici ipsum Spiritum sanctum. Hoc autem mihi (magistri ?) Symoni Tornaciensis non videtur. Moveor autem his*



remarquer que Simon de Tournai ne cite pas directement Pierre Lombard mais « certains » (*quidam*), ce terme pouvant désigner soit un groupe, soit la position d'un maître dont le nom est ignoré, soit servir à critiquer un auteur connu de manière polie. Il semble donc que la position de Pierre Lombard n'ait pas été immédiatement abandonnée, contrairement à ce qu'affirme dans sa somme Prevostin de Crémone. Pour ce dernier, Pierre Lombard a soutenu que l'Esprit-Saint était la seule charité existante mais aucun de ses successeurs n'a accepté cette doctrine car ils ont fait la distinction entre cause formelle et cause efficiente<sup>310</sup>.

Pierre de Poitiers, en particulier, reprend le point de vue de son maître dans le chapitre 31 du premier livre de ses Sentences, c'est-à-dire immédiatement après avoir évoqué la spiration. Il indique cependant que pour presque tous, reprenant une citation apostolique (1 Co, 13, 13) : la foi, l'espérance et la charité sont des vertus et que la charité est la plus grande de toutes<sup>311</sup>.

Pierre de Poitiers ne suit pas cette majorité : reprenant les mêmes citations d'Augustin que son maître, il conserve la conclusion selon laquelle il n'y a pas de distinction entre l'amour par lequel Dieu nous aime et celui par lequel nous aimons Dieu. Il ne fait cependant pas que répéter le Livre des Sentences. En effet, dans son commentaire d'Augustin, évoquant la charité comme *motus animi*<sup>312</sup>, il reconnaît une distinction entre cause efficiente et cause formelle des vertus et le fait que ces vertus sont des mouvements de l'âme, créés par Dieu comme cause efficiente. Il demande alors, Dieu étant charité et produisant les actes d'espérance et de foi, pourquoi ne disons-nous pas que nous espérons et croyons par charité, de même que nous disons que nous aimons par charité ? Sa réponse est la suivante : nous espérons et nous croyons par des vertus intermédiaires, l'espérance et la foi, alors qu'il n'y a pas de vertu intermédiaire pour la charité. L'Esprit-Saint est donc à la fois la cause formelle et efficiente de la charité<sup>313</sup>. Pierre de Poitiers prend donc en compte la distinction entre cause formelle et cause efficiente mais n'en fait pas usage pour réfuter Pierre Lombard.

Cependant, comme l'atteste le témoignage de Prévostin de Crémone, dans ce cas particulier, la thèse de Pierre Lombard n'a pas prévalu. Les commentaires des Sentences, qui se multiplient au XIII<sup>e</sup> siècle, ont été très nettement opposés à la distinction 17, alors même

---

*rationibus in contrarium. Alia inquit est causa efficiens, alia causa formalis, verbi gratia, paries est albus albedine ut formali causa, sed est albus ab artifice ut a causa efficiente. [...] Quod, si efficiens causa id est, Spiritus Sanctus est formalis, ergo est creatura, quod absurdum est et impium est dictu.* (Paris, Bibl. De l'Arsenal, 519, fol. 37 va-vb)

310 Paris Bib nat lat 14526, fol. 14 vb, Voir l'introduction de Pierre de Poitiers *Sententiae...* p. XXXV.

311 *Quidam tamen, immo fere omnes, propter verba apostoli dicentis : fides, spes, caritas, tria hec ; maior autem horum est caritas.* (Livre 1, chap. 31, Pierre de Poitiers, *Sententiae...* p. 269).

312 Augustin, *De Doctrina Christiana*, chap. 10, PL 34, 72

313 *Sed cum caritas operetur in nobis actum credendi et sperandi, sicut et diligendi, cur dicitur quod caritate diligimus, et non caritate credimus vel speramus ? Cuius quidem patet solutio, qui caritas motum credendi operetur mediante fide virtute, sicut motum sperandi, mediante spe, sed motum diligendi, nulla virtute mediante. Unde a caritate speramus, credimus sed non caritate ; a caritate diligimus et caritate diligimus.* (Livre 1, chap. 31, Pierre de Poitiers *Sententiae...* p. 268).

que le Livre des Sentences s'impose comme la base de la formation théologique. C'est dans le cadre à la fois de ce nouveau statut et de cette conception critique qu'il faut aborder la question de la réception des thèses sur l'Esprit-Saint de Pierre Lombard au XIII<sup>e</sup> siècle. En effet, nous avons fait l'hypothèse que l'émergence de la notion de spiration et l'identification entre la charité et l'Esprit-Saint étaient liées. Ce lien brisé, il faut étudier la manière dont les auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle définissent alors la notion de spiration.

## **B/La réception des thèses de Pierre Lombard sur l'Esprit au XIII<sup>e</sup> siècle**

### 1°/Un livre qui s'impose, huit thèses contestées

La postérité immédiate du Livre des Sentences en avait fait un outil dans la compréhension des Écritures Saintes. On assiste à une évolution de ce statut lorsque Etienne Langton (1150-1228), proche d'Innocent III, archevêque de Cantorbéry (1207) et cardinal, en rédige un commentaire entre 1196 et 1206<sup>314</sup>. Le Livre des Sentences lui sert à discuter certaines difficultés théologiques mais se distingue d'une glose par le fait qu'Etienne est parfois en désaccord avec Pierre Lombard, par exemple à propos de l'identification entre la charité et l'Esprit-Saint<sup>315</sup>. Le concile de Latran IV (1215) renforce la position de Pierre Lombard en prenant officiellement position à propos de la question de la substance. Dans sa constitution 2, le concile, avec « maître Pierre », affirme qu'il y a une seule réalité suprême qui ne peut être saisie ni dite, qui est véritablement Père, Fils et Saint-Esprit, chacune des trois Personnes est cette réalité c'est-à-dire la substance, l'essence et la nature divine, d'où trinité et non quaternité<sup>316</sup>. La thèse contestée par Richard de Saint-Victor ou Joachim de Flore devient donc une vérité de foi et l'institution ecclésiastique qui avait un temps soupçonné les Sentences d'hérésie fait de leur auteur une référence.

L'influence du concile, liée à l'évolution de la théologie de plus en plus constituée en système de doctrine, peut expliquer l'innovation d'Alexandre de Halès (1180-1245) qui est le premier maître en théologie à fonder ses lectures ordinaires sur le Livre des Sentences et non sur les Écritures, dans le cadre d'un enseignement qui s'étend de 1220/21 à 1245 et qui nous a laissé un commentaire rédigé entre 1220 et 1227<sup>317</sup>. Cette pratique s'impose peu à peu à Paris, puis à Oxford dans les années 1240, malgré l'opposition de Robert Grosseteste, Rome appuyant les maîtres contre les protestations de celui-ci<sup>318</sup>. Le commentaire du Livre des

---

314 R. Quinto, « Stephen Langton », P.W. Roseman (éd.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard t.2*, Leiden, 2010, p. 49.

315 P.W. Roseman, *The story...*, p. 59

316 G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, Paris, 1994, p. 499.

317 H.P. Weber, « The *Glossa in IV libros sententiarum* by Alexander Halès », P.W. Roseman (éd.), *Medieval Commentaries...*, p. 83-90.

318 P.W. Roseman, *The story...*, p. 60-61.

Sentences devient l'une des étapes du cursus pour les futurs maîtres en théologie et donc un passage obligé de la pensée scolastique. Alexandre de Halès incarne une autre évolution, dernier grand commentateur séculier du Livre des Sentences, il décide dans les années 1236-37 de devenir franciscain.

Les deux grands commentateurs mendians de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle sont Thomas d'Aquin et Bonaventure : or ce dernier nous permet de savoir que si le Livre des Sentences est un passage obligé il n'est en revanche pas une autorité. En effet, dans son commentaire, Bonaventure cite la formule selon laquelle la charité, amour de Dieu et du prochain, est l'Esprit-Saint parmi les huit points sur lesquels le Maître des Sentences n'est pas habituellement soutenu<sup>319</sup>. Parmi ses formules, on retrouve aussi la thèse condamnée par Alexandre III en 1177 concernant la personne du Christ<sup>320</sup>. La critique de Thomas d'Aquin est plus fondamentale, puisqu'il juge les Sentences elles-mêmes inadaptées du fait qu'elles ne s'organisent pas autour d'un principe unifiant, capable de générer un système théologique complet. C'est pour pallier cette lacune qu'il rédige la Somme théologique. Cependant, cet ouvrage ne remplace le Livre des Sentences dans la formation des théologiens qu'à l'extrême fin du Moyen-Âge<sup>321</sup>.

Le Livre des Sentences étant devenu le passage obligé et le support de la réflexion théologique, remplaçant l'Écriture Sainte dans cette fonction, c'est par l'étude du commentaire des chapitres traitant de l'Esprit Saint qu'il est possible d'aborder la réflexion sur ce sujet au XIII<sup>e</sup> siècle.

## 2°/Magister fuit hic deceptus, la réfutation de la distinction 17 et de ses continuateurs

Comme on l'a vu, dès la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, la thèse de Pierre Lombard selon laquelle l'amour par lequel l'homme aime Dieu et son prochain est l'Esprit-Saint est contestée. Cet état de fait va être systématisé à partir du moment où se multiplient les commentaires sur les Sentences, le commentaire des chapitres traitant de ce sujet étant l'occasion pour les auteurs de prendre position, de manière très majoritaire, contre Pierre Lombard. C'est ainsi le cas dès le commentaire d'Étienne Langton qui précise qu'il est d'une opinion contraire à celle du maître des sentences<sup>322</sup>. Ce terme d'opinion se retrouve dans la *Summa Aurei* (1225) de Guillaume d'Auxerre (1150-1231), qui affirme que l'identification de la charité à l'Esprit Saint

---

319 *Ibid.*, p. 71.

320 R. Quinto, « Stephen Langton... » p. 69.

321 P.W. Roseman, *The story...*, p. 82.

322 « *Magister in hac opinione fuit quod caritas non fuit aliqua virtus, et quod nichil est caritas aliud quam spiritus sanctus et quod spiritu sancto tantum diligimus Deum et proximum. Non sumus in hac opinione, qui caritas virtus est sicut fides, qua diligimus* » Quinto R., « Stephen... » p.72

n'est pas la thèse d'un saint, mais celle du maître des Sentences<sup>323</sup>. On peut ainsi noter que ces auteurs distinguent le projet annoncé par le livre des Sentences, c'est-à-dire compiler des références évangéliques et patristiques, de ce qu'il est, à savoir une construction intellectuelle, discutable sur certains points.

Les modes de réfutation sont divers, ainsi Guillaume d'Auxerre pratique-t-il la métaphore mathématique en affirmant l'infini supériorité de l'amour de Dieu par rapport à l'amour du prochain. Philippe le Chancelier (1165-1236) reprend à la fois cette idée d'une charité comme habitude potentiellement infinie<sup>324</sup> mais s'appuie aussi sur la distinction entre cause efficiente et cause formelle<sup>325</sup>, dont on a vu qu'elle était selon Prévotin de Crémone le principal argument contre les tenants de la thèse de Pierre Lombard. On attribue à Philippe le Chancelier, un chant pour la fête de Pentecôte où l'Esprit est évoqué en ces termes :

Tu donnes, tu es donné par le ciel,

Tu es le don, tu es le donateur,

[...]

Inspirant et esprit,

Inspiré et inspireur<sup>326</sup>.

[...]

Tu es la grâce donnée gratis

Et tu nous rends agréable

[...]

Exalte nos mérites,

Sauvant les prédestinés

Par ta vertu coutumière<sup>327</sup>.

On peut noter qu'ici l'Esprit est associé à la grâce permettant le salut, il n'est pas la charité humaine, il est le don de Dieu, le donateur de la grâce, mais à aucun moment l'idée d'un mouvement ascendant vers Dieu, qui serait l'Esprit-Saint, n'est évoqué : celui-ci exalte les mérites, il n'est pas le mérite. Cette distinction va être l'enjeu des débats du XIIIe siècle autour de la question.

Il est possible de parler de débats car il existe des partisans de la thèse de Pierre Lombard,

---

323 C. Baladier, « *Intensio* de la charité et géométrie de l'infini chez Guillaume d'Auxerre », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2008, p.385.

324 *Ibid.*, p. 386.

325 A. Landgraf, « Anfänge einer Lehre vom *concursum simultaneum* in XIII. Jahrhundert. », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 1 (1929), p. 225-228.

326 La version latine joue sur les mots *Spirans* et *spiritus* et *Spiratus* et *spirator*. Nous avons conservé la traduction de Spitzmuller, mais il faut sans doute voir dans le terme de *spiratus* une allusion au mode de spiration de l'Esprit au sein de la Trinité.

327 H. Spitzmuller, *Poésie latine et chrétienne du Moyen Âge, IIIe-XVe siècle*, Paris, 1971, p. 357-358.

souvent évoqués dans les réfutations. Parmi eux, il semble possible d'identifier nommément Richard Fishacre (1200-1248), dominicain anglais, auteur du premier commentaire des Sentences (1241-1247) à Oxford, où il est maître, et qui contribue à imposer les Sentences comme support de la formation théologique dans cette université<sup>328</sup>. Richard considère que, de même que la couleur est le fruit de l'union de la lumière et d'un médium transparent, la charité est le fruit de l'union de Dieu et de la volonté humaine par la grâce<sup>329</sup>. Pour que cette union soit propre à l'Esprit Saint, Richard développe ensuite une argumentation nouvelle : « si la personne du Fils a été capable de s'unir à l'âme du Christ d'une manière telle que ni le Père ni l'Esprit n'étaient unis à cette âme par cette union, alors pourquoi l'Esprit ne pourrait-il pas d'une telle manière, bien que dans une moindre et différente union, être uni à la pensée (*menti*), d'une telle manière que ni le Fils ni le Père ne seraient unis à elle par cette union [...] Dans ce cas, comme il conviendrait seulement à la personne du Fils d'être uni à la nature humaine, il conviendrait seulement à la personne de l'Esprit d'être uni, bien que très différemment, à la volonté humaine. »<sup>330</sup> L'idée d'une union entre l'Esprit-Saint et la volonté humaine fait écho aux accusations d'auto-déification portées contre les adeptes du Libre-Esprit que nous étudierons ultérieurement. Il semble nécessaire d'étudier tout particulièrement les réponses qui sont données à cet argument.

Les deux principaux auteurs à considérer sont Albert le Grand (1200-1280) et son plus célèbre disciple Thomas d'Aquin (1224/25-1274). Tout deux distinguent le point de vue de Pierre Lombard de l'argument avancé par Richard Fishacre. Ainsi, Albert le Grand, dans son commentaire des Sentences (1256-1259) refuse-t-il l'idée que l'Esprit-Saint se soit uni à la volonté comme le Fils s'est uni à la chair, mais il indique aussitôt après que, dans le troisième livre des Sentences, Pierre Lombard prouve que l'Esprit-Saint ne peut pas être uni à quelque chose<sup>331</sup>. Parmi les arguments évoqués en faveur de la thèse de Pierre Lombard, Albert le Grand qu'il assimile à l'hérésie pélagienne, c'est-à-dire niant l'action de la grâce divine dans la

---

328 R.J. Long, « The beginning of a tradition : The Sentences commentary of Richard Fishacre OP », G.R. Evans (éd.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard t.1*, Leiden, 2002, p. 356-357.

329 *Similiter secundum magister Deus habet esse in se et sic Deus vel Spiritus Sanctus dicitur. Habet et esse in voluntate creata, cui ex gratia quoquomodo unitur, et sic proprie caritas nostra dicitur. Non ergo caritas secundum magistrum est Deus tantum, sed Deus sic.* (A. Landgraf, « Anfänge... », p. 351)

330 «*Si potuit persona Filii anime Christi uniri ita, quod nec Pater nec Spiritus illa unione ei uniretur, quare non similiter valde minori unione et dissimili potest Spiritus Sanctus uniri menti ita, quod nec Pater nec Filius illa unione, [licet ipsi menti sit presens tota Trinitas et aliquo modo unita, et illam qualemcumque unionem Spiritus cum mente tota Trinitas operata sit, sicut et in Christo?] Ut, sicut deceat tantum personam Filii uniri nature humane, sic et deceat tantum Spiritus personam uniri, licet valde dissimiliter, voluntati humane?» (Ibid., p. 352).*

331 «*sed Spiritus sanctus appropriate non proprie est charitas qua effective diligimus Deum et proximum: hoc enim efficient in nobis communiter Pater et Filius et Spiritus sanctus, licet appropriate Spiritus sanctus, quia ipse est proprie charitas, et sic est exemplar nostrae charitatis.*» (distinction 17, article 1, solution, Albert le Grand, *Commentarii in I Sententiarum, Opera Omnia*, vol. 25, A. Borgnet (éd.), Paris, 1890-1899, p. 464).

sanctification<sup>332</sup>. On ne trouve pas de semblable formule dans le Livre des Sentences ; en revanche, Richard Fishacre avait affirmé que l'âme ne peut pas être méritante dans une action si Dieu ne l'accomplit pas avec l'âme et par Son action<sup>333</sup>. Il semble donc que ce soit aussi contre Richard Fishacre qu'Albert le Grand affirme au contraire que si la charité n'est pas une habitude en nous, alors il n'y a pas de grâce en nous, ce qui est une position pélagienne<sup>334</sup>. En revanche, dans la solution, qui est essentiellement consacrée à réfuter la thèse de Pierre Lombard, il n'est pas fait mention de pélagianisme, Albert le Grand affirme que l'Esprit est la charité par laquelle nous aimons Dieu, non pas proprement, mais par appropriation ; l'Esprit-Saint étant l'exemple de notre charité<sup>335</sup>.

Thomas d'Aquin revient quatre fois sur cette question au cours de sa vie, dans son commentaire des Sentences (1252-56), dans ses lectures sur les Sentences à Rome (1265-1266), dans la Somme théologique et dans la question sur la charité de ses *Quaestiones disputatae*, rédigées vers la fin de sa vie<sup>336</sup>. Dans son commentaire sur les Sentences, Thomas réfute la thèse défendue par Richard Fishacre en affirmant que l'union entre le Christ et le Fils fut hypostatique, c'est-à-dire que dans le Christ, le Fils et la nature humaine peuvent accomplir un seul et même acte. A l'inverse, il n'y a pas d'union hypostatique entre la volonté humaine et l'Esprit-Saint<sup>337</sup>. Dans ses œuvres postérieures, il traite des points développés par Pierre Lombard et son école : pour Thomas, le point sur lequel Pierre Lombard s'est trompé est d'avoir cru que l'Esprit-Saint, dans le cas de la charité, n'œuvrait pas par l'intermédiaire d'une vertu<sup>338</sup>. On peut noter qu'il s'agit davantage du développement apporté par Pierre de Poitiers à la thèse de son maître. C'est dans la *Quaestio disputata De Caritate* que Thomas d'Aquin se fonde sur la liberté humaine pour réfuter la thèse de Pierre Lombard. Il postule qu'un acte de volonté n'est volontaire que s'il procède d'un principe intérieur, par conséquent, si l'on identifie Esprit et charité, soit un acte de charité n'est pas volontaire, soit il est naturel à la nature humaine. La première proposition est impossible car un acte d'amour est un acte de volonté et la seconde relève du pélagianisme<sup>339</sup>. La participation d'un agent extérieur conduirait de plus à faire de l'âme un instrument et à la priver de tout mérite. La solution

---

332 Distinction 17, article 1, arguments 3, 11 et 14 (*Ibid.*, p. 462).

333 *Nec potest anima in hanc actionem meritoriam, nisi Deus sua actione agat cum anima* (A. Landgraf, «Anfänge...», p. 353).

334 Distinction 17, article 1, contra 3 (Albert le Grand, *Commentarii...*, p. 463).

335 « *contradicendum est Magistro in ista parte, et dicendum, quod charitas qua habitualiter diligimus Deum et proximum, non est Spiritus sanctus : sed Spiritus Sanctus appropriate non proprie est charitas qua effective diligimus Deum et proximum* ». (Distinction 17, article 1, sol., *Ibid.*, p. 464-465).

336 G. Zijldwegt, «*Utrum caritas sit aliquid creatum in anima : Aquinas on the lombard's identification of charity with the holy spirit*», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79 (1), p. 41.

337 *Ibid.*, p. 47.

338 *Ibid.*, p. 51.

339 *Ibid.*, p. 64-65.

apportée par Thomas est qu'à travers la forme créée de la charité, la créature participe pleinement à l'amour divin qui est l'Esprit-Saint<sup>340</sup>.

Au travers de ces deux exemples, distincts d'une génération, on peut observer un certain durcissement à l'égard de la thèse de Pierre Lombard. Ainsi, Thomas d'Aquin n'hésite-t-il pas à affirmer que Pierre Lombard s'est trompé<sup>341</sup>, alors que les auteurs antérieurs précisaient simplement leurs divergences d'opinion. De plus, alors qu'Albert le Grand n'évoque le pélagianisme que dans le cas de la thèse défendue par des *quidam*, parmi lesquels Richard Fishacre, Thomas présente dans sa dernière œuvre les conclusions hérétiques qui sont contenues dans la thèse de Pierre Lombard lui-même. L'Esprit ne peut donc être identifié à la charité par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain, ce qui conduit à recentrer la spiration sur les relations entre les personnes de la Trinité.

### 3°/Définir la spiration jusqu'en 1274

Dès le commentaire des Sentences d'Étienne Langton, on peut observer une axiomatisation du discours trinitaire, fondé sur l'identification de neuf entités de base : l'essence divine unique, les trois personnes et les cinq notions (paternité/génération, inascibilité, spiration, filiation et procession). Les notions sont les propriétés qui distinguent les personnes, trois sont du Père (paternité, inascibilité et spiration), deux du Fils (filiation et spiration) et une de l'Esprit (procession)<sup>342</sup>. On peut ainsi remarquer qu'une distinction est établie entre procession et spiration, la spiration désignant la notion par laquelle le Père et le Fils sont un principe unique duquel procède l'Esprit. En cela, Pierre Lombard est parfaitement suivi dans sa distinction entre l'impossibilité de distinguer procession et génération et la simple absence de nom pour désigner la notion commune au Père et au Fils.

C'est cette formule que l'on retrouve dans la seconde constitution du concile de Lyon II (1274) : le concile professe que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, non comme de deux principes mais comme d'un seul principe, par une spiration et non deux spirations<sup>343</sup>. Le propos du concile est donc celui de Pierre Lombard, sans ajout ou précision, en dehors d'un nom qui est apparu dans le cercle immédiat de ses élèves. Dans ce cas, il est possible de se demander pourquoi il a fallu un siècle pour que la notion passe du champ théologique aux normes de la foi. C'est ici, semble-t-il, que les débats autour du rapport exact entre charité et Esprit Saint prennent leur sens, car ils impliquent une explicitation de la notion de spiration. Par conséquent, il ne s'agit pas ici d'étudier le cheminement de la notion de spiration telle

---

340 *Ibid.*, p. 67.

341 *Magister fuit hic deceptus*, *Ibid.*, p. 40

342 R. Quinto, « Stephen... » p. 55.

343 G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles...* p. 655.

qu'elle est évoquée dans le concile de Lyon II, mais de comprendre comment son explicitation par les théologiens contemporains du concile a pu rendre son emploi possible par le concile.

Dans son commentaire des Sentences, rédigé entre l'extrême fin du XIIe siècle et le début du XIIIe, Etienne Langton s'attache encore à clarifier le terme de spiration. Il présente celle-ci comme une cinquième notion, après la génération, la filiation, la procession et l'innascibilité, cette cinquième notion pouvant être appelée spiration ou principe. Cependant, il précise que si le terme de principe peut être attribué à l'essence de la Trinité qui est le principe de la création, au Père qui est le principe du Fils, ce n'est que lorsqu'elle est attribuée au Père et au Fils principes du Saint-Esprit, qu'elle est qualifiée de spiration<sup>344</sup>. Alexandre de Halès, qui glose les Sentences dans le premier quart du XIIIe siècle, se distingue des auteurs antérieurs par un recours fréquent à la référence à Anselme de Cantorbéry. C'est ainsi le cas dans sa glose du chapitre 4 de la distinction 29 affirmant que le Père et le Fils sont principes du Saint-Esprit selon la même notion<sup>345</sup>. Alexandre de Halès cite explicitement un extrait du traité sur la procession du Saint-Esprit où Anselme de Cantorbéry affirme que supposer que l'Esprit soit davantage du Père que du Fils reviendrait à dire que le Père et le Fils ne sont pas un seul Dieu<sup>346</sup>. Une génération plus tard, Anselme de Cantorbéry est la seule autorité citée par Albert le Grand lorsque celui-ci traite la question du Père et du Fils comme principe unique du Saint-Esprit<sup>347</sup>. Ainsi, dans la première moitié du XIIIe siècle, une jonction explicite est faite entre la notion de spiration et l'autorité d'Anselme de Cantorbéry sur la question de la procession du Saint-Esprit.

C'est au milieu du XIIIe siècle que les deux principaux théologiens mendiants rédigent leur commentaire des Sentences, au début de la décennie 1250 pour Bonaventure de Bagnoregio (1217-1274) et vers 1254-56 pour Thomas d'Aquin. Il est bien entendu impossible d'aborder, même de manière rapide, l'ensemble de la réflexion de ces deux auteurs sur l'Esprit-Saint, c'est pourquoi, étant donnée leur influence sur le concile de Lyon II, nous nous concentrerons exclusivement sur leur réflexion concernant la spiration.

S'il souligne que, dans la distinction 29, Pierre Lombard traite de la propriété non personnelle qui est la commune spiration, ce qui signifie principe, c'est principalement dans le commentaire de la distinction 11 concernant la critique du point de vue grec sur la procession

---

344 *Actum est de quatuor notionibus : generatione, filiatione, processione, innasibilitate. Hic de quinque notione agit scilicet de ea, que dicitur spiratio sive principium. [...] In principio creavit Deus celum et terram, si enim sic suppleatur, creaturarum, teneatur principium essentialiter; si sic : Filii, tenetur personaliter pro hac notione paternitas; si sic : Spiritus Sancti, pro hac notione spiratio, que est due persone.* (Distinction 29, Etienne Langton, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, A.M. Landgraf (éd.), Münster, 1952, p. 35).

345 Distinction 29, 10, b. (Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Collège S. Bonaventure (éd.), Florence, 1951, p. 284.)

346 Chapitre 14 (Anselme de Cantorbéry, *De processione...*, p. 291).

347 Distinction 29 B, art. 1 (Albert le Grand, *Commentarii...*, p. 79).



de l'Esprit que Bonaventure va définir cette spiration. Bonaventure conserve donc la définition de Pierre Lombard et développe sa réflexion sous un angle différent, celui de la controverse avec les Grecs. Il prête ainsi aux Grecs l'affirmation selon laquelle l'Esprit procède seulement du Père car il procède par mode de spiration (*modum spirationis*), de même que le Verbe et comme la respiration ne procède pas de la parole, l'Esprit ne procède pas du Fils<sup>348</sup>. Le second argument de raison (distinct des arguments d'autorité) des Grecs est que, si l'Esprit ne procède pas entièrement du Père, cela signifie que celui-ci respire imparfaitement l'Esprit (*imperfectus est in spirando*). Bonaventure oppose à ce dernier argument le fait que la perfection suppose que celui de qui procède une personne lui communique son essence mais aussi ses actes, tant que cela n'est pas contraire à la nature de celui qui procède. Or, l'action de respirer n'étant pas contraire à la nature du Fils, le Père communique la spiration de l'Esprit au Fils afin que celui-ci soit une parfaite image du Père<sup>349</sup>. Il semble que cet argument se rapproche de la conception d'Anselme de Cantorbéry pour qui seul ce qui oppose les personnes leur est propre : la paternité pour le Père, la filiation pour le Fils et la procession pour l'Esprit. De plus, dans aucun des arguments d'autorité évoqués on ne trouve le terme de spiration, Bonaventure se doit donc aussi de défendre et par là-même de définir cette notion.

La réponse de Bonaventure fonde la supériorité de la conception latine de la procession du Saint-Esprit sur l'interprétation du terme de spiration. En effet, selon lui l'Écriture dit que l'Esprit procède par spiration<sup>350</sup>. Il dénonce alors le fait que les Grecs aient comparé l'Esprit à la respiration extérieure (*flatus exterioris*). A l'inverse, les Latins le comparent à un amour intérieur (*amoris interioris*), ce pourquoi Bonaventure conclut qu'ils ont adapté leur propos de manière plus spirituelle. Cela lui permet de plus de réfuter le premier argument prêté aux Grecs, car, si la respiration précède le verbe extérieur, cela n'est pas vrai d'un verbe intérieur<sup>351</sup>. Pour comprendre ce que signifie pour Bonaventure cette notion d'amour intérieur, il faut revenir à la troisième question de la distinction 10 : l'Esprit-Saint est-il proprement *spiritus* ?<sup>352</sup> Nous ne traduisons *spiritus* ni par souffle, ni par esprit car c'est précisément sur ces deux sens que porte le développement de Bonaventure.

Dans le sens d'une opposition entre le corps et l'Esprit, l'ensemble de la Trinité doit être dite spirituelle (« *spiritualitate* ») selon Bonaventure<sup>353</sup> ; en revanche dans le sens de

348 Distinction 11, chapitre 1, question 1. (Bonaventure, *Opera Omnia*, t. 1, Quaracchi, 1882 p. 209).

349 Distinction 11, chapitre 1, question 1, *contrarium* 6. (*Ibid.*, p. 211).

350 « *Scriptura dicti, spiritum sanctum per spirationem procedere* ». (*Ibid.*, p. 211). Cette formulation ne se trouve jamais dans l'Écriture, mais dans le commentaire de la distinction précédente (article 2, question 3) Bonaventure affirme le caractère convenable de cet usage.

351 *Ibid.*, p. 211.

352 Distinction 10, article 2, question 3 (*Ibid.* p. 203-204).

353 Contradiction 3 et conclusion (*Ibid.*, p. 203-204).

respiration (« *spiratione* »), comme mouvement continu et intérieur, le terme est propre à l'Esprit<sup>354</sup>. Dans ce second sens, le terme désigne un amour pur qui est en Dieu, raison pour laquelle il est appelé non seulement *spiritus* mais *Spiritus Sanctus*<sup>355</sup>. En revanche, c'est à la Trinité qu'est rapportée l'acte d'inspiration dans le monde<sup>356</sup>. Ce qui est propre à l'Esprit, c'est donc précisément sa nature de mouvement intérieur au sein de la Trinité. Toute spiration extérieure à la Trinité implique l'ensemble de la Trinité. On voit qu'il y a dans ce raisonnement une opposition directe avec la réflexion de Pierre Lombard qui unissait l'action de l'Esprit en Dieu et dans l'homme. Pour ce qui est de l'action extérieure, Bonaventure évoque le lien étymologique entre spiration et conspiration, qu'il comprend dans le sens d'un accord entre les hommes non par une unité de pensée mais comme le désir d'un même mal<sup>357</sup>. Il est peut-être possible de rapprocher cet exemple de la réflexion de Bonaventure sur les trois origines de la piété dans ses conférences sur les sept dons du Saint-Esprit<sup>358</sup> : la Trinité incréée, c'est-à-dire le Père, la Sagesse incarnée, soit le Fils, et l'Église, sanctifiée par l'Esprit Saint, celui-ci nous faisant fils d'un même père (Dieu) et d'une même mère (l'Église) et membre d'un même corps. Il semble donc que l'action de l'Esprit sur terre, conspiration de la Trinité vers le bien, s'incarne exclusivement dans l'Église.

Bonaventure établit une distinction nette entre la spiration propre à l'Esprit, mouvement intérieur à la Trinité et la spiration extérieure, qui convient à l'ensemble de la Trinité. La question de la spiration de l'Esprit est donc restreinte à la seule Trinité et semble ainsi détachée de la formule *spiritus ubi vult spirat*.

Pour étudier la réflexion de Thomas sur la procession, nous allons nous limiter à trois de ses œuvres : le Commentaire des Sentences (1252-1256), le *Contra errores graecorum*, que Thomas rédige en 1263 après avoir examiné un recueil d'autorités grecques sur ce sujet à la demande du pape Urbain IV, et la Somme théologique, qu'il rédige à la fin de sa vie.

Dès le commentaire des Sentences, Thomas s'appuie explicitement sur l'argumentation d'Anselme de Cantorbéry selon lequel le Père et le Fils sont un, excepté dans l'opposition de leurs relations. C'est à partir de cette seule autorité, qu'il conclut à l'unicité de principe<sup>359</sup>. De

354 A la fin de sa conclusion, Bonaventure distingue cependant ce terme de respiration lorsqu'il est formulé à propos des choses corporelles, où il provient de l'indigence de leur nature, à une respiration des substances spirituelles, Esprit ou Trinité, qui respirent par libre volonté. (*ad illud quod obiicitur, quod motus est naturalis ; dicendum, quod sic est in corporalibus, quae spirant propter naturae indigentiam ; sed sic in spiritualibus substantiis, quae spirant ex liberalit voluntatis, Ibid.* p. 204).

355 *Ideo persona illa quae est amor, non tantum dicitur Spiritus, sed Spiritus Sanctus.* (conclusion, *Ibid.* p. 204).

356 [...] *alio modo est spirare quod inspirare : et sic convenit toti Trinitati, quia inspirare dicit effectum spiritus, qui est a tota Trinitate.* (conclusion, *Ibid.* p. 204).

357 *Item homines concordés in uno malo dicuntur conspiratores, non quia idem cogitent, sed quia idem malum appetunt.* (*Ibid.*, p. 203).

358 Troisième conférence : sur le don de piété (Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, trad. M.Ozilou, Paris, 1997, p. 80).

359 Distinction 29, articles 3 et 4, à chaque fois, Anselme de Cantorbéry est la seule autorité citée dans les

plus Thomas attribue aussi à Anselme le terme de spiration<sup>360</sup>, qui serait situé dans le seizième et dernier chapitre du traité *De processione Spiritus Sancti contra Graecos* de 1099. Ce terme est absent du traité, ce qui permet de supposer que les versions ultérieures furent modifiées, signe à la fois que le terme de spiration est une innovation, mais aussi une innovation qui a connu une rapide diffusion. Deux autres aspects, liés à la procession du Saint-Esprit, sont traités dans le commentaire des Sentences : le nom du Saint-Esprit et la question de la dualité de l'amour en Dieu, que Pierre Lombard avait reconnu ne pouvoir résoudre. Selon Thomas la procession de l'Esprit Saint n'a pas de nom quant au mode propre de sa procession ; c'est pourquoi, par l'acte personnel par lequel on signifie qu'il procède, il ne peut pas être amené à ce qui lui convient en propre pour le mode de procession, selon qu'il est appelé amour ou don<sup>361</sup>. Lorsqu'il traite de la question de la dualité de l'amour en Dieu, Thomas d'Aquin distingue l'amour pris selon l'essence, qui signifie alors la même chose qu'être, et amour pris selon la notion qui est alors dite relativement. Dans le premier cas il est impossible de dire que le Père aime par l'Esprit Saint, en revanche dans le sens notionnel, l'acte même d'aimer est l'Esprit Saint et la sortie de l'acte de l'agent est la procession<sup>362</sup>. Avec ces deux derniers points, Thomas souligne la complexité de la situation provenant du fait que le terme de spiration ne renvoie pas au fait que l'Esprit est l'acte d'amour au sein de la Trinité.

Cet aspect n'est pas abordé dans le traité concernant les erreurs des Grecs où Thomas s'applique avant tout à reprendre les différentes autorités et, par leur étude, à montrer la proximité entre les conceptions latines et grecques. Il s'appuie toujours sur Anselme de Cantorbéry<sup>363</sup>, mais aussi sur Richard de Saint-Victor<sup>364</sup> à qui il emprunte la distinction entre les processions du Fils et du Saint-Esprit, le Fils ne procédant que d'un seul alors que l'Esprit-Saint procède des deux autres personnes de la Trinité.

Dans la Somme Théologique, la question de la place du Saint-Esprit occupe une place importante : trois questions, rassemblant huit articles lui sont consacrées, tandis que l'on ne compte qu'une question en quatre articles sur le Père et deux questions rassemblant cinq articles sur le Fils. Thomas d'Aquin reprend d'abord l'affirmation selon laquelle il n'existe pas de nom propre pour désigner la procession qui s'accomplit par mode d'amour, mais il explique

---

contradictions à ceux qui refusent l'unicité de principe.

360 Distinction 29, article 4, solution 2.

361 *Sed processio Spiritus sancti non habet nomen quantum ad modum suae processionis proprium. Unde ex actu personali quo significatur procedere, non potest trahi ad proprium pertinens ad modum processionis, secundum quod dicitur amor vel donum.* (Distinction 18, article 2, solution 2).

362 *Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur ; scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente: et ipse actus est persona Spiritus sancti ; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio.* (Distinction 32, question 1, article 1, solution 3).

363 Thomas d'Aquin, *Contra errores graecorum*, Première partie, chapitre 28.

364 *Ibidem*, Première partie, chapitre 29.

ensuite que l'usage scripturaire a fait prévaloir le nom d'Esprit Saint pour la personne<sup>365</sup>. Cette expression de Saint-Esprit est présentée par Thomas comme le nom réservé par l'usage de l'Eglise (*usu Ecclesiae*) pour désigner la personne qui procède par mode d'amour. Il ajoute à cela une relation étymologique, en faisant dériver esprit de spirer<sup>366</sup>. On peut remarquer ici le phénomène d'inversion par lequel le terme d'Esprit est placé comme la conséquence de la notion de spiration, conséquence logique de l'affirmation suivant laquelle l'élément de définition de l'Esprit est sa procession, qualifiée de spiration. Cette idée d'un nom dont l'origine est purement étymologique est développée ultérieurement mais inversement, face à l'objection qui consiste à dire que l'absence de nom spécifique à la procession d'amour conduit à la qualifier de génération. Pour Thomas, les noms de Dieu ont été donnés d'après les créatures, or les créatures ne communiquent que par la génération, c'est pourquoi la procession qui n'est pas une génération ne possède pas de nom spécifique, mais que le terme de spiration peut lui être attribuée car c'est d'elle que découle l'Esprit<sup>367</sup>. Le mot spiration convient donc car il est tiré d'Esprit et le mot Esprit convient car il est tiré de spiration : derrière cette tautologie étymologique, on peut remarquer que s'efface ainsi tout lien entre la spiration en Dieu et l'envoi de l'Esprit sur terre.

On peut de plus souligner que, contrairement à la notion de génération, le terme de spiration est considéré par Thomas non comme la désignation propre de la procession du Saint-Esprit mais simplement comme sa dénomination nécessaire du fait des limites de l'entendement humain. La procession et le nom du Saint-Esprit demeurent ineffables et, en cela, restreints à la sphère exclusive du divin. Il n'est donc plus possible d'unir la spiration en Dieu et hors de Dieu sans prétendre nommer l'ineffable.

Le travail des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle a permis de restreindre la question de la procession du Saint-Esprit au cadre des relations trinitaires. Thomas accompli la synthèse de cette œuvre : il unit la démonstration d'Anselme de Cantorbéry sur la définition de la Trinité, fondée sur l'opposition des relations, à la définition de la spiration comme dénomination « impropre » du mode de procession de l'Esprit Saint, du fait de l'incapacité du langage humain à désigner le mode de procession de l'Esprit. Cet énoncé clôture un siècle de débat, à partir de la diffusion du terme de spiration, et permet d'en faire une notion ne présentant plus de danger et qui peut alors devenir une vérité de foi, ce qu'elle devient lors du concile de Lyon II de 1274.

---

365 Question 36, article 1, réponse (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La Trinité, Ia Q33-43*, H-F Dondaine (éd.), Paris, 1997, p. 64).

366 *Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si spiritus intelligatur quasi spiratus.* (*Ibid.*, p. 66).

367 Question 37, article 4, solution 3. (*Ibidem.*)

## C/Après Lyon II : la spiration, objet dans le champ théologique

Lors de la session conciliaire florentine, le 6 juillet 1439, est célébrée l'union de l'Église d'Occident et de l'Église d'Orient. La réconciliation se fonde sur le fait que les Grecs n'excluaient pas le Fils dans l'idée de la procession mais refusaient que cette dernière se fasse à partir de deux principes ; les Latins reconnaissant la procession du Saint-Esprit à partir d'un seul principe, l'objet du conflit tombe. De plus, le Père ayant tout donné à son Fils unique, sauf le fait d'être Père, ceci même que l'Esprit-Saint procède du Fils, le Fils le tient éternellement du Père<sup>368</sup>. Ces deux arguments étaient déjà présents dans le dialogue entre Anselme de Havelberg et Nicétas de Nicomédie au XIIe siècle : l'union des Églises se révèle ainsi être avant tout une question de nature politique et non théologique. Ceci nous conduit donc à considérer le concile de Lyon II comme l'aboutissement et la fin des liens entre la réflexion théologique et l'affirmation dogmatique concernant la procession du Saint-Esprit. Cela peut aussi s'observer au travers des évolutions de la scolastique elle-même : à partir du XIVe siècle, le Livre des Sentences, qui avait été le fondement de cette réflexion au XIIIe siècle, sert avant tout à formuler des interrogations sur des points théologiques précis<sup>369</sup>. Ceci permet alors de comprendre que les limites de l'utilité des Sentences, telles que les avaient présentées Thomas d'Aquin et qui avaient justifié la rédaction de sa Somme, ne se posent plus comme telles dès la fin du XIIIe siècle. C'est ce que prouve le cas de Jean Duns Scot (1266-1308), auteur de trois commentaires des Sentences, de la fin du XIVe siècle à 1302<sup>370</sup> et que nous étudierons afin de comprendre la distinction induite par le concile de Lyon II dans la pensée théologique.

Les arguments de Duns Scot ne diffèrent pas de ceux des auteurs du XIIIe siècle. En effet, selon lui l'émanation (la procession) du Fils se distingue de celle de l'Esprit du fait que l'une jaillit de l'intellect et l'autre de la volonté<sup>371</sup>. Cette distinction entre procession de l'intellect et procession de la volonté est déjà présente chez Thomas d'Aquin<sup>372</sup>. Duns Scot emploie aussi l'argument de l'infini de la même manière que Guillaume d'Auxerre, en considérant que seule une volonté infinie peut vouloir, et veut nécessairement un bien infini<sup>373</sup>. Cependant, la pensée de Duns Scot s'appuie sur les conciles du XIIIe siècle pour organiser son argumentation. Ce que connaît Dieu en engendrant le Verbe et ce qu'il aime en exhalant l'Esprit-Saint c'est l'essence divine<sup>374</sup>, notion développée par Pierre Lombard et affirmée comme vérité de foi par

---

368 G. Alberigo, *Les conciles...*, p. 1079-1081.

369 P.W. Roseman, *The story...*, p.95

370 M.B. Ingham, *Initiation à la pensée de Jean Duns Scot*, Paris, 2009, p. 29.

371 R. Cross, *Duns Scotus on God*, Aldershot, 2005, p.106

372 Question 36, article 2 (Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La Trinité...* p. 72)

373 E. Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 320.

374 *Ibid.*, p. 320.

le concile de Latran IV. Duns Scot peut alors rejeter comme inutile, voire hérétique, la proposition selon laquelle l'Esprit serait l'amour mutuel entre le Père et le Fils, argument avancé par Richard de Saint-Victor<sup>375</sup>. Cet amour mutuel a pourtant servi, comme on l'a vu, à construire la notion de spiration. C'est donc l'emploi par Duns Scot de cette notion qu'il faut aborder.

Dans sa réflexion sur le *filioque*, Duns Scot en vient à poser la question suivante : si l'Esprit-Saint ne procédait pas du Fils, pourrait-on obtenir la distinction entre l'Esprit et le Fils ?<sup>376</sup> En effet pour Duns Scot, les personnes se distinguent bien par leurs relations ; mais sa conception de ces relations s'éloigne considérablement de celle développée par Anselme de Cantorbéry et ses successeurs des XIIe et XIIIe siècles. En effet, pour Duns Scot, la propriété personnelle du Fils est avant tout la filiation et il rejette l'idée que la spiration active (spirer l'Esprit) soit nécessaire pour distinguer le Fils de l'Esprit ; selon lui, la spiration passive (être spiré), comme propriété personnelle de l'Esprit, est suffisante pour distinguer celui-ci du Fils<sup>377</sup>. La génération et la spiration lui apparaissent comme deux relations d'émanation irréductiblement distinctes, car la définition formelle de l'une n'est pas la définition formelle de l'autre<sup>378</sup>. Pour développer cette argumentation, il était nécessaire que la spiration soit affirmée comme une vérité de foi et il suffit alors à Duns Scot de la distinguer de la génération, en considérant qu'elle est la production de la volonté divine aimant l'essence divine.

La distinction entre Duns Scot et les théologiens des trois premiers quarts du XIIIe siècle ne se situe donc pas dans les arguments eux-mêmes, qui peuvent être trouvés antérieurement, mais dans le rapport aux notions employées. Jusqu'en 1274, la spiration est en définition, elle ne sert pas à appuyer un raisonnement, elle est son aboutissement dans le cadre à la fois d'une réflexion interne à l'Occident et d'une controverse avec les Grecs. En revanche, après 1274, un théologien comme Duns Scot peut s'appuyer sur elle, y compris pour remettre en cause l'appareil de réflexion qui a servi à la mettre en place et la séparer du débat sur le *filioque*. C'est dans ce sens que l'on considère que la spiration est devenu un objet au sein du champ théologique.

---

375 R.Cross, *Duns...* p.218.

376 *Ibid.*, p. 191.

377 *Ibid.*, p. 183.

378 *Ibid.*, p. 195.

## Conclusion générale de la première partie

### *Du filioque à la spiration : histoire d'une proposition immuable ?*

En étudiant l'histoire de la spiration, nous avons fait la chronologie d'une doctrine et non celle d'un processus de construction doctrinale. En effet, le *filioque* était une proposition acceptée en Occident dès le VI<sup>e</sup> siècle. Il s'agit donc de décrire la transformation de la proposition « l'Esprit procède du Père et du Fils » en un dogme, celui de la spiration. Cette transformation s'explique à la fois par les raisons qui conduisent à passer de la doctrine au dogme et par les contraintes qui s'imposent pour que ce changement statutaire soit possible. La dogmatisation du *filioque* est un processus étroitement contraint : l'influence du Saint-Empire Romain sur la réforme ecclésiastique en fait un objet de polémique avec les Grecs et c'est par le transfert dans le domaine de la réflexion théologique que cette polémique parvient à être appropriée par une Église grégorienne affirmant son autonomie à l'égard de l'Empire. La réflexion sur le *filioque*, et ses implications - la distinction et le propre des personnes de la Trinité - sont à leur tour l'objet d'une circonscription de plus en plus nette. En effet l'explicitation de la proposition implique la conformation de celle-ci aux normes du champ théologique en formation aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et aux contraintes ecclésiologiques auxquelles est soumis ce champ. Cette idée d'une circonscription progressive en fonction de contraintes qui évoluent doit éviter de considérer la dogmatisation du *filioque* comme un processus linéaire. En effet, chaque temps et chaque type de contrainte conduit à l'élaboration de propositions qui peuvent ultérieurement perdre leur valeur. Ces propositions résiduelles ne disparaissent pas pour autant et leur capacité à se diffuser hors du champ théologique leur permet d'acquérir une chronologie propre, pouvant entrer en contradiction avec celle de la dogmatisation. La description de la dogmatisation du *filioque* entre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et 1274 révèle donc à la fois le processus d'explicitation de la doctrine mais aussi l'apparition de propositions ayant acquis leur autonomie à l'égard de ce processus.

« *De unitate deitatis et de trinitate personarum aliquid addere praesumpsi* »<sup>379</sup>

Durant le Haut Moyen Âge, la question de l'Esprit dans le *filioque* n'est qu'un aspect secondaire de l'affirmation de la divinité du Christ contre les Ariens. Sous Charlemagne et ses successeurs, la proposition est instrumentalisée dans le cadre d'une affirmation de l'Empire d'Occident contre l'Empire byzantin. Pour cette raison, la démonstration effectuée par Anselme à Bari à la fin du XI<sup>e</sup> siècle revêt une dimension centrale. Elle se caractérise par une

---

<sup>379</sup> Anselme de Cantorbéry, *De processione*, p. 304, Chap. 16, 5.

évolution méthodologique : le passage de la compilation scripturaire à finalité polémique à une démonstration logique permet de faire de la procession de l'Esprit un objet de réflexions indépendantes aussi bien de la question de la divinité du Christ que de l'influence impériale. La dimension polémique n'est cependant pas abandonnée, la formule Dieu de Dieu, généralisée à la Trinité, étant un apport d'Anselme à partir duquel il cherche à montrer par la logique l'erreur du raisonnement grec. Pour ce faire, il affirme que seule l'incompatibilité des relations entre les personnes de la Trinité permet de distinguer ces personnes les unes des autres : le Père ne peut être Fils, le Fils ne peut être Père, et les deux ne peuvent être Esprit. Ceci implique que l'Esprit procède du Père et du Fils comme d'un unique principe, le Père et le Fils n'étant pas opposés par une relation lorsqu'ils sont principes de l'Esprit. De plus, pour que le Père et le Fils puissent être un unique principe, il faut qu'il existe une « eau » commune aux personnes de la Trinité : la distinction fondée sur les relations contient donc la nécessaire affirmation d'une essence divine. Prenant ses distances avec la méthode antérieure de compilation scripturaire, Anselme affirme enfin la légitimité de toute proposition qui peut être déduite rationnellement de l'Écriture. Si la proposition d'Anselme de Cantorbéry rencontre un important succès, il n'en est pas de même de son mode de démonstration. Anselme de Havelberg reprend dans sa polémique contre Nicéas l'argumentation fondée sur les relations entre les personnes de la Trinité, ainsi que la formule Dieu de Dieu, mais sans l'argumentaire logique et en se fondant à nouveau sur les citations scripturaires. L'argumentation d'Anselme a aussi rendu nécessaire l'explicitation des relations - distinction entre procession de l'Esprit et génération du Fils - et de ce qui fait l'unité divine.

« *Nomen eius non habemus* »<sup>380</sup>

Pierre Abélard, dans sa réflexion sur le propre des personnes de la Trinité, propose une unité logique de la Trinité, définie comme une puissance qui connaît et veut le bien. La condamnation de cette thèse induit une contrainte nouvelle : la primauté des relations internes à la Trinité sur la relation entre la Trinité et le monde. Guillaume de Saint-Thierry rejette en effet les termes de puissance, sagesse et bonté comme étant propres aux personnes de la Trinité du fait que ces termes ne décrivent que le rapport de Dieu à la création. Proche du monde cistercien, Pierre Lombard se fonde sur l'Écriture pour affirmer que l'Esprit procède du Père et du Fils et, suivant en cela Hugues de Saint-Victor, réduit la triade puissance/sagesse/bonté à une attribution arbitraire et non essentielle aux personnes de la Trinité. Il souligne de plus le caractère inconnaissable de la distinction entre la procession de l'Esprit et la génération du Fils. La réflexion sur le *filioque* passe donc d'une distinction entre

380 Pierre Lombard, *Livre des Sentences*, Livre 1, Distinction 29, Chap. 4.



les deux processions du Fils et de l'Esprit à une identification de la notion par laquelle l'Esprit procède du Père et du Fils, de même que le Fils procède du Père par filiation. Les successeurs immédiats de Pierre Lombard donnèrent le nom de spiration à cette notion. Le second apport de Pierre Lombard, l'unité de substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit, devient un dogme à partir du concile de Latran IV (1215). Le seul élément possible pour distinguer les personnes est désormais leur mode de procession, non plus par choix méthodologique mais du fait d'une nécessaire conformité à la foi ; le dogme a remplacé l'argumentaire logique. Il n'est cependant pas possible de considérer Pierre Lombard comme le père du dogme de la spiration. En effet, le maître des Sentences fondant l'argumentation en faveur du *filioque* sur l'Écriture, en conclut à une unité entre l'Esprit comme charité au sein de la Trinité et la relation d'amour entre la Trinité et la création. La contestation immédiate et constante de cette identification entre l'Esprit et la charité implique une reprise de l'ensemble de la définition de la spiration. La spiration comme notion par laquelle le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit existe donc dès la fin du XIIe siècle ; mais seule son explicitation, contraire à celle de Pierre Lombard, a pu rendre possible sa dogmatisation.

« *Flatus exterioris, amor interioris* »<sup>381</sup>

La référence à Anselme de Cantorbéry, réintroduite par Alexandre de Halès, ne correspond pas à une continuité entre le XIe et le XIIIe siècle, ni à un « retour en arrière ». En effet, les conclusions d'Anselme sont employées comme un argument d'autorité sans que son raisonnement ne soit à nouveau employé. L'autorité d'Anselme permet d'éviter un recours aux références scripturaires qui ne peuvent soutenir une notion de spiration restreinte à la seule sphère céleste. C'est en effet sur cette distinction entre spiration intérieure et spiration extérieure que Bonaventure affirme la supériorité de la réflexion latine sur celle des Grecs. L'inspiration divine dans le monde est l'œuvre de toute la Trinité, la spiration de l'Esprit étant alors restreinte à l'amour existant en Dieu. Par ce biais est résolu le problème des deux amours en Dieu qui se posait à Pierre Lombard : si l'Esprit est à la fois amour au sein de la Trinité et amour de la Trinité c'est dans le premier cas en tant que personne divine procédant du Père et du Fils et dans le second en tant qu'amour divin envoyé sur terre par l'ensemble de la Trinité.

De même que celui de Bonaventure, l'argumentaire de Thomas d'Aquin ne recourt ni à l'Écriture, ni à la logique, mais, à la seule autorité d'Anselme, à qui est attribué la notion de spiration. Cette notion est alors justifiée par une tautologie étymologique : le terme de spiration convient à l'Esprit et le terme d'Esprit convient à ce qui spire du Père et du Fils. Cette origine purement étymologique est justifiée par les limites de l'entendement humain à

<sup>381</sup>Bonaventure, *Opera Omnia*, t. 1, Quaracchi, 1882 p. 211.

concevoir la procession qui s'accomplit par mode d'amour.

La dogmatisation passe donc par une explicitation du caractère ineffable de la procession de l'Esprit Saint qui n'est accessible ni par l'Écriture, ni par la logique. La spiration n'est pas l'application au mystère divin d'une innovation de la raison humaine, mais un artifice étymologique permettant de pallier les déficiences de l'entendement : elle peut désormais être employée comme outil de pensée au sein du champ théologique et être proposée aux Grecs dans le projet de réunion de l'Église orthodoxe au siège romain. Ainsi, en 1274, la spiration peut devenir un dogme et le devient dans le but d'établir un cadre théologique commun aux Grecs et aux Latins. D'Anselme de Cantorbéry à 1274 on assiste donc, non pas à une explicitation croissante d'une même notion, mais au contraire à une restriction de ce qui peut être l'objet d'une explicitation. Le débat avec les Grecs autour du *filioque* ne s'est pas perpétué en Occident par une argumentation progressivement renforcée mais par l'expression, à différentes époques, d'une proposition acceptable selon les normes du champ théologique en formation. Dans ce sens, si l'initiative d'Anselme – tenter d'arriver à une démonstration logique du *filioque* - est fondatrice, elle fait aussi figure d'exception.

#### *Survivre en s'échappant : les propositions résiduelles*

Abandonnées ou condamnées au sein du seul champ théologique, certaines propositions se perpétuent hors de celui-ci. L'identification entre charité et Esprit chez Pierre Lombard se retrouve aussi bien chez Guillaume de Saint-Thierry que Bernard de Clairvaux, et irrigue la spiritualité cistercienne puis béguinale. Il ne s'agit pas ici de supposer une « origine » théologique des pratiques monastiques mais de souligner l'existence de temps de correspondances entre différents champs, correspondances qui ne perdurent pas nécessairement ce qui peut alors conduire à l'existence de propositions contradictoires au sein de champs distincts. Il est de même possible de rapprocher la conception trinitaire de Richard de Saint-Victor, où l'Esprit est l'accomplissement de la Trinité, avec celle de Joachim de Flore. En effet, l'idée d'une appropriation aux différentes personnes de la Trinité telle qu'elle est accomplie par Richard ne peut se confondre avec celle d'Abélard, dans le sens où le propre de chaque personne ne fait sens que dans une perspective dynamique unissant l'ensemble de la Trinité. De même, la perspective historique de Joachim de Flore appropriée à chaque personne une période mais dans une logique trinitaire qui affirme l'unité divine se révélant progressivement à travers l'histoire. L'unité par l'essence divine, à laquelle se sont opposés Richard et Joachim, correspond à un modèle distinct, sans être antagoniste, qui peut expliquer l'incompréhension rencontrée par les thèses de l'abbé de Flore au XIIIe siècle. Laissant de

côté l'unité de la procession, ces auteurs présentent dans un même mouvement l'unité divine et la Trinité. Cette approche se heurte au succès de celle, choisie par Anselme de Cantorbéry puis Pierre Lombard et qui recourt à deux démonstrations : une pour la Trinité (opposition des relations) et une pour l'unité (essence commune).

La postérité des propositions résiduelles que nous venons de présenter contribuent, autant que l'affirmation du dogme de la spiration – fruit de la conjonction historique entre la polémique latine contre les Grecs et le développement d'un champ de réflexion théologique – à définir les caractères théologiques de l'histoire sociale de l'Esprit Saint que nous allons entamer.



**DEUXIÈME PARTIE :**  
**RÉFÉRENCE À L'ESPRIT SAINT ET**  
**RÉFORMES DE L'ÉGLISE**  
**(XI<sup>E</sup>-XII<sup>E</sup> SIÈCLES)**

## Introduction générale

Cette partie est la première à traiter de la référence à l'Esprit Saint, ce qui implique de définir cette formule. Faire référence à l'Esprit ce n'est ni employer le terme comme un *topos*, ni développer une réflexion entièrement nouvelle. La référence renvoie à une appropriation socialement située et significativement orientée d'une tradition préexistante. L'Esprit Saint n'apparaît pas dans les mentalités au XIe siècle, mais il est impossible de décrire les usages qui en sont fait dans la continuité des périodes antérieures. Il s'agit donc d'identifier les temps où l'Esprit Saint devient une référence signifiante. C'est pour cette raison que l'étude commencera par un exemple *a contrario*, celui des dissidences du XIe siècle qui ont souvent été associées à l'Esprit Saint. Après avoir montré qu'il n'y a pas, au XIe siècle, de référence dissidente à l'Esprit Saint, nous allons essayer de montrer que c'est au contraire dans la mise en place d'une institution ecclésiastique centralisée et hiérarchisée que se situe les plus précoces références à l'Esprit.

## Chapitre 1

### L'inspiration de l'Esprit Saint dans les dissidences du XIe siècle

Deux raisons conduisent à entamer ce chapitre consacré à la référence à l'Esprit Saint dans les mouvements réformateurs par l'étude des « hérésies » d'un large XIe siècle ; le terme d'hérésie étant pris dans le sens de toute contestation contre l'autorité ecclésiastique, sur le plan institutionnel comme dogmatique. Tout d'abord, une tradition historiographique a eu tendance à accentuer le lien entre les mouvements hérétiques et l'Esprit-Saint, renforçant ainsi le présupposé selon lequel la référence à la troisième personne de la Trinité serait par nature anti-institutionnelle. Cela impose de reprendre le dossier et d'examiner à chaque fois quelle place est donnée à l'Esprit Saint dans les propos que les sources prêtent aux hérétiques. Or cette place est particulièrement ténue et relève le plus souvent d'autres aspects de l'hérésie ou encore d'un mode de condamnations de mouvements dont les idées sont très proches de celles de la réforme grégorienne. Ces mouvements révèlent donc les potentialités contestatrices du programme grégorien. Dans un second temps, nous essaierons de montrer que la référence à l'Esprit Saint, maniée par l'institution et par des mouvements orthodoxes a pu apparaître comme un moyen pour neutraliser ces potentialités. Il s'agit donc de commencer par l'hétérodoxie afin de mieux montrer que le cœur du sujet se trouve dans le lien entre hiérarchie ecclésiastique, tendances réformatrices et référence à l'Esprit Saint.

#### **I/l'Esprit-Saint, un aspect mineur des mouvements hérétiques et anticléricaux de l'époque grégorienne**

##### **/Hérésie et Esprit jusqu'au XIe siècle**

Dès la période carolingienne, on peut relever des mentions d'hérésies portant sur l'Esprit-Saint. Il s'agit ici d'hérésies au sens propre, c'est-à-dire de croyances qui s'écartent de l'orthodoxie. A la fin du VIIIe siècle, le pape Adrien Ier (772-795) demande à Charlemagne de condamner un moine nommé Jean qui prétendait avoir eu la vision d'un homme avec des ailes de colombe et appelé le fils de Dieu<sup>382</sup>. Le pape remarque une confusion entre le Christ et l'Esprit-Saint, à un moment où l'empereur cherche à affirmer le *filioque*. En 782, un concile rassemblé par l'archevêque de Tolède Elipand (783-808), lui-même condamné pour hérésie dix ans plus tard, accuse un dénommé Migetius de professer une triple incarnation de Dieu (le Père en David, le Fils dans le Christ et l'Esprit-Saint dans Paul). Migetius, qui mène une vie sans péché est aussi soupçonné de considérer qu'un prêtre ne peut dire la messe s'il était

---

<sup>382</sup> Mansi, t. 12, col. 793-794.

pécheur. Cette condamnation s'insère dans le cadre plus complexe d'une opposition entre Elipand et l'envoyé de Rome Egila, venu lutter contre les tendances adoptianistes de l'archevêque de Tolède<sup>383</sup>.

Les hérésies de l'époque carolingienne concernant l'Esprit-Saint s'insèrent dans le cadre plus large d'une construction dogmatique de l'Occident ; en faveur du *filioque* ou contre l'adoptianisme. L'Esprit-Saint est dans ce cas un objet de croyance erronée et non une référence pour celles-ci, comme certains ont pu considérer qu'il l'était au XIe siècle.

## **2°/Une référence rare et peu signifiante au XIe siècle**

Il s'agit ici de comprendre le sens de la présence du Saint-Esprit dans les propos prêtés aux hérétiques du XIe siècle. Avant d'évoquer cette présence, il est possible de relever un certain nombre de cas où il n'y a aucune référence à l'Esprit Saint, alors que le sujet pourrait paraître propice. C'est ainsi le cas de Leutard, habitant du village de Vertu près de Châlons-sur-Marne aux alentours de l'an mil. L'histoire est racontée par Raoul Glaber (985-1047): ce paysan, s'étant endormi, a le sentiment qu'un essaim d'abeilles pénètre en lui et sort par sa bouche. A son réveil, il cite l'évangile pour divorcer puis entre dans l'église où il brise le crucifix. Il parvient à convaincre les habitants du village qu'il agit suite à une révélation divine et se met en particulier à enseigner qu'il ne faut pas payer la dîme. L'évêque parvient à le confondre et il se jette alors dans un puits<sup>384</sup>. A aucun moment de ce récit Raoul Glaber ne fait allusion à l'Esprit Saint, ni même à l'esprit de Satan. Si c'est bien le diable qui, selon le chroniqueur, a envoyé Leutard ; le nuage d'abeilles et le comportement du paysan sont assimilés à une crise de démence. D'une toute autre importance, aussi bien historique et historiographique, est le cas de Tanchelm d'Anvers au début du XIIe siècle, que nous étudierons de manière plus approfondie ultérieurement. Pour l'instant, remarquons que la seule allusion faite à l'Esprit Saint se trouve dans la lettre des chanoines d'Utrecht qui accusent Tanchelm de se déifier en s'affirmant l'égal du Christ car, comme celui-ci, Tanchelm dit être plein du Saint-Esprit<sup>385</sup>. Cette formule n'est pas reprise par d'autres auteurs contemporains et il est possible de la classer au rang des inventions des chanoines ayant pour but de disqualifier Tanchelm. Les chanoines eux-mêmes n'évoquent d'ailleurs l'Esprit Saint que pour tirer toutes les conséquences de l'hubris de Tanchelm, qui, selon eux, se compare au Christ. D'un bout à l'autre du XIe siècle, il semble difficile de trouver un hérétique s'appuyant sur la référence à l'Esprit Saint

---

383 J.B.Russell, *Dissent and reform in the early middle ages*, Berkeley, 1965, p. 12.

384 Raoul Glabert, livre 2, chapitre 11, Prou (éd.), 1886. p. 49-50.

385 « *Si Christus ideo Deus est, qui Spiritum Sanctum habuisset, se non inferius nec dissimilius Deum, quia plenitudinem Spiritus Sancti accepisset* » (P. Fredericq, *Corpus Documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, Gent, 1889, t.I, document 11, p.15-17).



pour justifier son action.

Observons une autre source de mentions du Saint-Esprit : la manière de le recevoir selon les hérétiques. Cependant ici aussi il semble difficile d'affirmer l'existence d'une référence signifiante. On peut ainsi remarquer des contradictions entre les chroniqueurs dans le cas des hérétiques d'Orléans brûlés en 1022 : Aréfaste dit d'eux qu'ils croient en l'imposition des mains comme moyen de laver le péché<sup>386</sup> et André de Fleury qu'ils comptent pour nulle l'imposition des mains<sup>387</sup>. Autre point de vue encore, dans une lettre de l'Église de Liège au pape Lucius II en 1025, il est question d'hérétiques selon lesquels nul ne reçoit l'Esprit Saint si ce n'est par le mérite<sup>388</sup>.

Si ces différents propos peuvent dans un premier temps apparaître opposés, ils relèvent en fait d'une constante : les dissidents refusent à la hiérarchie ecclésiastique la faculté d'apporter le Salut. En effet, ce que nient les hérétiques de Liège c'est la possibilité pour l'imposition des mains effectuées par un « pontife » d'avoir un quelconque effet. Les hérétiques d'Orléans quant à eux ne valorisent pas l'imposition par les mains de l'évêque mais par les leurs. Il en est de même pour les hérétiques de Châlons-sur-Marne (vers 1043-1048), mentionnés dans la *Vita Vasonis* des chanoines de Liège et qui affirment pouvoir donner l'Esprit-Saint par imposition des mains<sup>389</sup>. Ce que l'on retrouve donc dans ces différents mouvements de la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas une référence à l'Esprit Saint comme origine de leur autorité, mais le refus que des prêtres et des évêques ne menant pas une vie digne puissent prétendre conférer celui-ci.

Dans le cas des hérétiques de Châlons, l'Esprit est aussi assimilé à la connaissance de l'Écriture, les hérétiques affirmant posséder l'Esprit-Saint car ils ont reçu l'Écriture<sup>390</sup>. Ce lien fait entre l'Esprit-Saint et la compréhension de l'Écriture se retrouve chez l'hérétique Gérard de Monteforte (localité italienne proche de Milan) interrogé en 1028 par l'archevêque Aribert de Milan et pour qui l'Esprit est la compréhension de la sagesse divine et des Écritures Saintes<sup>391</sup>. Dans ce dernier cas seulement il semble possible de définir un lien entre référence à l'Esprit Saint et hérésie, mais il est aussi possible d'interpréter ces deux cas comme une volonté d'accès direct à l'Écriture s'appuyant sur l'idée traditionnelle que la compréhension de

---

386 P.L. t. 104, col. 265 C

387 J. Musy, «Mouvements populaires et hérésies au XI<sup>e</sup> siècle en France», *Revue historique*, 1975, p. 39.

388 « *Hujus haeresis nefandae blasphemiae sunt, quod in baptismo peccata remitti negat, quod sacramentum corporis et sanguinis Christi inane reputat, quod per impositionem pontificalis manus conferri nil asseverat, quod neminem spiritum sanctum accipere credit, nisi bonorum operum praecedentibus meritis* » (P.L. t. 179, col. 938 C).

389 P.L. t. 142, col. 751.

390 « *Nobis autem qui legem Scriptam habemus in interiori homine a Spiritu Sancto* », *Gesta Synodi Aurelianensis* (dans M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, volume 10, L. Delisle (éd.), Paris., 1840-1904, p.539).

391 Landolfo, *Historia Mediolanensis*, livre II, paragraphe 27, MGH, SS, 8, p. 65-66.

celle-ci se fait par l'Esprit Saint ; l'une des pratiques des hérétiques de Gérard étant la lecture régulière des deux Testaments.

Les hérésies du XI<sup>e</sup> siècle contestent bien la hiérarchie ecclésiastique mais ne s'appuient pas pour cela sur une référence particulière à l'Esprit Saint. Celle-ci se retrouve davantage être une conséquence logique de ce qu'affirment ces mouvements hérétiques : leur légitimité supérieure à celle de la hiérarchie ecclésiastique traditionnelle, prétention qui est sans doute la principale raison de leur condamnation. Ainsi, on ne trouve aucun dissident du XI<sup>e</sup> siècle se disant inspiré par l'Esprit. La référence à l'Esprit Saint n'est donc pas un facteur de légitimation de la contestation. Lorsque les dissidents en font usage, c'est lorsqu'ils évoquent l'ensemble de l'apparat légitime qu'ils prétendent confisquer à la hiérarchie ecclésiastique.

### **3°/La référence à l'Esprit : un ajout de l'historiographie**

A l'inverse de ce que l'on a pu observer, un certain nombre de travaux historiques ont eu tendance à accentuer le poids donné à la référence à l'Esprit Saint dans les mouvements de contestation et d'hérésie du XI<sup>e</sup> siècle. L'interprétation des dissidences par Jeffrey Burton Russell est ainsi la suivante : les réformistes – dissidents dont la volonté de réformer l'Église les conduit à des extrêmes – du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle considèrent que l'autorité découle de Dieu, en particulier de l'Esprit Saint et que la présence de l'Esprit Saint est prouvée par la pureté du temple où il réside<sup>392</sup>. Si l'importance accordée à la pureté personnelle chez certains hérétiques semble un fait établi, la référence à l'Esprit Saint est plus douteuse. J.B. Russell considère ainsi l'ensemble des cas mentionnés ci-dessus comme des exemples prouvant cette interprétation, alors que dans bien des cas la mention du Saint-Esprit est très secondaire et relativement conforme au propos orthodoxe. Il ajoute ainsi des références sous-entendues à l'Esprit Saint, par exemple en considérant que la confiance des hérétiques d'Orléans face au bâcher leur vient de la certitude qu'ils seront protégés par l'Esprit Saint, absent des textes cités<sup>393</sup>.

Un cas d'interprétation apparaît tout particulièrement révélateur, il s'agit de celui de Gérard de Monteforte, vers 1028-1030, connu à la fois par les Histoires de Raoul Glaber, qui ne fait aucune mention du Saint-Esprit<sup>394</sup> et par l'*Histoire de Milan* de Landolf, écrite à la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>395</sup>. Pour J.B. Russell, ce sont des hérétiques pensant que l'Esprit les guide dans la voie de la vérité et de la rectitude et qu'il est leur pontife, venant les visiter à travers le monde.

---

392 J.B. Russell, *Dissent...*, p. 8-9.

393 *Ibidem*, p. 30. Les sources sont : Adhémar de Chabannes, *Historium Libri Tres*, MGH SS, IV, 143 et Raoul Glaber, *Historiarum Libri Quinque*, III, 8, M. Prou (éd.), Paris, 1886, p. 81.

394 Raoul Glaber, livre 4, chapitre 2, Prou (éd.), 1886. p. 94-96.

395 Landolf, *Historia Mediolanensis*, Livre II, §27, MGH SS 8, p. 65-66.

Il s'agirait donc bien d'une hérésie se fondant avant tout sur la référence à l'Esprit Saint<sup>396</sup>. Cependant, la lecture du texte lui-même ne permet pas une telle certitude. Landolf écrit avant tout pour affirmer l'origine apostolique de Milan, à l'égal de celle de Rome et pour montrer que l'archevêque Aribert, qui interroge Gérard a lutté pour l'orthodoxie de la foi à ce titre<sup>397</sup>. Or dans le texte, les hérétiques font bien mention de l'Esprit Saint, mais seulement pour voir en lui celui qui apporte la connaissance des choses divines<sup>398</sup>.

Le terme de « pontife » utilisé deux fois, et à aucun moment n'est lié, ni par Gérard, ni par l'interrogateur, ni par Landolf, à l'Esprit Saint. Il est d'abord cité à propos de l'absolution des péchés, car Gérard refuse cette capacité au pape, aux évêques ou aux prêtres mais la réserve à ce pontife, qui vient quotidiennement visiter les partisans de Landolf<sup>399</sup>. Il est aussi mentionné dans la dernière phrase de Gérard, répondant à l'archevêque qui lui demande de réciter une profession de foi orthodoxe : « excepté notre pontife il n'y a pas d'autre pontife, il n'a pas la tête tonsuré, ni de secret »<sup>400</sup>. Landolf considère cette formule comme révélatrice de l'hérésie<sup>401</sup>. Même s'il est possible de rapprocher l'Esprit Saint de ce pontife, du fait de sa venue quotidienne sur les disciples de Gérard, la mention d'un pontife a avant tout pour fonction ici de montrer la désobéissance de Gérard à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique. De plus, l'Esprit est explicitement présenté par Gérard comme celui qui permet la connaissance de la science divine, conception orthodoxe. Enfin, ne peut-on relier l'évocation par Raoul Glaber, d'un démon visitant le malade, au fait que la mention par Landolf d'un pontife semble confirmer l'hérésie de Gérard ? Le pontife de la version de Landolf serait dans ce cas le démon de Glaber, ce qui permettrait de comprendre l'absence de tout lien fait avec l'Esprit Saint. Dans le cas de l'hérésie de Monteforte, il semble encore que la référence à l'Esprit dans les textes soit à la fois secondaire et orthodoxe et que le poids qui lui est accordé le soit avant tout du fait d'une interprétation.

De telles interprétations peuvent conduire à reprendre le point de vue médiéval, cherchant à tout prix à établir des filiations entre les différentes hérésies. C'est ainsi que le *Dictionnaire de spiritualité* cite Tanchelm d'Anvers comme l'un des précurseurs de l'hérésie du Libre-

---

396 J.B.Russell, *Dissent...*, p.35

397 H. Taviani, « Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29e année, N. 5, 1974, p. 1225.

398 « *Quod dixi Spiritum Sanctum, divinarum, scientiarum intellectus* ». (Landolf, *Historia...*, p. 66).

399 *Heribertus : Peccatorum nostrorum absolution in quo est ? In apostolico, aut in episcopo, aut in sacerdotibus aliquo ?*

*Respondit : Pontificem habemus non illum Romanum sed alium, qui cotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos ; et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur. (Ibidem, p. 66).*

400 *Praeter nostrum pontificem non est alius pontifex, quamvis sine tonsura capitis sit, nec misterium. (Ibidem, p. 66).*

401 *Quo audito, ut fama illorum erat, rei veritas apparuit. (Ibidem, p. 66).*

Esprit, invention inquisitoriale du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>402</sup>. La systématisation du lien entre contestation de la hiérarchie en raison de ses mœurs et référence à l'Esprit conduit ainsi Etienne Delaruelle à citer le mouvement de la *Pataria* comme un des exemples d'inspiration du Saint-Esprit<sup>403</sup>. Or, lorsque Arialdo évoque l'Esprit-Saint, c'est pour citer la condamnation de la simonie par Grégoire le Grand<sup>404</sup>.

Si l'on fait à l'inverse le choix d'une interprétation restrictive où l'Esprit-Saint n'a de sens que là où il est explicitement mentionné et dans le seul sens qui lui est donné alors il est difficile de considérer que les « réformateurs dissidents » font référence à l'Esprit Saint comme initiateur de leurs actions. Bien plus qu'une inspiration divine, il semble que les dissidents s'attachent à suivre un modèle fourni par la réforme grégorienne et que c'est le contexte local qui fait d'un défenseur des idées grégoriennes un réformateur ou un hérétique.

## **II/La méfiance de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard des potentialités anticléricales de la réforme grégorienne**

### **1°/Des prédicateurs anticléricaux d'inspiration grégorienne**

On peut noter une grande proximité entre les hérésies anticléricales du XI<sup>e</sup> siècle et les propos de certains réformateurs grégoriens ; la référence à l'Esprit Saint fait partie de ces points d'accord à travers la question de la lutte contre la simonie. En effet, dans le cadre de la lutte contre les investitures laïques, les réformateurs grégoriens ont développé un argumentaire dans lequel la référence à l'Esprit Saint joue un rôle, la simonie consistant à prétendre avoir un droit sur l'Esprit Saint. Lors du concile de Lyon tenu en 1057 par l'archidiacre Hildebrand (futur Grégoire VII), ce dernier accuse l'archevêque d'Embrun de simonie et prouve ce crime en lui imposant de réciter une profession de foi en la Trinité : l'archevêque ne parvient pas à prononcer le nom du Saint-Esprit, contre lequel il a péché ; il est alors déposé et peut achever sa profession de foi<sup>405</sup>. A travers cette anecdote, se révèle un argumentaire où la simonie prive un prélat de son autorité et en particulier de sa capacité à faire référence à l'Esprit Saint.

Plusieurs auteurs actifs dans la réforme grégorienne considèrent la simonie comme une hérésie, c'est ainsi le cas de Pierre Damien (1007-1072) ou d'Humbert de Silva Candida

---

402 *Dictionnaire de spiritualité*, t.5, Paris, 1964, col.1247-1250.

403 E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1980, p.152.

404 « *Quisquis igitur nunc ex his tribus ordinibus contra symoniacam cum de iustitiae operibus ardentem minime pugnauerit, iuxta dicta Spiritus sancti, qui haec dixit per os beati Gregorii, penam, quam Simon magus nunc habet, quod eandem in fine effugere queat, nullo modo credat* » (G. Miccoli, *Chiesa Gregoriana*, Florence, 1966, p. 157).

405 M. Lauwers, « Un écho des polémiques antiques ? A Saint-Victor de Marseille à la fin du XI<sup>e</sup> siècle », M. Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, 1998, p. 65.

(1015-1061)<sup>406</sup>. Pour ce dernier la simonie est une hérésie consistant à croire que l'Esprit peut être reçu pour de l'argent : les simoniaques sont donc encore pires que les ariens car ils cherchent à contraindre l'Esprit. De plus jamais le pouvoir d'ordination n'appartient aux mains d'une personne<sup>407</sup>. On retrouve une grande proximité entre ces thèses et celles, contemporaines, des Patarins milanais, d'autant plus qu'Humbert de Silva Candida s'était exprimé en faveur d'une intervention des laïcs fidèles pour purifier l'Église des pasteurs indignes<sup>408</sup>. Ainsi, c'est davantage le modèle diffusé par les réformateurs grégoriens que la conviction d'être inspiré par l'Esprit-Saint qui explique la multiplication des hérésies anticléricales. En revanche, cette lutte contre le clergé simoniaque conduit à des conflits possibles avec la hiérarchie ecclésiastique, évêques et chanoines étant les premiers visés. A travers le cas de Tanchelm d'Anvers, nous allons essayer de voir comment les difficultés du mouvement réformateur se construisent progressivement comme des hérésies.

## **2°/Tanchelm d'Anvers : une hérésie liée à l'Esprit ?**

La région des Flandres a connu plusieurs prédicateurs anticléricaux itinérants à la fin du XIe siècle. On peut par exemple citer le cas de Ramihrd d'Esquerchin, actif dans la région de Douai entre 1075 et 1077, date à laquelle il est mis à mort après avoir été cité à comparaître par l'évêque Gérard II de Cambrai. Une lettre de Grégoire VII de 1077 évoque les propos tenus par Ramihrd : il prétendait que les fidèles n'avaient plus à accepter de suivre les offices et de recevoir les sacrements de la part des prêtres simoniaques, mariés ou vivant en concubinage. On retrouve ainsi chez un hérétique condamné une critique du nicolaïsme et de la simonie proche de celle des grégoriens<sup>409</sup> mais à laquelle s'ajoute une lutte contre la hiérarchie ecclésiastique qui est fatale au prédicateur itinérant.

Le cas de Tanchelm est à la fois mieux connu et plus complexe. Peut-être moine, Tanchelm entre en conflit avec l'évêque Burchard d'Utrecht et fuit en Flandres où il reçoit l'appui du comte Robert II (1093-1111) adversaire de Burchard. Dans le cadre d'une opération visant à obtenir la partition du diocèse d'Utrecht en faveur du comte Robert, Tanchelm est envoyé auprès de Pascal II mais échoue suite à l'intervention de Frédéric II, archevêque de Cologne, qui défend les intérêts impériaux. C'est suite à cet épisode que Tanchelm va entamer une prédication, non autorisée et en flamand, très virulente à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique. Il est arrêté une première fois par l'archevêque de Cologne, mais est libéré, il

---

406 J. Leclercq, « *Simoniaca heresis* », G.B. Borino, *Studi Gregoriani*, Rome, 1947, p. 526.

407 Humbert de Silva Candida, *Adversus Simoniacos*, I, 7, *MGH, Libelli de Lite*, p.111

408 G. Miccoli, *Chiesa...* p. 159.

409 E. van Mingroot, "Ramihrdus de Schere, alias Ramihrd d'Esquerchin», dans *Pascua Mediaevalia*. Studies voor Prof J.M. De Smet, Leuven, 1983, pp. 75-92.

prêche alors à Utrecht, puis face à l'opposition des chanoines, part vers 1113 pour Bruges, Louvain et Anvers, où il obtient le soutien de la population contre un prêtre vivant en concubinage ; il meurt en 1115 tué par un prêtre<sup>410</sup>. En 1119 l'église Saint-Michel, où vivait le prêtre nicolaïte, est transformée en église collégiale de chanoines séculiers mais ceux-ci semblent adhérer aux thèses de Tanchelm car en 1124 le prévôt fait appel à Norbert de Xanten qui transfère les tanchelmistes dans l'église de Notre-Dame et les remplace par des Prémontrés<sup>411</sup>.

On peut ainsi remarquer que l'action de Tanchelm aboutit à une réforme progressive du monde canonial et que lui-même n'a fait l'objet que d'une répression très modérée de la part de la hiérarchie ecclésiastique. La plupart des critiques à son égard sont tirées d'une lettre des chanoines d'Utrecht à Frédéric II de Cologne, où est évoqué en premier lieu l'orgueil de Tanchelm, qui le conduit à rejeter les évêques, les archevêques et les prêtres. Vient ensuite une liste d'actions ou de propos visant à illustrer cet orgueil, parmi lesquels la formule où Tanchelm ne se considérerait ni inférieur, ni dissemblable à Dieu, du fait que comme le Christ il aurait reçu pleinement l'Esprit-Saint<sup>412</sup>. On trouve aussi l'évocation d'un mariage avec une image de la Vierge, suivi d'actes de débauches, sans que soit mentionné l'Esprit-Saint. Il semble difficile de suivre l'interprétation de J.B. Russell pour qui la première partie du texte est exacte et correspond à une identification entre Tanchelm et l'Esprit Saint, alors que la seconde serait une invention des chanoines. En effet, ce que l'on peut retirer de ce texte c'est que pour obtenir la condamnation de Tanchelm, les chanoines insistent sur son mépris de la hiérarchie ecclésiastique. Or, celui qui prétend rejeter cette hiérarchie qui possède la capacité de conférer l'Esprit Saint, prétend forcément posséder lui-même cet Esprit Saint. C'est dans une conception traditionnelle de l'Église récipiendaire du Saint-Esprit que les chanoines font le lien entre celui-ci et la personne de Tanchelm.

A travers l'exemple de Tanchelm, il est avant tout possible d'observer les inquiétudes de la hiérarchie ecclésiastique face à des thèses réformatrices qui peuvent conduire à des attaques contre l'institution.

### **III/La référence à l'Esprit Saint, une caractéristique de la voie médiane entre Église féodale et anticléricalisme grégorien**

#### **1°/Les risques d'une approche conflictuelle de la réforme**

---

410 J.B. Russell, *Dissent...*, p. 56-68.

411 P. Fredericq, *Corpus Documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, Gent, 1889, t.II, p.3 doc.6

412 « *Si Christus ideo Deus est, qui Spiritum Sanctum habuisset, se non inferius nec dissimilius Deum, quia plenitudinem Spiritus Sancti accepisset* », *Ibidem*, p. 15-17, doc. 11.

Les confrontations liées à la volonté de réforme ne peuvent être réduites à une opposition entre dissidents et hiérarchie ecclésiastique. A Toulouse à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le conflit a lieu entre les chanoines de Saint-Sernin et l'évêque réformateur Isarn, ancien prévôt de la cathédrale Saint-Etienne. En 1082, l'évêque chasse les chanoines et les remplace par les moines clunisiens de Moissac. Cette tentative est un échec et, soutenus par le pape, les chanoines réintègrent leurs fonctions dès 1083<sup>413</sup>. Deux éléments ont joué en faveur des chanoines de Saint-Sernin : leur passage à la règle de saint Augustin et le fait qu'ils avaient obtenu de ne dépendre que du siège apostolique<sup>414</sup>. Même si le remplacement par des moines échoue, on peut observer que l'antagonisme entre moines et chanoines est un des moteurs de la réforme canoniale, ce qui est aussi le cas en Flandres où, dès le Xe siècle, les seigneurs ecclésiastiques et laïques mettent en demeure les chanoines d'adopter une règle où d'être remplacés par des moines<sup>415</sup>.

Cependant, cette approche peut rencontrer ses limites face à des chapitres puissants, ce qui est le cas dans les Pays de la Loire où les anciens chapitres se réforment peu<sup>416</sup>. Cette approche conflictuelle et inégalement efficace explique sans doute en partie les succès locaux de prédications anticléricales comme celle de Tanchelm en Flandres ou d'Henri de Lausanne au Mans. Cette approche concurrentielle est combattue par le concile de Latran I (1123) dont le canon 17, suite aux plaintes des évêques, interdit aux moines d'administrer publiquement les pénitences, de visiter les malades, de faire les onctions et de chanter les messes publiques. Au tournant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, il apparaît de plus en plus nécessaire de trouver une voie médiane entre le conservatisme, qui nourrit les critiques des prédicateurs anticléricaux et une approche conflictuelle entre moines et chanoines qui suscite la méfiance d'une partie de la hiérarchie épiscopale<sup>417</sup>. Il semblerait que ce soit dans l'élaboration de cette voie médiane que la référence à l'Esprit Saint prend son sens.

## **2°/La référence à l'Esprit Saint : indice d'intégration des problématiques réformatrices**

---

413 J.H. Mundy, *Liberty and political power in Toulouse, 1050-1230*, New-York, 1954, p. 14-15.

414 Pascal Julien, *D'ors et de prières, art et dévotion à Saint-Sernin de Toulouse*, Thèse nouveau régime, Toulouse, 1996, p. 28.

415 C. Dereine, « Vie commune, règle de Saint-Augustin et chanoines réguliers au XI<sup>e</sup> siècle », *R. H. E.*, 41.1946, p.387

416 J-H. Foulon, *Église et réforme au Moyen-Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, 2008, p.506.

417 Ainsi, la faible pénétration du monachisme clunisien dans le diocèse de Liège s'expliquerait par l'influence des évêques en territoire impérial et leur méfiance à l'égard d'un monachisme « épiscopofuge » auquel il préfère des chanoines placés au service de la hiérarchie. (H. Silvestre, « Sur une des causes de la grande expansion de l'ordre canonial dans le diocèse de Liège aux Xe et XI<sup>e</sup> siècles », *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 31 fasc. 1, 1953, p. 68).

Comme l'a montré l'étude d'Ernst Werner<sup>418</sup>, les différents mouvements de prédicateurs itinérants du XIe siècle critiquent avant tout la richesse d'une Église sécularisée et féodalisée, mais la majeure partie d'entre eux demeurent soumis à l'Église et finissent par accepter de se fixer. Ceci conduit à la fondation d'ordres nouveaux, c'est ainsi le cas pour Robert d'Arbrissel (1047-1116) pour Fontevrault et Norbert de Xanten (1080-1134) pour les Prémontrés. On peut noter que c'est ce dernier qui est employé pour résoudre le problème des tanchelmistes de l'église Saint-Michel, c'est donc dans l'interaction entre réformateurs dissidents et soumis à l'institution que se construit la réforme à Anvers. Or c'est précisément un prémontré, Anselme de Havelberg qui, dans son premier livre de l'*Anticimennon*, a livré l'un des exposés les plus complets présentant l'Esprit Saint comme l'inspirateur de l'apparition des ordres nouveaux. C'est encore vers la fin du XIe siècle que se répand la formule du *Duae sunt leges*, autorisant celui qui veut entrer dans un monastère à le faire sans l'accord de son évêque, au nom de l'inspiration de l'Esprit Saint. Il semble intéressant de comparer cette formule avec la licence obtenue par l'abbé clunisien Odon en 931 d'accueillir un moine souhaitant rejoindre un établissement réformé et où il n'est fait aucune référence à l'Esprit Saint<sup>419</sup>. La référence à l'Esprit dans l'organisation des réformes n'est pas immanente, elle a une inscription historique, commençant vers la fin du XIe siècle.

Ce phénomène peut être rapproché de la prise de conscience évoquée par Jacques Dalarun à propos d'Hildebert de Lavardin<sup>420</sup> : l'évêque du Mans autorise dans un premier temps la prédication d'Henri de Lausanne, celui-ci étant compris du peuple, alors qu'Hildebert qui prêche en latin n'est compris que des clercs. C'est aussi le cas de Tanchelm, qui prêche en flamand et bénéficie d'une certaine tolérance de la part du haut clergé. Or, dans plusieurs vies de saints du XIIe siècle, comme celle de Bernard de Clairvaux, c'est grâce à l'Esprit Saint que des prédicateurs se font comprendre du peuple alors qu'ils prêchent dans une langue différente de celui-ci.

Si les hérésies anticléricales ne se définissent pas par une référence particulière à l'inspiration de l'Esprit Saint, le mouvement d'intégration des pénitents inspirés semble lui donner une place essentielle. L'Esprit Saint n'a pas de sens particulier au sein des mouvements

---

418 E. Werner, *Pauperes Christi : Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956.

419 Dominique Iogna-Prat, *Etudes clunisiennes*, 2002, Paris, p.11. « *Et quia, sicut nimis compertum est, jam pene cuncta monasteria a suo proposito praevariantur, concedimus ut si quis monachus ex quolibet monasterio ad vestram conversationem solo duntaxat meliorandae vitae studio transmigrare voluerit, cui videlicet suus abbas regularem sumptum ad depellendam proprietatem habendi ministrare neglexerit, suscipere vobis liceat; quousque monasterii sui conversatio emendetur* ». (Acte du pape Jean XI, P.L. 132, col. 1057 C).

420 J. Dalarun, « La Madeleine dans l'Ouest de la France au tournant des XIe-XIIe siècles », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 104, N°1. 1992. p. 80.



dissidents, il est au contraire l'un des indices de leur normalisation par l'intégration à l'institution ecclésiastique. Il est alors nécessaire d'étudier la manière dont la référence à l'Esprit Saint est présentée au XIIe siècle comme le moteur des différentes mutations connues par l'Église.

## Chapitre 2

### L'Esprit comme inspiration explicite des nouveautés de l'Église entre la fin du XIe siècle et la fin du XIIe siècle

La réforme grégorienne a mis en mouvement un certain nombre de forces centrifuges au sein de l'Église : prédicateurs itinérants condamnant le mode de vie de la hiérarchie ecclésiastique, tensions entre les différents modèles de vie ecclésiastique. La variété des réactions de la hiérarchie a pu conduire certains réformateurs à être classés parmi les dissidents. Cependant, de la fin du XIe siècle et durant l'ensemble du XIIe siècle, la prédication charismatique se perpétue et on assiste à une multiplication des ordres religieux, monastiques et canoniaux sans que l'Église ne perde son intégrité. Il s'agit ici voir la place occupée par la référence à l'Esprit Saint dans la construction d'un projet ecclésiologique qui a permis à l'Église d'intégrer ces différents phénomènes. On assiste ainsi au XIIe siècle à la naissance d'une conception positive de la notion de progrès conduisant à considérer l'écoulement historique comme celui d'un accomplissement progressif mis en œuvre par l'Esprit Saint. Les instruments de ce progrès, inspirés par l'Esprit, sont les nouveaux ordres religieux, en particulier les cisterciens, ainsi que les saints prédicateurs.

#### I/Une nouvelle conception historique : un progrès dans le temps, mû par l'Esprit Saint

##### A/Une conception positive de la nouveauté

Il est possible d'identifier au XIIe siècle, une conception de la nouveauté qui ne limite pas celle-ci à des hérésies ou à des événements néfastes<sup>421</sup>. La célèbre formule « nous sommes des nains juchés sur les épaules de géants », prêtée à Bernard de Chartres (chancelier de 1119 à 1126) par Jean de Salisbury dans le quatrième chapitre du troisième livre de son *Metalogicon* (1159)<sup>422</sup>, n'en est cependant pas nécessairement la plus évidente manifestation. Cette formule est employée pour appuyer l'idée que, si les modernes peuvent rédiger un traité de même valeur que celui des anciens, celui-ci n'aura cependant par leur autorité. Mais ce que ces anciens ont acquis péniblement, il est aujourd'hui possible de l'acquérir facilement, ce par quoi l'époque moderne en sait plus que l'époque qui l'a précédée<sup>423</sup>. Cependant, cette formule, comme le confirme l'usage qu'en fait Guillaume de Conches dans sa glose de Priscien en

421 G. Constable, « Past en present in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century », *Culture and spirituality in medieval Europe*, , Aldershot, 1996.

422 « *Nani gigantum humeris insidentes* » (Jean de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4, C.C.J. Webb (éd.), Oxford, 1929, p. 136).

423 E. Jauneau, « *Nani gigantum humeris insidentes* ». Essai d'interprétation de Bernard de Chartres », *Vivarium*, V, 1967, p. 83.

1123, ne s'inscrit pas dans une conception de l'histoire mais dans une définition du rapport au texte. Elle affirme la supériorité des anciens, tout en cherchant à éviter leur servile imitation, c'est ainsi que si Jean de Salisbury précise, après avoir cité Bernard de Chartres, que les contemporains sont parvenus à améliorer Aristote, il parle uniquement d'améliorer la présentation de l'œuvre de celui-ci<sup>424</sup>.

On trouve une formule très proche chez Otton de Freising (1112-1158), mais qui diffère par le fait qu'elle s'inscrit dans une perspective historique et dans un rapport à la compréhension des Écritures Saintes. Dans le prologue au livre V de son *De duabus civitatibus*, Otton dit qu'il est possible de concevoir de nouvelles choses, avec la même inspiration que les anciennes ; puis il cite Daniel 12, 4<sup>425</sup> comme preuve que dans le dernier âge du monde la sagesse sera multipliée. Il en conclut alors que, même si les anciens furent des gens d'une grande sagesse, les causes de nombres de choses leur restaient cachées, qui commencent à se révéler au cours du temps et des événements<sup>426</sup>. Il existe donc un mouvement historique qui conduit à une plus grande connaissance, aussi bien de l'histoire que de la volonté divine.

L'un des événements présentés par Otton de Freising comme une nouveauté dont le caractère est positif, est la croisade. Il l'oppose, dans une perspective eschatologique où les plus égoïstes attitudes côtoient les plus désintéressées lors du dernier âge, à la guerre civile qui agite l'Empire<sup>427</sup>. Or, dans sa geste de Frédéric Barberousse, Otton associe étroitement croisade et Esprit. En effet, dans le prologue du premier livre, il dit que les peuples de l'ouest ont été inspirés par l'Esprit du Dieu pèlerin<sup>428</sup>.

Conscient de l'aspect curieux de cette formule, Otton en explique ensuite l'origine et le sens : elle est tirée d'une prophétie adressée à Louis VII, tirée des Livres Sibyllins et enjoignant le souverain français à s'engager dans la croisade<sup>429</sup>. Bien que critique à l'égard de cette histoire, qui lui semble prouver la crédulité des Gaulois, Otton considère en revanche que ce n'est pas sans une analogie raisonnable que l'esprit qui a envoyé tout les Occidentaux en pèlerinage soit appelé esprit du Dieu pèlerin<sup>430</sup>. Pour l'évêque de Freising, de même que l'on dit que la mort est pâle dans le sens où la mort est cause de pâleur, par esprit du Dieu

---

424 *Ibid.*, p. 99.

425 « Toi, Daniel, tiens secrètes ces paroles, et scelle le livre jusqu'au temps de la fin. *Plusieurs alors le liront, et la connaissance augmentera* » (seule la partie en italique est citée par Otton).

426 « *Hinc est, quod multae antecessores nostros, preclarae sapientiae ac excellentium ingeniorum viros, latuerunt causae, quae nobis processu temporum ac eventu rerum patere ceperunt* ». (Otton de Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, MGH, *Scriptores in usum scholarium* Hanovre, 1912, Livre 5, prologue, p. 226).

427 *Ibid.*, Livre 7, chapitre 9, p. 320.

428 « *in tempore spiritu peregrini Dei occidentales populos affatos* » (Otton de Freising, *Gesta Frederici I Imp.*, MGH, *Scriptores in usum scholarium* Hanovre, 1912, Livre 1, prologue, p. 10).

429 *Ibid.*, p. 11.

430 « *quod non sine rationis proportione spiritus ille onines pene occidentales in peregrinationem mittens spiritus peregrini Dei tam a nobis quam ab illo vocatus est* », *Ibid.*, p. 11.

pèlerin on entend que c'est Dieu qui est la cause de ces pèlerinages<sup>431</sup>. On trouve donc chez Otton de Freising l'idée que l'esprit de Dieu est le moteur d'un des principaux événements de son temps, événement qu'il considère comme un signe que ce temps est le dernier.

Mais le chroniqueur de Frédéric Barberousse n'est pas seul à présenter la croisade comme une nouveauté positive ou à relier celle-ci à l'action de l'Esprit dans l'histoire. Guibert de Nogent (1053-1125), dans le premier chapitre de son récit de la croisade<sup>432</sup> critique ceux qui dénigrent les actions des modernes et exaltent les siècles passés. Il condamne ainsi les guerres antiques, marquées par la cruauté et dont les soldats ne se battaient que par peur de leur maître. Il les oppose à la croisade qui est née par la seule impulsion de Dieu et a conduit les hommes à se battre loin de leurs terres<sup>433</sup>. Antérieur à Otton de Freising, Guibert ne fait pas mention du Saint-Esprit, mais l'on trouve déjà dans le récit de ce contemporain de la première croisade l'idée d'une impulsion divine dans l'époque contemporaine qui donne ainsi une valeur à l'histoire des modernes. En revanche, on trouve mention du Saint-Esprit dans l'évocation des croisades par Anselme de Havelberg, qui meurt la même année qu'Otton de Freising. Dans le premier livre de l'*Anticimenon*, il mentionne en effet les chevaliers du Temple parmi les nouveautés suscitées par l'Esprit lors du quatrième état du monde<sup>434</sup>.

Dans la première moitié du XIIe siècle, on observe une association entre des nouveautés vues comme des progrès dans l'histoire, inspirés par Dieu et la référence à l'Esprit Saint. Ceci conduit à étudier les auteurs qui, durant cette même période, élaborent une périodisation de l'histoire humaine en fonction de l'œuvre divine, car plusieurs d'entre eux voient l'Esprit à la fois comme l'ouvrier et l'accomplissement de ce cheminement historique.

### **B/Un progrès inspiré par l'Esprit Saint**

La conception de l'histoire héritée de l'antiquité tardive est tirée de la division paulinienne (Romains 5, 13-14), entre le temps avant la Loi, c'est-à-dire avant Moïse, sous la Loi, avant le Christ, et sous la grâce, auxquels les Pères ajoutent une quatrième étape, située hors du temps, dans la gloire<sup>435</sup>. Cependant cet héritage est marqué par des évolutions au XIIe siècle, où l'on trouve des auteurs qui, dans leur conception de l'histoire, s'éloignent de l'héritage augustinien

---

431 « *sic et causam dicti considerantes spiritum peregrini Dei dicimus, qui, ut tot et tanti propter Deum peregrinandi habitum assumerent, causa fuit* ». *Ibid.*, p. 11.

432 Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, I, 1.

433 *Quid de illis dicam qui sine domino, sine principe, solo videlicet Deo impulsore, non modo extra natalem provinciam, extra etiam originale regnum, verum quoque extra multitudinem interjacentium nationum progressi atque linguarum, de extremis Oceani Britannici finibus, usque ad totius terrae medietatem castrorum suorum acies produxere ? (Ibid.)*.

434 Anselm de Havelberg, *Anticimenon. On the unity of the faith and the controversies with the Greeks*, A. Criste, C. Neel (trad.), Colledgeville, 2010, Livre 1, Chapitre 10, p. 72.

435 M. Reeves, « The development of apocalyptic thought : medieval attitude », *The prophetic sense of history in medieval and renaissance europe*, Aldershot, 1999, p. 41.

caractérisé selon Peter Brown par l'absence d'idée de mouvement historique, l'impossibilité du progrès du fait que le *millenium* a commencé dès l'Incarnation et que, depuis, le monde vieillit, un monde où l'accomplissement est impossible, le siècle se caractérisant comme incomplet<sup>436</sup>.

Le premier de ces auteurs est Rupert, abbé de Deutz (1075-1130), abbaye réformée selon la règle clunisienne dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle. Il semble être le premier, dans le prologue de son traité sur la Trinité, à associer aux trois âges du monde les trois personnes de la Trinité. La période allant de la création du monde à la chute du premier homme est propre au Père, celle allant jusqu'à la passion du Christ est propre au Fils et la dernière, allant de la résurrection du Christ jusqu'à la consommation des siècles est propre à l'Esprit Saint. Cependant, Rupert ajoute aussitôt une seconde lecture du rapport entre la Trinité et l'histoire, où il considère que les personnes de la Trinité sont toutes actives dans l'ensemble de l'histoire, selon une action qui leur est propre : le Père par la création, le Fils par la rédemption et l'Esprit-Saint par le renouvellement<sup>437</sup>. Il existe donc deux manières de présenter la relation entre les personnes de la Trinité et l'histoire ; dans l'une l'Esprit-Saint est associé au dernier âge du monde et dans l'autre il l'est l'ouvrier du renouvellement.

On retrouve cette idée dans la troisième partie de l'ouvrage de Rupert sur la Trinité, consacrée aux œuvres du Saint-Esprit, où il distingue l'œuvre du Père qui est de créer la nature et celle du Saint-Esprit qui consiste à améliorer celle-ci. Cette conception définit à la fois l'action de l'Esprit sur le monde et sur l'individu car, si par le Père la créature raisonnable reçoit d'être, c'est par l'Esprit Saint qu'elle reçoit de bien être<sup>438</sup> et c'est l'Esprit qui accomplit dans l'Église la régénération des fils de Dieu de la même manière qu'il a opéré l'incarnation du Christ dans le sein de Marie<sup>439</sup>. Il faut cependant nuancer la nouveauté de la présentation de Rupert car, en faisant commencer l'âge propre à l'Esprit à la résurrection du Christ et en considérant que celui-ci fut le premier et principal ouvrage du Saint-Esprit, l'abbé de Deutz s'inscrit dans une perspective très proche de celle d'Augustin centrée sur l'Incarnation comme sommet de l'histoire<sup>440</sup>. Cependant, c'est selon ce schéma d'une double relation entre la Trinité et l'histoire où l'Esprit joue un rôle d'achèvement et de renouvellement que les auteurs

---

436 P. Brown, *Augustine of Hippo*, Londres, 1967, p. 296-297.

437 *Est autem tripartium eiusdem trinitatis opus, a conditione mundi usque ad finem eius. Primum est ab ortu primae lucis usque ad lapsum primi hominis. Secundum, ab eodem lapsu primi hominis usque ad passionem secundi hominis, Jesu Christi Filii Dei. Tertium ad resurrectionem eiusdem ad saeculi consummationem, id est generalem mortuorum resurrectionem. Et primum quidem Patris, secundum autem Filii, tertium vero Spiritus Sancti proprium est. Plane inseparabilis Trinitas, unus Deus inseparabiliter operatur. Verumtamen singulis horum, id est, Patris et Filii, et Spiritus sancti, sicut personae proprietates, ita et in perfectione mundi consideranda est actio propria, videlicet ut Patris creatio, Filii redemptio, sancti Spiritus proprium sit opus creaturae innovatio.* (Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, Prologue, P.L. 167, col. 199 A).

438 Rupert de Deutz, *Les oeuvres du Saint-Esprit*, t.I, Paris, 1967, p. 63 et 66.

439 *Ibid.*, p. 81.

440 *Ibid.*, p. 63.

successifs du XII<sup>e</sup> siècle vont s'éloigner de l'idée d'une histoire immobile caractérisée par le déclin du monde depuis l'Incarnation.

Honorius d'Autun (1080-1151), moine vivant en Irlande et élève d'Anselme de Cantorbéry, place lui-aussi, suivant la tradition augustinienne, le moment du Sabbat hors du temps lorsqu'il établit un lien symbolique entre la semaine sainte et les fins dernières. Cependant, il associe les trois jours avant Pâques au règne de l'antéchrist et l'embrasement du cierge pascal à la mort de celui-ci, à laquelle correspond le moment où le feu du Saint-Esprit s'allumera à nouveau dans l'Église et où une grande multitude sera baptisée<sup>441</sup>. A travers l'idée d'un renouvellement de l'Église par l'Esprit, situé dans l'histoire, l'accomplissement de l'Église ne se situe plus au moment de l'Incarnation ou hors du temps. Cette idée d'un renouvellement par l'Esprit dans l'histoire et dans une perspective de lutte contre l'antéchrist doit être rapprochée de la certitude de certains chroniqueurs, comme nous l'avons signalé pour Otton de Freising, de se situer à proximité de cette lutte, quand ce n'est pas sous son règne.

C'est cette idée que l'on trouve chez le chanoine régulier Gerhoh de Reichersberg (1093-1169) qui présente, dans son *De quarta vigilia noctis*, les différentes tempêtes que doit essuyer l'Église, de même que les disciples sur la mer de Galilée. Les trois premières tempêtes furent : les persécutions, l'hérésie arienne et la corruption intérieure contre laquelle luttèrent les papes de Grégoire le Grand à Grégoire VII. Mais l'Église est à son époque confrontée à ce qu'il décrit comme la plus importante tempête, attribuée à l'antéchrist et qui se caractérise par le conflit entre la papauté et l'Empire, la simonie et le schisme. La réponse à cette tempête est la venue du Christ avant la fin des temps, pour guider l'Église, la purger de la simonie et détruire l'antéchrist<sup>442</sup>. Si l'Esprit-Saint n'est pas explicitement mentionné dans le texte cité, il faut rapprocher ce dernier d'un autre, le *De investigatione antechristi* où Gerhoh décrit de manière plus précise la réforme de l'Église lors de la fin des Temps. La présence du Christ et l'action de l'Esprit se manifesteront en effet, avant l'ultime venue du Christ, par des hommes spirituels qui réformeront l'institution selon l'ancienne perfection apostolique<sup>443</sup>. Dans son commentaire des Psaumes, Gerhoh confirme le rôle qu'il accorde à l'Esprit Saint dans la refondation de l'Église qui adviendra à la fin des temps : il rend gloire au Père d'avoir créé la matière, au Fils qui a, avec le Père, créé l'Église à partir de la matière et à l'Esprit Saint

---

441 *His diebus novus ignis benedicatur, et illo tempore ignis Spiritus sancti in ecclesia reaccenditur, catechumeni baptizantur, et tunc post interfectionem Antichristi maxima multitudo baptizabitur.* (Honorius d'Autun, *Gemma Animae*, chapitre 134, Patrologie Latine, t. 172, col. 679 B et C).

442 Gerhoh de Reichersberg, *De quarta vigilia Noctis*, MGH, Libellus de Lite, 3, 508-525

443 *sicque in eadem domo Christus presentatus est, hoc nimirum per hec materialia sancto intendente sapientiae spiritu, quod ante ultimum quoque Christi adventum ecclesia, que est vera et viva domus Dei viventis in his, qui spirituales dicuntur et esse debent, ad antiquam apostolice perfectionis institutionem reformanda sit, ad hoc annitentibus qualibuscumque principibus et Herodi similibus.* (Gerhoh de Reichersberg, *De investigatione Antechristi*, Livre 1, MGH Libelli de Litte 3, p. 352).

qui a consacré les fondations de l'Église et qui à la fin consacrera toute la structure<sup>444</sup>.

La certitude d'approcher de la fin des temps se retrouve aussi chez les Prémontrés. Dans une lettre à Geoffroy, évêque de Chartres, Bernard de Clairvaux évoque une conversation avec Norbert de Xanten, où celui-ci lui aurait soutenu qu'il était certain que l'antéchrist viendrait durant sa génération et qu'il y aurait une grande persécution de l'Église<sup>445</sup>. Dans une lettre adressée à Bernard de Clairvaux, pour lui demander de lutter contre la multiplication des hérétiques, Eberwin de Steinfeld associe ce phénomène à l'entrée dans le dernier âge terrestre. Associant les âges de l'histoire au six jarres des noces de Cana, il demande à Bernard de puiser dans la cinquième jarre, celle de la lutte contre les hérétiques annoncée par l'Apôtre sous l'inspiration de l'Esprit Saint, la sixième correspondant à la lutte contre les hérétiques et à la fin des temps<sup>446</sup>. Le rôle de force de renouvellement est donc attribué par le Prémontré à l'abbé de Clairvaux, ce qui peut être rapproché du fait qu'Anselme de Havelberg évoque le rôle de Bernard et Norbert de Xanten comme l'illustration de l'action de l'Esprit dans la réforme de son temps. Dans le propos que Rupert de Deutz, dans son quatrième livre de commentaire sur la règle de saint Benoît, prête à Eberwin, il est de plus aussi fait allusion à un nouvel ordre d'humbles religieux chargés de dépasser les clunisiens déclinants<sup>447</sup>.

Ainsi au XIIe siècle il est possible de mettre en évidence deux relations concomitantes à l'histoire : la conviction d'entrer dans le dernier âge du monde et l'élaboration en parallèle d'un discours faisant de cet âge une période de perfectionnement précédant la gloire située hors du temps. Ce dernier âge et cette œuvre de perfectionnement sont associés par plusieurs auteurs à l'Esprit Saint œuvrant à la fois dans l'Église et dans les hommes. Cette conception ne se limite pas à une théorie de l'histoire mais s'incarne dans la justification des nouveautés du temps, en particulier la multiplication des nouveaux ordres religieux auxquels des chanoines réguliers

---

444 « *sanctam videlicet Ecclesiam, in qua sit Gloria Patri, qui materia ejus per Verbum de nihilo creavit ; et Filio qui eam una cum Patre de praeordinata materia aedificavit ; et Spiritui Sancto, qui eam nunc jam in fundamento dedicavit, et adhuc in fine totam dedicabit* » (*Commentarium in Psalmos*, P.L. 193, col. 1285 A).

445 G. Bischoff, « Early premonstratensian eschatology : The apocalyptic myth », *The spirituality of Western christendom*, E.R. Elder (éd.), Kalamazoo, 1976, p. 58.

446 *Quinta, contra haereticos circa finem saeculi venturos, de quibus per Apostolum manifeste Spiritus dicit: In novissimis temporibus discedent quidam a fide, intendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione. De sexta inebriabuntur, fideles confortando contra illum qui in hac nimirum discessione a fide revelabitur, scilicet ille peccati filius, homo perditionis, qui adversatur et extollitur super omne quod dicitur aut quod colitur Deus; cujus est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis [...] Jam tempus est ut de quinta haurias, et in medium proferas contra novos haereticos, qui circumquaque jam fere per omnes Ecclesias ebulliunt de puteo abyssi, quasi jam princeps illorum incipiat dissolvi, et instet dies Domini.* (Eberwin de Steinfeld, il s'agit de la lettre 472 adressée à Bernard de Clairvaux dans P.L. 182, col. 676 B-677A).

447 *Sic futurum esse, jamque fieri debere, ut magnitudo sive altitudo illorum, qui hactenus in conversatione monachica vigerunt, maximeque Cluniacensium deprimetur, atque minueretur ad modum, atque humilibus suborientibus fieret aliud principium.* (Rupert de Deutz, *Super quaedam capitula regulae divini benedicti abbatis*, Livre 4, chapitre 13, P.L. 170, col. 536 A).

comme Gerhoh de Reichersberg ou Eberwin de Steinfeld sont liés. Ces auteurs annoncent la venue d'un nouvel ordre, supérieur aux anciens et qu'il est possible d'assimiler, chez Eberwin du moins, aux chanoines réguliers et aux cisterciens. C'est donc dans la perspective d'une conception nouvelle de l'histoire, contemporaine de la multiplication des ordres religieux, qu'il faut aborder le lien fait entre la défense de leur légitimité et la référence à l'Esprit Saint.

## **II/L'Esprit, inspirateur de la diversité des chemins de perfection et unité de l'Église**

### **A/Les débats suscités par la diversification des ordres**

On assiste dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle à une diversification des formes de vie religieuse. Ce terme de diversification décrit à la fois la multiplication des fondations monastiques originales (La Grande Chartreuse par Bruno en 1084, Cîteaux par Robert de Molesme en 1098, Fontevraud par Robert d'Arbrissel en 1101, Tiron par Bernard de Tiron en 1114...), le développement des ordres de chanoines réguliers qui se distinguent aussi bien des moines que des séculiers (Prémontrés par Norbert de Xanten en 1120) et enfin l'apparition de règles entièrement nouvelles, comme celle des moines-soldats de l'ordre du Temple, créé au concile de Troyes en 1129. Il ne s'agit bien entendu pas de faire l'histoire de ce processus, mais simplement de souligner qu'entre 1075 et 1130, en l'espace de deux générations, les chemins de la vie religieuse se sont considérablement multipliés. Les contemporains sont conscients de ce mouvement, que Giles Constable décrit comme une perte de lisibilité des modèles de perfection par rapport à l'époque antérieure et de la figure du moine, cloîtré et en prière<sup>448</sup>.

Cette diversité engendre une concurrence et des critiques entre les tenants des différents chemins de perfection. Ainsi, Anselme de Havelberg dans son *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium* (vers 1150) affirme la supériorité des chanoines réguliers sur les moines et les clercs<sup>449</sup>, car ils combinent les vies active et contemplative<sup>450</sup>. La polémique a aussi lieu au sein du monde monastique : l'abbé Hugues de Rouen rédige une riposte contre les critiques adressées par Bernard de Clairvaux à l'ordre clunisien. Pierre le Vénérable, lui-aussi, condamne une variété d'esprit exécrable et dissimulée qui divise les hommes rassemblés dans le nom du Christ et unifiés dans la profession monastique et les sépare de l'unité sincère

---

448 G. Constable, « The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the 12<sup>th</sup> century », *Culture and spirituality in medieval Europe*, Aldershot, 1996, p. 32-38

449 « et nulli sanum cerebrum habenti dubium est quin canonicorum ordo sublimior sit in Ecclesia quam monachorum », (P.L., 188, col. 1125 C).

450 « in qua, sicut bonus et perfectus monachus, plus quam ineptus clericus diligendus est et imitandus; ita bene et regulariter vivens clericus optimo etiam monacho procul dubio semper est praeferendus. » (*Ibid.*, col. 1136 C).



des cœurs dans laquelle ils devraient être rassemblés<sup>451</sup>.

Les nouvelles formes de vie religieuse sont elles aussi l'objet de critiques. En effet, si Anselme de Havelberg ajoute à son *Anticimennon*, portant sur la procession du Saint-Esprit, un premier livre consacré à la question c'est parce que des frères lui ont dit que des gens du commun et même des hommes sages étaient scandalisés par le fait qu'au sein d'une unique Église prônant une seule foi, il y ait tant de formes de vies nouvelles et variées apparaissant à toutes les époques et en tout lieu<sup>452</sup>. Les critiques de Rupert de Deutz adressées à Eberwin de Steinfeld illustrent cette opposition du monachisme traditionnel contre les Prémontrés, ordre auquel appartient Anselme. Dans le quatrième livre de son commentaire des chapitres de la Règle de saint Benoît (1126), Rupert condamne une conception historique où la succession des ordres monastiques seraient assimilée à la succession des grands Empires, le déclin inévitable d'un ordre dominant annonçant la venue d'un ordre nouveau. Au contraire, pour Rupert, « la sainte Église, et en particulier l'ordre spirituel que l'Esprit-Saint a ordonné, peut être manquant pendant un certain temps mais seulement pour renaître à nouveau »<sup>453</sup>. Rupert affirme donc que l'ordre spirituel, les moines, est institué par l'Esprit Saint et que, tout comme l'Église, il ne peut pas décliner. Ainsi, même pour un tenant du monachisme traditionnel comme Rupert, l'Esprit institue les mouvements de perfection chrétienne ; cependant il n'existe pour lui qu'un seul ordre monastique, existant depuis l'origine, ce qui interdit toute idée de dépassement. Il est donc nécessaire d'étudier la place et le rôle donnés à la référence à l'Esprit Saint dans le cadre des débats autour de ces différents modes de recherche de la perfection dans la vie religieuse.

### **B/La référence à l'Esprit dans les débats sur la diversité des formes de vie religieuse**

Hors des polémiques affirmant la supériorité d'un ordre sur un autre ou mettant en garde contre les dangers de la division, il est possible d'identifier des discours de conciliation, tentant à la fois de légitimer les formes traditionnelles du monachisme et d'intégrer les expériences nouvelles. Au sein de ces discours, certaines formes argumentatives sont propres à un camp, c'est ainsi le cas de la formule *diversi sed non adversi* empruntée à Anselme de Laon par les défenseurs de la légitimité des moines noirs<sup>454</sup>. A l'inverse, la référence à l'Esprit

---

451 G. Constable, « The diversity... », p. 36 et 41.

452 « *Fratrum precibus coactus, qui dicebant multis parvulis, necnon et sapientibus modicum esse scandalum, quod in Ecclesia quae una est, unam fidem tenendo, tot tam diversae religionis novitates passim ubique per successiones temporum emergant multiformiter mundo* ». (Anselm of Havelberg, *Dialogi*, P.L., 188, col. 1141 B, 1142 A).

453 « *Sancta ecclesia, maximeque spiritualis ordo, quem ordinavit spiritus sanctus, interdum quidem deficit alicubi, sed iterum proficit* » Rupert de Deutz, *Super...*, P.L. 170, col. 536 B).

454 G. Constable, « The diversity... », p. 40.

Saint en faveur d'une conciliation se trouve aussi bien chez ceux qui défendent le monachisme traditionnel contre les critiques des ordres nouveaux que dans une argumentation favorable à la diversité des ordres dans l'Église.

Ainsi dans une lettre à Bernard de Clairvaux datant de 1149, Pierre le Vénérable souligne l'importance de l'unité de la foi réalisée par l'Esprit Saint : « Que les cœurs divisés soit lentement unis par ce remède, et quand ils verront que rien de les sépare, qu'ils apprennent, par l'inspiration de celui qui souffle où il veut (*i.e.* l'Esprit), à être un à propos des choses où ils sont différents mais pas opposés »<sup>455</sup>. L'abbé clunisien devenu archevêque Hugues de Rouen évoque quant à lui l'unité dans le Christ des clercs et des moines qui, comme les membres du corps, ne font pas la même chose mais sont mus par un même esprit<sup>456</sup>. C'est la même formule que l'on retrouve dans la chronique du monastère de Petershausen (1156), réformé par Cluny à la fin du XIe siècle. Pour le chroniqueur, malgré la diversité des professions de foi et des coutumes, toutes les choses qui sont fondées dans la foi, élevées dans l'espoir et offertes à Dieu par amour sont approuvées par l'Esprit Saint<sup>457</sup>.

L'idée qu'un même Esprit inspire aussi bien les moines que les chanoines, les ordres nouveaux comme les anciens, permet ainsi aux auteurs clunisiens d'éviter la remise en cause de leur mode de vie par des attitudes nouvelles centrées sur une pratique exemplaire plus que sur les pratiques liturgiques. La référence à l'Esprit permet d'insister sur l'unité du corps ecclésial, mais ne relie pas l'Esprit à la rénovation de ce dernier. Les nouveautés sont ainsi réduites à une diversité qui se situe hors de toute notion de progression.

A l'inverse, c'est dans une réflexion inscrite dans le temps qu'Anselme de Havelberg unit la référence à l'Esprit Saint à la défense des nouveautés dans l'Église. Anselme est le principal disciple de Norbert de Xanten, le fondateur de l'ordre des Prémontrés. En défendant les ordres nouveaux, il contribue ainsi à légitimer son ordre et son maître. Cette volonté de légitimation apparaît assez évidente de part l'emplacement original de son texte : Anselme s'est vu commandé par le pape un compte-rendu de ses débats avec les Grecs, après qu'Eugène III eut rencontré un évêque grec lui affirmant la supériorité de sa conception de la procession du Saint-Esprit sur celle des Latins<sup>458</sup>. Anselme s'exécute mais décide d'ajouter, comme on l'a évoqué ci-dessus, un premier livre consacré à l'unité de la foi et aux différentes formes de vies depuis Abel jusqu'au dernier des élus. Conscient que ce premier livre n'est pas réellement lié

---

455 Lettre 150, Pierre le Vénérable, *Letters*, t.1, G. Constable (éd.), Cambridge, 1967, p. 371.

456 « *Diversa membra in uno corpore non eundem habent actum, sed eundem habent spiritum ; pro quo uno diversa illa dicimus corpus unum* » (Hugues de Rouen, *Dialogi*, livre 7 dans *Thesaurus novus anecdotorum*, vol. 5, E. Martène, U. Durand., Paris, 1717, col. 973 E).

457 *Casus monasterii Petrihusensis*, O. Fegger (éd.), Constance, 1956, p.36.

458 Prologue (Anselm de Havelberg, *Anticimenon...*, p. 45).

au sujet, Anselme se justifie en évoquant les critiques portées contre la diversité des formes de vies qui lui ont été rapportées.

Avant d'étudier son argumentation, il est possible de souligner que celle-ci n'est pas aussi hors du propos qu'il apparaît à première vue. En effet, les livres suivants de l'*Anticimenon*, déjà traités, concluent sur l'unité des points de vue Grecs et Latin et appellent à faire disparaître les points de désaccords lors d'un concile placé sous l'autorité du pape. Or, dans le premier livre, Anselme évoque son voyage chez les Grecs pour indiquer qu'en Orient aussi il y a une grande diversité de formes de vie religieuse<sup>459</sup>. Il y a donc une certaine unité conciliatrice de cette controverse (*Anticimenon*) qui tente de montrer que l'unité de l'Église, dans l'Esprit et sous l'autorité du pape, prime dans tous les domaines et à toutes les échelles sur les apparents facteurs de désunion.

Anselme commence par définir ce qui fait scandale : la diversité des religions et l'apparition constante de nouvelles règles et coutumes<sup>460</sup>. Il unit par ce biais les questions distinctes de la diversité et de l'innovation dans le domaine des formes de vie religieuse. Puis il accuse les auteurs de critiques de semer le trouble dans le cœur des simples<sup>461</sup>. Pour Anselme, la menace n'est pas dans la perte de lisibilité des chemins de perfection mais dans la perte de prestige qui ne peut manquer de rejaillir des polémiques entre ceux qui tirent leur autorité de leur exemplarité. Régler le débat revient donc à fournir une réponse de nature historique et ecclésiologique, qui intègre à la fois la possibilité de l'innovation et de la coexistence dans la vie religieuse. Le problème auquel est confronté Anselme est ce qu'Alain Boureau a qualifié d'apories de la polyhiérarchie, c'est-à-dire de hiérarchies exclusives fondées sur des principes concurrents et également valorisés. Pour échapper à ces apories, l'auteur anonyme du *Libellus de diversis ordinibus* (vers 1130) élabore une typologie des formes de vie religieuse<sup>462</sup>. L'approche d'Anselme n'est pas catégorielle mais chronologique, car il demeure un auteur impliqué dans le débat et reste convaincu de la supériorité de l'ordre auquel il appartient sur le monachisme traditionnel.

Il commence par souligner, d'une manière proche de celle des auteurs clunisiens, l'unité du corps de l'Église, qui commence avec Abel et sera consommé avec le dernier des élus, gouverné et dirigé par un seul Esprit Saint, à la fois un dans la singularité de la foi et multiple par la multiplicité des formes de vie<sup>463</sup>. C'est dans la continuité de ce raisonnement qu'il

---

459 Livre 1, chapitre 6, (*Ibid.*, p. 73).

460 Livre 1, chapitre 1, (*Ibid.*, p. 47).

461 Livre 1, chapitre 1, (*Ibid.*, p. 48).

462 A. Boureau, « Hypothèse sur l'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au XIIe siècle », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 22e congrès*, Amiens, 1991, p. 39.

463 Livre 1, chapitre 2 (Anselme de Havelberg, *Anticimenon*..., p. 50).

souligne, dans le troisième chapitre, que Abel, Moïse, Abraham et Noé sacrifiaient de différentes manières. Cependant, à partir du quatrième chapitre Anselme aborde la dimension chronologique de son sujet, en évoquant une révélation progressive de la foi chrétienne qui n'a cependant pas empêché les anciens pères d'accéder au salut<sup>464</sup>. Il ne s'agit donc pas pour lui de réserver l'exclusivité du Salut à une époque mais d'affirmer en revanche une progression dans la perfection des formes de vie.

Anselme distingue deux processus chronologiques : le premier est un progrès dans la connaissance de Dieu - l'Ancien Testament proclame ouvertement le Père, le Nouveau Testament enseigne ouvertement le Fils, enfin, la Pentecôte et l'action des apôtres conduisent à prêcher la foi intégrale en la Trinité<sup>465</sup>. La Pentecôte apparaît ainsi comme l'achèvement de ce premier processus. Cependant Anselme ajoute ensuite que l'Église travers une variété d'états (*status*) successifs au cours desquels elle est renouvelée. C'est donc dans le renouvellement de l'Église par l'action de l'Esprit qu'Anselme inscrit l'apparition des nouvelles formes de vie religieuse. Il identifie sept états de l'Église, correspondant aux sept sceaux de l'Apocalypse et caractérisés chacun par des épreuves que l'Église doit subir. De manière assez proche de celle de son contemporain, Gerhoh de Reichersberg, il évoque ainsi les persécutions puis les périls de l'hérésie et place ensuite son époque dans le quatrième état, celui où l'Église lutte au-delà de ses forces contre de faux frères et qui voit la venue de nombreuses formes de vie religieuse<sup>466</sup>. Ainsi, comme chez Gerhoh de Reichersberg ou Eberwin de Steinfeld, eux-aussi chanoines réguliers, Anselme de Havelberg inscrit la venue d'ordres nouveaux dans le cadre d'une lutte que l'Église ne peut gagner sans l'aide de Dieu.

Ces ordres sont explicitement inspirés par l'Esprit Saint, ce qu'exprime Anselme en citant de manière altérée 1 Cor 12, 11<sup>467</sup> : « En toute ces choses, si divines, si saintes et si bonnes, en diverses époques et en divers ordres, œuvre un seul et même Esprit, les distribuant à chacun comme il lui plaît »<sup>468</sup>. Le rôle de l'Esprit consiste à renouveler l'âme paresseuse des hommes, d'un peuple se croyant rassasié par une forme de vie familière depuis longtemps, et ce par le commencement d'une nouvelle forme de religion. Cela permet de renouveler la jeunesse de l'Église<sup>469</sup>.

---

464 Livre 1, chapitre 4 (*Ibid.*, p. 55).

465 Livre 1, chapitre 6 (*Ibid.*, p. 58).

466 Livre 1, chapitre 10 (*Ibid.*, p. 65).

467 « Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plaît ».

468 « *Porro haec omnia tam divina, tam sancta, tam bona in diversis temporibus et in diversis ordinibus operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* ». (Anselme de Havelberg, *Dialogi*, P.L., 188, col. 1157 A).

469 « *Novit quippe Spiritus sanctus, qui totus corpus Ecclesiae ab initio et nunc et semper regit, hominum animos torpentes, et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare [...] Et fit mira Dei dispensatione quod a generatione in generationem succrescente semper nova religione, renovatur*

Si Anselme ne condamne pas les ordres anciens, il fait de l'apparition d'ordres nouveaux le principe même de la vie de l'Église et les ordres de son temps correspondent à la dernière étape de cette vie. En effet, les états suivants de l'Église correspondent à la fin des temps : lors du cinquième état, les âmes saintes demandent à Dieu d'intervenir contre les souffrances de l'Église sur terre, le sixième état est celui de l'Antéchrist et le septième état correspondant à un temps infini de bénédiction<sup>470</sup>. Il n'y a pas un âge de l'Esprit dans cet ordre du temps présenté par Anselme de Havelberg mais une action continue de l'Esprit dans l'histoire, dont il situe à son époque l'ultime manifestation. L'action de l'Esprit ne se limite pas à un renouvellement des temps apostoliques, car c'est précisément la différence selon Anselme entre Dieu et l'Église de Dieu que l'un ne change jamais alors que les signes des grâces spirituelles croissent dans la succession des temps de l'autre. Ces variations, qui annoncent la vérité de plus en plus pleinement ont pour cause la fragilité humaine<sup>471</sup>. Anselme de Havelberg insiste donc sur la révélation progressive d'un Dieu immuable. L'apparition des ordres étant liée à cette révélation, il semble donc possible de considérer que pour Anselme ils soient eux aussi de plus en plus parfaits.

En unissant la question de la diversité et de l'innovation, Anselme soutient une progression des ordres vers la perfection et ce par l'inspiration du Saint-Esprit. La dimension eschatologique de son propos le conduit de plus à présenter les ordres de son temps comme le parachèvement de l'œuvre de l'Esprit. Il s'agit à présent d'aborder la manière dont Anselme présente cette action de l'Esprit Saint dans les ordres religieux.

### **C/Comment l'Esprit inspire les ordres nouveaux**

Le discours d'Anselme est structuré par une double contrainte : présenter une chronologie de l'œuvre de l'Esprit dans l'histoire et répondre aux accusations portées contre les nouveaux moines et chanoines de ne plus suivre leur règle mais leur volonté et leur caprice. Dans cette construction, le sixième chapitre traitant de la venue du Saint-Esprit lors de la Pentecôte joue un rôle fondateur. En effet, Anselme souligne les signes et les prodiges accomplis de la main des apôtres et attribue à ceux-ci l'accroissement de la communauté. Il en conclut que c'est par la grâce du Saint-Esprit qu'une nouvelle Église de croyants a été assemblée<sup>472</sup>. C'est alors qu'il fait la première allusion à une Église qui, passant à travers une variété d'états est, comme la

---

*ut aquilae juvenus Ecclesiae* ». (*Ibid.*). La formule « jeunesse de l'aigle » est une référence au Psaume 102, 5 (C'est lui qui comble de biens tes désirs; et ta jeunesse renouvelée a la vigueur de l'aigle).

470 Livre 1, chapitre 11, 12 et 13 (Anselme de Havelberg, *Anticimenon*..., p. 75-77).

471 Livre 1, chapitre 13 (*Ibid.*, p. 78).

472 « *Et collecta est nova fidelium Ecclesia per gratiam sancti Spiritus* » (Anselme de Havelberg, *Dialogi*..., col. 1148 D).

jeunesse de l'aigle, sans cesse renouvelée et ce jusqu'à notre époque<sup>473</sup>. L'Église se fonde donc sur l'action d'hommes saints attirant à eux une plus vaste communauté.

Deuxième élément de l'argumentation d'Anselme, placé en tête du dixième chapitre : la menace des faux chrétiens. Ces faux frères mèneraient selon Anselme une vie parfaitement conforme aux pratiques chrétiennes, ils vont à l'église, reçoivent les sacrements, célèbrent les solennités et les fêtes avec une grande dévotion apparente. Ils acclament les longues messes et les processions bien ordonnées du clergé. Ils s'imposent des jeûnes et des privations et offrent des aumônes aux pauvres de leurs propres mains. Ils honorent les hommes saints et vont même visiter le Sépulcre à Jérusalem. Ils se comportent donc convenablement par leurs habits, leurs paroles, et leur apparence, comme des personnes religieuses, honorables et disciplinées. Mais en réalité ils sont hypocrites, aimant le mal en prétendant aimer le bien<sup>474</sup>. Par cette énumération exhaustive, Anselme invalide une conception traditionnelle de la conformité par les pratiques : il est possible d'agir en tout comme un bon chrétien et cependant d'être un adepte du mal.

A la suite de cette première description au caractère inquiétant, Anselme affirme que c'est aussi à cette époque que sont apparus des hommes saints et restaurateurs de la vie religieuse. Il associe ces réformateurs aux règles canoniales et monastiques : pour la règle de saint Augustin, les réformateurs sont l'ordre de Saint-Ruf à l'époque d'Urbain II et Norbert de Xanten à l'époque de Gélase, pour celle de saint Benoît, il s'agit des monastères de Camaldoli, de Vallombreuse et de Cîteaux puis de Bernard de Clairvaux. Le succès de cette réforme se manifeste par l'extension du mode de vie mis en place par Norbert à toute la chrétienté et le fait que Bernard de Clairvaux soit honoré par le pape Eugène lors de conciles rassemblant de nombreux évêques. Il évoque ensuite l'ordre du Temple, lui aussi soutenu par le pape et les conciles.

Anselme construit donc un schéma d'opposition entre faux chrétiens et hommes saints réformateurs : ce schéma a une finalité polémique car ceux qui attaquent les hommes saints réformateurs sont assimilables aux faux chrétiens œuvrant pour le mal. A l'inverse, l'action des hommes saints se rapproche de celle des apôtres, en particulier pour ce qui est de la réforme canoniale, Norbert étant considéré comme un modèle de vie apostolique<sup>475</sup> dont le succès évoque aussi la formation de la communauté chrétienne initiale. Deux éléments caractérisent l'inspiration du Saint-Esprit dans le propos d'Anselme : le succès de l'œuvre accomplie mais

---

473 « *Et sancta Ecclesia, pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes, usque in hodiernum diem, sicut juvenus aquilae renovatur et semper renovatibur* » (Ibid., col. 1149 A).

474 Livre 1, chapitre 10, (Anselme de Havelberg, *Anticimenon*..., p. 65-67)

475 « *Surrexit in eadem professione et in apostolicae vitae imitatione quidame presbyter religiosus, nomine Norbertus, tempore papae Gelasii* » (Anselme de Havelberg, *Dialogi*..., col. 1135 A).

aussi le soutien apporté par l'Église hiérarchique, c'est-à-dire les évêques et les conciles, mais surtout le pape, qui autorise la prédication de Norbert et soutien Bernard de Clairvaux.

L'argumentation d'Anselme est la suivante : si les pratiques ne suffisent plus à définir le bon chrétien, alors c'est dans l'acceptation d'une réforme de la vie religieuse soutenue par la papauté que se trouve la voix de salut offerte par l'Esprit qui agit dans l'Église par un renouveau des temps apostoliques. Il ne semble en revanche pas possible de dire que, par la valorisation de la nouveauté des ordres prémontrés et cisterciens, Anselme s'éloigne de l'explication classique consistant à en faire un renouveau des temps apostoliques<sup>476</sup>. Ce qu'Anselme développe c'est au contraire l'identification entre la fondation de la communauté chrétienne dans les temps apostoliques et le parachèvement de la vie religieuse à proximité de la fin des temps. Un parachèvement qui se fait par des ordres et surtout des hommes exemplaires, exemplarité qui ne consiste pas dans l'imitation des pratiques antérieures mais au contraire dans le renouvellement des formes de vie. L'inspiration de l'Esprit permet de distinguer ces hommes exemplaires des faux chrétiens. Ces hommes exemplaires se caractérisent par le succès de leur réforme et le soutien de la hiérarchie ecclésiastique.

On retrouve une idée extrêmement proche chez un auteur cistercien postérieur, Césaire de Heisterbach (1180-1250), qui, dans le premier chapitre de la première partie de son *Dialogue des miracles* (1219-1223), commence par présenter l'ordre cistercien. Il raconte la fondation du monastère de Cîteaux par un groupe de moines cherchant une vie plus stricte et plus conforme à leurs vœux, guidés par Robert de Molesme. Il insiste sur le soutien apporté par l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique et sociale : l'archevêque Hugues de Lyon, légat du pape, l'évêque de Châlons et le duc de Bourgogne. Il fait ensuite le lien entre l'expansion de l'ordre et l'action de Bernard de Clairvaux, puis, alors qu'il présente les distinctions entre Cluny et Cîteaux, il s'interrompt et affirme que ce qui doit être retenu est que l'auteur de la Règle est l'Esprit-Saint, que saint Benoît est son fondateur et quant à celui qui l'a renouvelé c'est le vénérable abbé Robert<sup>477</sup>. On peut ainsi noter qu'a été intégrée l'idée d'un renouvellement de l'œuvre de l'Esprit accomplie par des hommes saints et qui conduit aux succès d'ordres nouveaux. Cette affirmation d'un renouveau de l'inspiration prime sur la description des pratiques.

La référence à l'Esprit dans la justification des mouvements de réforme conduit donc à la distinction de deux temps : un premier où l'affirmation de l'inspiration de l'Esprit agissant par des hommes saints permet la légitimation des fondations nouvelles et un second temps où

---

476 Thèse soutenue par les éditeurs d'Anselme de Havelberg, *Anticimenon...*, p. 73.

477 « *ordinis nostri auctorem esse Spiritum sanctum, institutorem sanctum Benedictum, innovatorem vero venerabilem Abbatem Robertum* », Distinction 1, Chapitre 1. *Dialogus Miraculorum* (Césaire en ligne, Gahom).

l'intégration de cette idée conduit à la construction des récits fondateurs où l'Esprit Saint est à l'origine des ordres nouveaux. Ce sont ces deux aspects qu'il faudra traiter dans l'étude des hommes saints exemplaires, c'est-à-dire la manière dont l'Esprit Saint agit en eux et comment cette référence s'inscrit dans la reconstruction *a posteriori* de la figure de ces hommes saints. Comme on a pu voir que la légitimation des nouveautés dans l'Église par la référence à l'Esprit Saint se faisait sur le modèle apostolique d'une prédication formant communauté, c'est sous cet angle que nous aborderons la question.

### **III/L'Esprit inspirant les hommes saints : l'intégration d'une prédication renouvelée**

#### **A/La nécessité d'une nouvelle prédication**

A l'époque carolingienne, la prédication est une prérogative épiscopale<sup>478</sup> ; exprimée en latin elle est réservée à une élite aussi bien pour ce qui est de sa production que de sa compréhension. Ainsi en 848, près de Mayence, une femme nommée Theuda est capturée par l'archevêque puis fouettée en public pour avoir prêché<sup>479</sup>. Cependant, cette conception de la prédication se heurte à des limites, en premier lieu, celle d'un clergé ne maîtrisant pas nécessairement le latin, comme l'atteste le fait qu'au concile de Reims en 1119 il est nécessaire d'exposer les canons en langue maternelle à une partie des clercs présents<sup>480</sup>. A cela s'ajoute le fait que le public d'une prédication latine est nécessairement limité et donc que celle-ci ne touche pas la majorité des chrétiens. L'impossibilité de transmettre la parole divine aux « illettrés » est conçue comme un obstacle dans le cadre de la réforme profonde de l'Église qui est mise en œuvre à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Les autorisations de prédications conférées par des papes (Grégoire VII au moine Wederic en 1075, Urbain II à Robert d'Arbrissel en 1096, à Robert de Tiron en 1101, Gélase II à Norbert en 1118) ou par des évêques (à Giraud de Salles, à Henri de Lausanne) à des prédicateurs itinérants<sup>481</sup> sont nombreuses. Ces autorisations révèlent une prise de conscience du besoin de toucher un public plus vaste par le biais d'une prédication renouvelée, comme l'a qualifiée Jacques Dalarun<sup>482</sup>. Ainsi, lors des funérailles de Geoffroy de Chalard, en 1125, l'ermite Gaucher d'Auriel s'adresse dans leur langue maternelle à une audience mêlée de moines, de clercs et de laïcs<sup>483</sup>. On peut aussi comprendre par ce biais le succès de la prédication de Tanchelm d'Anvers, qui prêche en langue vulgaire et la

---

478 R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole du prédicateur*, Ve-XVe siècle, Nice, 1997, p. 14.

479 J.B.Russell, *Dissent...*, p.107-108.

480 G. Constable, « The language of preaching in the 12<sup>th</sup> century », *Culture and spirituality in medieval Europe*, Aldershot, 1996, p. 140.

481 P. Henriet, « Les ermites prédicateurs », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole du prédicateur*, Ve-XVe siècle, Nice, 1997, p. 164.

482 J. Dalarun, « La Madeleine... », p. 80.

483 G. Constable, « The langage... », p. 144.



relative modération du haut clergé à son égard.

Cependant, en parallèle, une méfiance à l'égard de la prédication spontanée se développe car celle-ci peut apparaître, du fait même de son existence, comme une remise en cause de la hiérarchie ecclésiastique. Cette crainte s'ajoute au fait que les prédicateurs s'attaquent parfois directement à la hiérarchie dans le cadre d'une prédication contre la simonie et le nicolaïsme. Les conflits ont ainsi avant tout lieu avec un clergé local craignant une perte d'influence. Ainsi, Aibert de Crespin, confronté à l'hostilité du clergé paroissial, fait l'objet d'une enquête des évêques de la province, dont les conclusions lui sont finalement favorables<sup>484</sup>. Les inquiétudes à l'égard de cette prise de parole nouvelle ne doivent cependant pas être réduites à l'opposition entre de saints hommes et un bas clergé nicolaïste et simoniaque.

On a déjà souligné l'ambiguïté de la relation entre les évêques et les prédicateurs itinérants, Hildebert de Lavardin autorisant par exemple la prédication d'Henri de Lausanne avant de le condamner. Car, en prenant la parole sans autorisation (Tanchelm), en incitant le peuple à s'attaquer directement au clergé du fait de son indignité (Henri de Lausanne) ou encore en affirmant, du fait de leur vie pure, le droit à conférer l'Esprit Saint, certains prédicateurs itinérants se mettent à confisquer à leur profit les compétences épiscopales : prédication, réforme, ordination. Yves de Chartres, s'adressant aux moines de Coulombs les met en garde contre la tentation de considérer le modèle érémitique comme la seule voie de salut pour les chrétiens<sup>485</sup> et l'épiscopat ligérien, confronté à la prédication de Robert d'Arbrissel contre le nicolaïsme, rappelle à ce dernier que les sanctions à l'encontre des prêtres fornicateurs relèvent de leur juridiction<sup>486</sup>.

Les hérétiques sont de plus condamnés pour l'aspect populaire de leur prédication, le corpus anti-hérétique développant le topos de l'hérétique ignorant et illettré<sup>487</sup>. Les attaques contre Tanchelm insistent sur les excès d'autodéification et la débauche sexuelle qui accompagne ses prêches, en évoquant son mariage avec une icône de la vierge suivie d'une orgie<sup>488</sup>. La réforme de la parole, la diffusion de la prédication hors des canaux hiérarchiques habituels suscitent ainsi la crainte de voir naître une masse désordonnée et désobéissante, évoquée par Pierre le Vénérable lorsqu'il oppose la congrégation spirituelle des fidèles de

---

484 C. Dereine, « Critique de la *Vita* de saint Aibert, reclus en Hainaut (mort 1140) », A.B. , t. 106, 1988, p. 141

485 P. Henriet, « Les ermites... », p. 159.

486 J-H. Foulon, *Église...*, p. 364.

487 H. Taviani-Carozzi, « Anticléricalisme et ecclésiologie : Pierre le Vénérable, le moine Guillaume et les hérétiques », Cahiers de Fanjeaux 38, *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIe-début XIVe)*, Toulouse, 2003, p. 335.

488 P. Fredericq, *Corpus...*, doc.11, lettre des chanoines d'Utrecht à Frederic II archevêque de Cologne, p.15-17. Le caractère délirant de ces accusations nous conduit à rejeter l'ensemble des propos des chanoines d'Utrecht concernant Tanchelm. Or, ce n'est que chez eux que l'on trouve la formule selon laquelle Tanchelm se dirait plein du Saint-Esprit.

Pierre de Bruys et Henri de Lausanne au corps structuré de l'Église formant corps autour de ses prêtres rassemblés par l'eucharistie dans un bâtiment consacré<sup>489</sup>.

Une réforme de la parole qui transcende les limites de la prédication traditionnelle sans effacer l'organisation hiérarchique se construit peu à peu à la fin du XIe siècle et au XIIe siècle. Jean, évêque de Thérouanne de 1099 à 1130, maîtrise ainsi le latin, le roman et le germanique, l'abbé Suger de Saint-Denis, parle aussi bien la langue des clercs que sa langue maternelle<sup>490</sup>. Bernard de Clairvaux fait usage de traducteurs lorsqu'il prêche hors de Clairvaux, auprès d'un auditoire qui ne comprend ni le latin ni la langue romane<sup>491</sup>. Les hagiographes de Robert d'Arbrissel comme de Bernard de Clairvaux insistent aussi sur le fait que leur prédication correspond à chacun, Bernard est lettré pour les instruits, simple pour les simples et parfait et sage pour les hommes spirituels<sup>492</sup>. On retrouve la même idée dans les hagiographies fictives d'ermites rédigées dans la seconde moitié du XIe siècle, comme celle de Vulgan de Lens, présenté comme un compagnon de Colomban et qui alterne les phases érémitiques et les tournées de prédication lors desquelles il sait adapter son discours à son auditoire<sup>493</sup>.

Ces prédicateurs sont employés contre les hérétiques dont la parole menace la hiérarchie épiscopale. Ainsi en 1145 Bernard de Clairvaux et l'évêque Geoffroy de Chartres mènent-ils dans le sud de la France une campagne contre les hérétiques, par le débat et l'exhortation à la réforme, rencontrant un succès particulier à Toulouse que Henri de Lausanne fuit avant l'arrivée de Bernard<sup>494</sup>. A Bordeaux, ville par laquelle est passé Henri de Lausanne en 1130, c'est l'ancien ermite Geoffroy Babion, devenu archevêque en 1136, qui œuvre à la réforme du clergé, caractérisée par la prédication synodale et la mise en place de la vie commune achevée en 1145. Œuvre qui donne ainsi une place centrale aux clercs de la cathédrale, incarnation de l'idéal d'imitation du sacerdoce du Christ<sup>495</sup>. Dans sa prédication, Geoffroy condamne l'anticléricalisme qui se manifeste jusque dans l'église, temple du Saint-Esprit<sup>496</sup> et la désobéissance aux prélats que Dieu a placé au dessus des autres car ils conservent l'unité de l'Église<sup>497</sup>.

---

489 H. Taviani-Carozzi, « Anticléricalisme... », p. 329.

490 G. Constable, « The language... », p. 146.

491 *Ibid.*, p. 147.

492 *Ibid.*, p. 144 et 146.

493 P. Henriot, « Les ermites... », p. 158.

494 J.B. Russell, *Dissent...*, p.76.

495 J-H. Foulon, « Le clerc et son image dans la prédication synodale de Geoffroy Babion, archevêque de Bordeaux (1136-1158) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 22e congrès, Clerc séculier au Moyen Age*, Amiens, 1991, p. 59-60.

496 G-M. Oury, « Les sermons de Geoffroi Babion et la chrétienté bordelaise (1136-1158) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 22e année (n°87), Juillet-septembre 1979, p. 290.

497 *Ibid.*, p. 295.

Ainsi, la prédication monastique et l'intégration des moines et ermites dans l'appareil hiérarchique permettent-elles un renouvellement de la parole et une réforme du clergé qui ne s'accompagnent pas d'une contestation de la hiérarchie elle-même. Sur le plan juridique Gratien confirme qu'il n'est pas nécessaire d'être évêque ou prêtre séculier pour prêcher<sup>498</sup>, mais c'est à la même période qu'une forte association est faite entre les termes latins *laïcus*, *illitteratus* et *idiota*, l'*illitteratus* étant la bête brute dénuée de toute compréhension<sup>499</sup>. La parole est ainsi à la fois ouverte et réservée aux clercs instruits qui ont en revanche le devoir de se faire comprendre par tous, comme l'atteste un sermon d'Adam Scott de Dryburgh (vers 1140-1212) où le chartreux, ancien prémontré, critique ceux qui, sans avoir connaissance des Écritures, rejettent un sermon s'il n'est pas fait en latin ou avec des mots pompeux ou inhabituels<sup>500</sup>. La clarté du sermon n'est donc pas un besoin auquel le prédicateur s'adapte, mais une conception qu'il impose.

Nous avons essayé ici de présenter, sur le plan pratique, le processus de renouvellement de la parole au sein de l'institution ecclésiastique ainsi que les enjeux et les tensions dont il est porteur. Il s'agit maintenant de montrer le rôle qu'a joué la référence à l'Esprit Saint dans la mise en œuvre de ce processus, car si les moines et les ermites parviennent à accomplir ce renouvellement de la parole, c'est, selon les textes, par l'inspiration divine.

### **B/L'inspiration de l'Esprit : réponse aux enjeux de la nouvelle prédication**

Il est possible de lier la référence à l'Esprit Saint à trois aspects de la prédication nouvelle : une prédication qui correspond à tous les publics, qui dépasse l'obstacle de la langue et enfin qui conduit à la formation d'une communauté. Ces trois aspects font bien entendu écho à l'action des apôtres et ainsi le renouvellement de la prédication s'identifie-t-elle à un renouveau de l'Église.

Comme premier aspect de cette dimension apostolique donnée par la référence à l'Esprit Saint, on trouve les sermons de Pentecôte où les langues de feu descendant sur les apôtres sont, dans leur diversité, associées à la variation de la prédication selon l'auditoire<sup>501</sup>. C'est ainsi le cas chez Pierre Abélard (1079-1142) qui précise que la diversité des langues de feu ne renvoie pas seulement à la diversité de ceux qu'elle touche mais aux besoins de la prédication. En effet, en fonction de la qualité de l'auditoire, la prédication doit convenir, fournissant le lait

---

498 M. Peuchmard « Le prêtre, ministre de la parole dans la théologie du XIIe siècle », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t.29, 1962, p.52-76.

499 Y. Congar « Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge », *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Londres, 1983, p.324

500 G. Constable, « The langage... », p. 139.

501 S. Vecchio « Les Langues de Feu, Pentecôte et rhétorique sacrée dans les sermons des XIIe et XIIIe siècles », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Nice, 1997, p. 263.

aux plus jeunes et le pain aux adultes<sup>502</sup>. Pour Geoffroy Babion (mort en 1158), il s'agit de rappeler que la prédication ne se fait pas d'une seule manière, de même que la correction et qu'il faut distinguer une prédication simple d'une prédication médiocre<sup>503</sup>. Pierre (mort en 1183), abbé de Celle, puis de Saint-Denis à Reims et enfin évêque de Chartres, présente la longue liste des diversités entre les auditeurs (hommes, femmes, séculiers, réguliers, commençant, avançant, parfaits, réservés, opiniâtres, etc.), variété à laquelle l'aide du Saint-Esprit permet de répondre. Il précise cependant en conclusion que cette variété décrit l'Esprit mais ne le définit pas : si les dons de l'Esprit permettent de répondre à la diversité des situations humaines, l'Esprit demeure unique<sup>504</sup>.

L'évocation de la Pentecôte, où un seul Esprit procure la diversité des dons, permet ainsi d'éviter l'écueil d'une prédication spécifique à chaque public qui impliquerait la diversité dans la nature même des prédicateurs. Inspiré par l'Esprit unique, le prédicateur peut s'adresser au peuple, sans pour autant être un prédicateur de foules uni à elles par l'ignorance. Au contraire, c'est par l'Esprit Saint que l'illettré reçoit l'éloquence, comme l'évoque Conrad de Clairvaux dans son histoire des commencements de l'ordre cistercien écrite au début du XIIIe siècle à travers l'exemple d'un frère laïc qui, sur son lit de mort, reçoit le don d'éloquence et la connaissance des Écritures par la volonté de l'Esprit Saint qui souffle où il veut<sup>505</sup>.

Autre don du Saint-Esprit accordé aux apôtres, la glossolalie, qui prend, dans les textes hagiographiques du XIIe siècle, la forme d'une compréhension dépassant les obstacles de la langue. Dans l'hagiographie de Vital, ermite puis abbé de Savigny, mort en 1122, le saint

502 *Dispertitae in se sunt linguae, non solum pro diversitate earum, verum etiam pro discretione praedicantium. Sicut enim pro diversitate gentium diversis utendum est linguis, ita etiam pro qualitate auditorum praedicationem temperari convenit, ut parvulos lacte nutriamus, adultos pane reficiamus. (In die Pentecostes, PL 178, col. 510 D-511 A).*

503 *Audivistis quomodo potestis ignem sancti Spiritus habere, quomodo genere linguarum via aptanda est. Cum praedicamus, non est praedicationis unus modus habendus; cum corrigimus, non uno modo corrigere debemus. Aliis enim simplicia, aliis mediocria praedicanda sunt. Similiter alius acrius redarguendus, alius acrius blanditiis alliciendus est. Sunt quasi variae linguae. Gratiam linguae habet qui locutionis modos observare cognovit. (In Die pentecoste, sermo secundus (attribué à Hildebert de Lavardin) P.L., t. 171 col. 595A et 595B).*

504 *Principaliter tamen duo consideranda sunt in variis linguis, ut varietas ista vel ad pulsantem spiritum pertineat, qui superius tam varie describitur, vel ad diversam auditorum qualitatem, quae non nisi per spiritum a doctore percipitur; qualiter namque sint admonendi viri, qualiter feminae, qualiter saeculares, qualiter regulares, qualiter incipientes, qualiter proficientes, qualiter perfecti, qualiter verecundi, qualiter contumaces, qualiter singuli juxta aetatem, complexionem, ordinem, et omnimodam distinctionem omnium circumstantiarum, doctor nullus sciret nisi ille, qui habet omnem scientiam, doceret; varietatem ergo linguarum ministrat Spiritus, qui varia quidem descriptione appellatur, sed nulla definitur. (Sermo 54. De Pentecoste, II, PL, t. 202, col. 800 C et 800 D). Ce sujet ne se limite pas au XIIe siècle, on trouve en effet la même thématique chez Jacques de Vitry (1160/70) : *Varia autem loquendi genera idest diversos loquendi modos sancti praedicatores habent, dum aliis simplicia, aliis mediocria, aliis autem alta et profunda mysteria predicant, aliis blanda alliciendo, aliis dura increpando. (Jour de la pentecôte, sermon II, Silvana Vecchio « Les Langues de Feu... », p. 263).**

505 *Et ecce spirante ubi voluit, et quando voluit, Spiritu sancto, novo vere et stupendo miraculo illuminatus est intellectus ejus, et aperta lingua illi, coepitque homo rusticanus, qui nunquam litteras didicerat, expedite Latino uti eloquio, miras quasdam sententias de Scripturis sacris disserens, nihil tamen proferens, nisi quod sanae doctrinae congruebat. (Conrad de Clairvaux, Exordium magnum cisterciense, P.L. 185, col. 1106 A).*

prêche dans une église d'Angleterre. Comme beaucoup de personnes présentes ne connaissent pas la langue romane, Dieu leur accorde une grâce afin que pour la durée du sermon ils comprennent tous la langue que Vital a l'habitude d'utiliser. Cette grâce ne dure que le temps du sermon, le pouvoir de comprendre la parole du Saint-Esprit qui sort de la bouche du saint leur est ensuite retiré, afin qu'ils ne puissent pas utiliser cette grâce pour bavarder inutilement<sup>506</sup>. Le don des langues est ici accordé pour avoir accès à l'Esprit Saint ; mais le fait que ce don soit limité au sermon souligne la volonté de maintenir une distance entre le prédicateur et ceux à qui il s'adresse. Le prédicateur ne s'abaisse pas jusqu'à un public décrit comme médiocre, mais par la grâce de l'Esprit Saint, celui-ci est élevé jusqu'à lui. On retrouve la même idée dans la *Vita* de Norbert de Xanten qui, ne connaissant pas le français, prêche en 1118 à Valenciennes après le dimanche des Rameaux. Le fondateur des prémontrés « ne désespère pas car il sait que s'il honore la parole de Dieu dans sa langue natale, l'Esprit-Saint qui a déjà enseigné la diversité de cent vingt langues rendra ses auditeurs habiles et capables de comprendre la barbarie de la langue teutonne et la difficulté de l'éloquence latine »<sup>507</sup>. Dans ces deux cas, le don du Saint-Esprit apparaît comme un complément nécessaire à la prédication.

Dans le cas de Bernard de Clairvaux, le prédicateur et l'action de l'Esprit Saint sont moins aisément dissociables. Lorsque Bernard prêche à des Allemands, ceux-ci sont émus alors qu'ils ne comprennent pas sa langue et Geoffroy d'Auxerre, qui rapporte l'histoire, ajoute que Bernard « citait les Écritures si à propos et avec une telle facilité, qu'on aurait cru, non pas qu'il en suivait les texte, mais qu'il en était plutôt suivi lui-même et qu'il le pliait à son gré, tant il était guidé par l'Esprit même qui les a inspirées »<sup>508</sup>. Ce récit est appelé à connaître une postérité importante : il est repris par Pierre le Chantre qui ajoute que les auditeurs de Bernard ne furent en revanche pas émus par la traduction du sermon, ce qui lui sert à montrer que celui qui ne brûle pas ne peut enflammer<sup>509</sup>. Ainsi, le talent du prédicateur apparaît comme le signe

506 *Sed cum multi ibidem adessent qui romanam linguam ignorabant, tantam largitatis suae gratiam Deus audientum mentibus infudere dignatus est, quod quamdiu sermo ille duravit, omnes romanam linguam intelligerent, qua in loquendo utebatur ; licet, eadem gratia, sermone finito, nequaquam perseverante in eis : ut per hoc daretur intelligi, videlicet ad intelligenda Spiritus Sancti verba, quae de ore illius procedebant, merito audientibus ejus intellectus daretur ad horam, qui tamen, ne postea in supervacuis confabulationibus eandem gratiam expenderent, hac ipsa salubriter privabantur.* (*Vita Vitalis*, Livre 2, chapitre 11, *Vitae BB Vitalis et Gaufredi, primi et secundi abbatum Saviniacensium*, E. Sauvage (éd.), Analecta Bollandiana, 1, 1882, p. 378-379).

507 « *In crastinum ergo fecit sermonem ad populum vix adhuc aliquid sciens vel intelligens de lingua illa, Romana videlicet, quia nunquam eam didicerat ; sed non diffidebat quin, si materna lingua verbum Dei adoriretur, Spiritus sanctus, qui quondam centum viginti linguarum crudierat diversitatem, linguae Teutonicae barbariem, vel Latinae eloquentiae difficultatem, auditoribus habilem ad intelligendum faceret.* » (*Vita Sancti Norberti*, chapitre 4, P.L. 170, col. 1273 C, partie traduite soulignée).

508 *Utebatur sane Scripturis tam libere commodeque, ut non tam sequi illas, quam praecedere crederetur, et ducere ipse quo vellet, auctorem earum ducem Spiritum sequens.* (Geoffroy d'Auxerre, *Vita Prima Bernardi*, Livre 3, chapitre 3, §7, P.L. 185, col. 307 B).

509 G. Constable, « The langage... », p. 150.

de la présence de l'Esprit Saint, c'est ce que l'on retrouve dans la *Vita altera* de Robert d'Arbrissel, où le fait que les sermons de Robert transforment le cœur de ceux qui écoutent est vu comme la preuve que l'Esprit est présent, sans l'aide duquel le sermon extérieur d'un enseignant agit en vain<sup>510</sup>. Mais cela signifie aussi que le prédicateur est un intermédiaire nécessaire dans l'accès à la parole divine, l'absence d'émotion signifiant l'absence de compréhension du sens véritable du texte. Le cas des hérétiques de Monteforte, qui fondaient leur légitimité sur la fréquentation régulière des Écriture peut ainsi être évité.

La nécessité affirmée de la présence de l'Esprit comme garantie de l'efficacité du sermon, permet ainsi de construire un argumentaire en faveur du contrôle de la prédication par l'institution ecclésiastique. Ainsi, dans son traité contre les Vaudois<sup>511</sup>, Bernard de Fontcaude (mort en 1193) établit les critères de définition d'un prédicateur envoyé par Dieu. Parmi ceux-là il évoque les miracles et l'instruction par l'Esprit-Saint, mais il rappelle que ces cas sont très rares car l'Église possède déjà ses prédicateurs<sup>512</sup>. L'Esprit n'est pas une référence justifiant l'enthousiasme charismatique de prédicateurs populaires, il est au contraire l'élément par lequel la prédication peut élargir son public tout en conservant sa dimension hiérarchique. En effet, l'Esprit apparaît comme un don permettant une compréhension qui transcende temporairement les obstacles de la langue et de l'entendement mais sans contester la hiérarchie qui découle de ce clivage culturel. La présence de l'Esprit permet enfin au prédicateur, identique en cela aux apôtres, de former une communauté par son prêche, mais cette communauté est, elle aussi, intégrée dans l'appareil ecclésiastique, comme l'illustre l'étude de l'œuvre de conversion accomplie par Bernard de Clairvaux.

Guillaume de Saint-Thierry, dans la *Vita* de Bernard, souligne ainsi que par la puissance que l'Esprit-Saint donne à sa parole, l'abbé de Clairvaux se montre capable d'attirer tout le monde à lui, brisant les liens terrestres de la maternité, du mariage ou de l'amitié pour former une communauté comparable aux chrétiens des premiers temps<sup>513</sup>. C'est aussi la grâce du Saint-Esprit qui permet une abondante capture à Bernard de Clairvaux, en quelque lieu qu'il se rende<sup>514</sup>. On a déjà noté que l'Esprit est aussi associé aux nouveautés, apparaissant comme

510 *Nimirum Spiritus sanctus aderat, sine cujus auxilio sermo doctoris exterius frustra laborat.* (P.L. 162, 1069A)

511 *Libra contra Waldenses*, chap. 4 et 5, P.L., t. 204, col. 803-816

512 F. Morenzoni, « Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les artes praedicandi », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole...*, p. 273.

513 *justus autem confidens in Domino gloriose de saeculo triumphabat. Jamque eo publice et privatim praedicante, matres filios abscondebant, uxores detinebant maritos, amici amicos avertebant; quia voci ejus Spiritus sanctus tantae dabat vocem virtutis, ut vix aliquis aliquem teneret affectus. Crescente siquidem numero eorum qui in hanc conversionis unanimitatem consenserant, sicut de primitivis Ecclesiae filiis legitur: Multitudinis eorum erat cor unum, et anima una in Domino, et habitabant unanimiter simul, nec quisquam aliorum audebat se conjungere eis.* (*Sancti bernardi abbatis claraevallensis vita et res gestae libris septem comprehensae*, Livre I, chapitre 3, §15, P.L. 185 col. 235 C, col. 235 D).

514 *Cooperante siquidem gratia Spiritus sancti, quocumque vadit, plenus redit, et sua eum plenitudo ubique*

un renouvellement de la communauté chrétienne. Si le monachisme cistercien apparaît comme l'une de ces nouveautés, c'est aussi le cas de la croisade. Cette croisade, c'est en organe céleste - versant la rosée de la parole divine - que Bernard la prêche, selon le témoignage d'Odon de Deuil (1110-1162) à propos de la prédication de l'abbé à Vézelay<sup>515</sup>. Par cet organe, c'est l'Esprit saint qui s'exprime et prouve sa présence par des miracles : Bernard, selon son secrétaire Geoffroy de Clairvaux, rendit la vue à un jeune aveugle, en demandant à Dieu d'accomplir ce miracle pour prouver qu'il n'avait prêché la croisade que sous l'inspiration même du Saint-Esprit<sup>516</sup>. La création d'une communauté de chrétiens en arme, n'est pas l'œuvre du seul abbé de Clairvaux, même s'il y joue un rôle central. Otton de Freising rapporte ainsi le déroulement de la diète de Ratisbonne : Adam, abbé d'Ebrach célèbre une messe solennelle et, après avoir invoqué la grâce du Saint-Esprit, lit les lettres du siège apostolique et de Bernard de Clairvaux ; suite à cela, de nombreux princes et barons prennent la croix, ainsi que trois évêques, dont Otton<sup>517</sup>.

Par l'Esprit Saint, le renouvellement de la parole permet le renouvellement de la chrétienté, les intermédiaires de ce processus sont des prédicateurs intégrés dans la structure hiérarchique de l'Église, qu'ils prêchent sur autorisation épiscopale, parce qu'ils sont eux-mêmes devenus évêques ou encore que l'Esprit soit mentionné dans leur hagiographie, étape de leur intégration dans l'institution ecclésiastique. En effet, les témoignages que nous avons étudiés pour montrer comment l'Esprit Saint permet d'unir un renouvellement apostolique au respect de la hiérarchie ecclésiastique, sont bien entendu des textes, c'est-à-dire l'objet d'une construction dont il faut à présent comprendre la logique.

### **C/L'inspiration par l'Esprit : la construction d'une référence**

Selon Giles Constable, le lien entre le prédicateur et l'Esprit Saint doit être attribué à Bernard de Clairvaux. En effet, il remarque que la plupart des textes hagiographiques sont postérieurs à la période d'activité de Bernard qui fonde Clairvaux en 1115 et meurt en 1153. Il

---

*comitatur. (Ibid., Livre 1, chapitre 10, §62 col. 261 C).*

515 « *cumque caeleste organum more suo divini verbi rorem fudisset* », (Odon de Deuil, *De profectone Ludovici VII in orientem*, Livre 1 V. Berry (éd.), Columbia record of civilisation 42, New-York, 1948, p. 9).

516 *Et imponens Sanctus puero manum, orabat ad Dominum, quatenus, si ab eo verbum praedicationis illius exierat, si praedicanti Spiritus ejus adfuerat, in illius illuminatione ostendere dignaretur. (Sancti bernardi abbatis..., Livre 3, chapitre 4, §10, P.L. 185, col. 309 C).*

517 *abbatis Eberacensem abbatem Adam, virum religiosum et honeste eruditum. Qui missarum ex® more sollempnia celebrans invocata que sancti spiritus gratia ambonem ascendit ac lectis apostolicae sedis et Clarevallensis abbatis litteris, brevi exhortatione facta omnibus qui aderant praefatam miliciam profiteri persuasit. Neque enim persuasibilibus humanae sapientiae verbis vel artificiosae iuxta precepta rethorum orationis circuitus insinuatione egebat, cunctis qui aderant, ex priori rumore excitatis, ad accipiendam crucem ultro accurrentibus. Acceperunt eadem hora crucem tres episcopi, videlicet Henricus^ Ratisponensis, Otto Frisingensis, Reginbertus Pataviensis, et dux Noricorum Henricus, frater regis, de ordineque comitum, nobilium, virorum illustrium innumerabiles. (Otton de Freising, *Gesta Frederici...*, Livre 1, chap. 42, p. 60).*

en conclut alors que « a spirit of emulation may have inspired the writers to emphasize their supernatural character »<sup>518</sup>. Il est impossible de nier l'impact considérable de la prédication de Bernard de Clairvaux, y compris dans la manière dont il fait référence à l'Esprit Saint. Cependant, un certain nombre d'éléments imposent de nuancer une hypothèse qui réduirait la référence à l'Esprit Saint à l'état de signe d'un supplément de sainteté et à une imitation de l'abbé de Clairvaux.

Pour ce qui est de la chronologie, la *vita altera* de Robert d'Arbrissel, datée de 1120, mentionne cependant déjà la nécessaire présence du Saint-Esprit dans l'efficacité du prêche<sup>519</sup>. Dans un autre ouvrage<sup>520</sup>, Giles Constable présente une lettre de Bruno de Cologne, chancelier du chapitre cathédrale de Reims puis fondateur de la Chartreuse et enfin ermite, écrite peu avant sa mort en 1101 où celui-ci évoque sa première vocation monastique partagée avec deux amis, dont l'un, Foulques, est le destinataire de la lettre. Il explique que, enflammés par l'amour divin, ils se sont voués à l'Esprit Saint et ont promis de devenir moines et d'abandonner le monde<sup>521</sup>. Dès le premier quart du XIIe siècle, la référence à l'Esprit est présente dans les textes, aussi bien à propos de la prédication que du renouvellement religieux. Cela est confirmé par un texte contemporain portant sur un sujet beaucoup plus ancien, la Vie de Samson, fondateur de la ville de Dol, par Baudri de Bourgueil, archevêque de la ville (1107-1130)<sup>522</sup> et auteur de la première Vie de Robert d'Arbrissel dont il fut l'ami. Baudri présente Samson comme un ermite et un prédicateur, un homme colombin (*vir columbinus*), voué à la colombe - qu'il associe explicitement à l'Esprit Saint<sup>523</sup> - et se trouvant dans une cohabitation intime avec l'Esprit, ce qui lui accorde une grande capacité d'apprentissage et de mémoire<sup>524</sup>. Il ne faut donc pas attendre Bernard de Clairvaux pour trouver des prédicateurs, mêmes ceux-ci sont fictifs, associés à l'Esprit Saint. La construction du saint prédicateur inspiré par l'Esprit-Saint n'a pas pour modèle d'origine l'abbé de Clairvaux.

De plus, pour ce qui est des *Vies* postérieures à la prédication de Bernard, comme celle de Norbert de Xanten, rédigée vers 1157-1161<sup>525</sup>, ou de Vital de Savigny, antérieure à 1178<sup>526</sup>, la

---

518 G. Constable, « The langage... », p. 151.

519 Pour cette mention (déjà citée) dans la version « originale » de la *vita altera*, voir J. Dalarun, L'impossible sainteté, la vie retrouvée de Robert d'Arbrissel, Paris, 1985, p. 275.

520 G. Constable, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge, 1996, p. 257.

521 *unde divino aurore ferventes promissimus ac vomimus Spiritui S., in proximo fugitiva saeculi relinquere, et aeterna captare, nec non monachicum habitum recipere.* (P.L.152, col. 422 C à 423 A).

522 A. Le Huërou, « La réécriture d'un texte hagiographique au XIIe siècle : la *Vita sancti Sansonis*, de Baudri de Bourgueil », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 108-2, p. 7.

523 *Decebat nempe quatenus homo columbinus per columbam designaretur, et illi columbe dedicaretur, que teste Iohanne super Christem requieuit in Jordane* (*Ibid.*, p. 15).

524 *intima sancti Spiritus cohabitatio* (*Ibid.*, p. 15).

525 M.G.H., SS, 12, p. 664.

526 *Vitae BB Vitalis et Gaufredi...*, p. 355.



manière de faire référence à l'Esprit est distincte de celle que l'on trouve chez l'abbé de Clairvaux. En effet, chez Norbert et Vital, l'Esprit est là pour dépasser, de manière explicite, la barrière de la langue. A l'inverse, même si Bernard de Clairvaux émeut des gens qui ne le comprennent pas, l'Esprit est avant tout le signe de sa maîtrise de l'Écriture et du fait qu'il est l'organe, la voix, de la volonté divine. De plus, la manière dont l'anecdote de la prédication aux Allemands fut utilisée révèle bien qu'il ne s'agissait pas de parler d'un miracle de la compréhension. En effet, Pierre le Chantre ajoute qu'une fois traduit, donc compréhensible, le texte ne suscite plus aucune émotion. Ce qui est recherché ici c'est avant tout la preuve que, par un don miraculeux, Bernard s'avère capable d'émouvoir et de convaincre, pas de se faire comprendre. Les ajouts de l'Esprit dans les Vies de Norbert et Vital révèlent une évolution supplémentaire, insistant sur la dimension pédagogique du prédicateur. Celui-ci apparaît comme un intermédiaire nécessaire à la compréhension de la parole divine, l'acte de prédication étant presque assimilable à une transsubstantiation de la parole humaine en parole divine communicable au fidèle. Le prédicateur tient la place du prêtre, chargé d'invoquer l'Esprit Saint qui accomplit l'opération.

Même s'il n'est qu'une étape dans la construction du lien entre prédication et Esprit, le rôle de Bernard présente cependant une particularité : la référence à l'Esprit Saint se trouve dans la bouche de Bernard lui-même. Même si elle a pu y être placée par ses biographes<sup>527</sup>, cela le distingue des autres exemples cités où l'Esprit n'est pas mentionné par le saint. On a déjà évoqué le cas où Bernard s'appuie sur un miracle pour montrer qu'il ne fait qu'énoncer la parole de l'Esprit Saint en prêchant la croisade ; cette formule se retrouve dans un sermon sur le cantique des cantiques où il prend l'exemple d'un prédicateur, en fait lui-même, incapable de dire autre chose que ce que l'Esprit-Saint lui suggère<sup>528</sup>. Bernard, contemporain d'Anselme de Havelberg, partage avec celui-ci une conception de l'Esprit comme force agissante en faveur des nouveautés du monde ; l'abbé de Clairvaux étant de plus conscient d'être l'une d'entre elles.

L'élaboration d'hagiographies participe de la canalisation des mouvements érémitiques : les auteurs des vies d'ermites étant le plus souvent des moines d'abbayes établies (Geoffroy le Gros, auteur d'une vie de Bernard de Tiron) ou des évêques (Etienne de Fougères pour Vital de Savigny et Baudry de Bourgueil pour Robert d'Arbrissel). La référence à l'Esprit Saint

---

527 Pour l'hypothèse selon laquelle la *Vita prima* de Bernard doit être comprise avant tout comme un argumentation en faveur de sa canonisation cf. A.H. Bredero, *Bernard de Clairvaux, culte et histoire. De l'impenétrabilité du biographie hagiographique*, Turnhout, 1998. Sans nous impliquer dans le débat autour de l'interprétation de la *Vita*, notons que Bernard fait aussi référence à l'Esprit à propos de lui-même dans ses propres sermons (cf. ci-dessous).

528 *Scio hominem aliquid aliquando inter loquendum ex his quae suggerebat Spiritus* (Sermon 82, P.L. 183, col. 1177 A).

comme inspireur, que l'on trouve précocement chez Bruno, à la fois ermite et intégré dans les réseaux de pouvoir ecclésiastique, n'est pas tant le signe d'un surplus de miraculeux que celui d'une intégration de certains parcours hors norme au sein d'un projet ecclésiologique hiérarchique et ordonné.

La référence à l'Esprit Saint dans les textes évoquant la réforme de la vie religieuse et le renouvellement de la parole n'est pas en concurrence avec des usages hérétiques antérieurs. Elle fait au contraire partie de l'appareil d'intégration et de légitimation d'éléments de nouveau au sein de l'Église et s'inscrit dans une conception historique qui fait de l'Esprit l'acteur du renouvellement de l'Église à l'approche de la fin des temps. Nous avons évoqué le risque qu'il y a à assimiler l'Esprit-Saint à la forme chrétienne de la notion sociologique de charisme. Dans le cas de la prédication, loin de se confondre avec le charisme wébérien, la référence à l'Esprit Saint est au contraire l'un des éléments de l'intégration du « charisme révolutionnaire », ici une parole renouvelée, dans l'institution. En employant la référence à l'Esprit Saint, les auteurs ecclésiastiques, moines de fondations établies ou évêques, peuvent construire une rhétorique de dépassement des clivages hérités, tel que celui d'une prédication épiscopale élitiste. Ceci, tout en maintenant une délimitation entre la prédication légitime et hérétique et entre le prédicateur charismatique et le peuple qu'il subjugué. Le prédicateur est compris du peuple par l'action du Saint-Esprit et non parcequ'il est identique à ce peuple dans sa manière de vivre, allant jusqu'aux plus bas appétits terrestres, ce dont Tanchelm est accusé. Présenté comme un renouvellement des temps apostoliques, non par un retour à la vie des apôtres mais par une inspiration renouvelée de l'Esprit Saint, le XIIe siècle peut intégrer les tendances que l'on avait initialement présentées comme centrifuges. Cependant, cette référence à l'Esprit n'apparaît pas *ex-nihilo*, et elle doit désormais être étudiée en association avec ce qu'Anselme de Havelberg évoque toujours comme autre source de légitimation : l'autorité pontificale.

## Chapitre 3

### La référence à l'Esprit comme manifestation de l'autorité pontificale aux XIe et XIIe siècles

#### Introduction : la notion d'*auctoritas* et son emploi aux XIe et XIIe siècle

La notion d'*auctoritas* est un héritage romain, prérogative par excellence du Sénat ; elle est la puissance qui peut à la fois accorder la légitimité et suspendre le droit, elle se distingue ainsi de la *potestas*, qui correspond au magistrat. Sous l'Empire, si Auguste reçoit du peuple et du Sénat toutes les magistratures, l'*auctoritas* est liée à sa personne et le constitue comme celui qui légitime et garantit la vie politique romaine<sup>529</sup>. Cependant, dès l'antiquité tardive, la notion d'*auctoritas* est liée à la personne du pape et cette interprétation est conservée au XIIe siècle et renforcée par le renouveau du droit romain. Le décret de Gratien (1130-1140) cite Gélase I (492-496), dans une lettre adressée à l'empereur byzantin Anastase I où le pape oppose l'*auctoritas sacra* des pontifes, désignant un pouvoir supérieur de direction et une responsabilité devant Dieu, et la *potestas regalis*, exprimant avant tout une fonction administrative<sup>530</sup>. Gratien considère de plus que l'autorité spirituelle est supérieure au pouvoir temporel mais qu'elle ne le crée pas ; ces deux pouvoirs régissant ensemble le monde<sup>531</sup>. La distinction doit cependant être nuancée par le fait que, pour de nombreux auteurs favorables à la papauté, le pouvoir séculier n'existe que pour participer à l'œuvre spirituelle de l'Église, c'est ainsi le cas du juriste Irnerius, vers 1120, pour qui la loi du prince doit avant tout obliger à être un bon chrétien ; il en est de même pour Honorius d'Autun, vers 1125, qui considère que la raison d'être exclusive des rois est de punir les mauvais chrétiens<sup>532</sup>.

Or, cette capacité de juger les bons et les mauvais chrétiens est la prérogative du pape et on assiste de plus, au XIIe siècle, à une union entre les intérêts du Saint-Siège et les principes nécessaires à l'établissement d'une vie chrétienne. L'acte d'excommunication de Frédéric Barberousse publié par Alexandre III en 1160 est justifié par le fait que l'empereur a combattu l'Église, en soutenant un pape schismatique, Victor IV. En revanche, en 1167, Alexandre III répond à Manuel Comnène, qui lui propose son soutien en échange du transfert de la couronne d'Occident à l'empereur byzantin, que le pape ne peut ni déposer, ni transférer l'Empire<sup>533</sup>. C'est donc par la prééminence de son autorité spirituelle, et non du fait de son pouvoir temporel que le pape peut sanctionner le souverain. Cependant, il existe une autre

---

529 G. Agamben, *L'État d'exception*, Paris, 2003, p. 124-138.

530 M. Pacaut, « La permanence d'une « via media » dans les doctrines politiques de l'Église médiévales, *Cahiers d'histoire* t.3, Lyon, 1958, p. 333.

531 *Ibid.*, p. 349.

532 M. Pacaut, *La théocratie, l'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1989, p. 82 et 96.

533 *Ibid.*, p. 93.

relation entre *auctoritas* et *potestas*, au sein même de l'institution ecclésiastique. Alexandre III s'appuie ainsi sur le Décret de Gratien pour affirmer la toute puissance du pape au sein de l'Église, ainsi que celle des évêques, sans la permission desquels l'exercice du pouvoir (*potestas*) est interdit aux moines et aux clercs<sup>534</sup>. Le pape se place lui-même au dessus du droit, autorisant en 1167 l'évêque de Worcester à ordonner les clercs dans l'église d'un autre diocèse, bien qu'il précise que cette mesure est « étrangère aux saints canons et interdits par eux ». De même, à la fin du schisme avec Victor IV, il s'affirme seul juge à décider de la validité des élections épiscopales ayant eu lieu en territoire victorin où il dépose certains évêques et en confirme d'autres<sup>535</sup>. Le pape revendique donc une capacité d'intervention supérieure, hors de l'Église, lorsqu'il juge l'empereur, et au dessus des lois de l'Église, lorsqu'il s'en affranchit. Ce pouvoir, le pape le tient de sa position de successeur de Pierre comme vicaire du Christ.

Si Pierre Damien est le premier à qualifier le pape de *vicarius Christi* dans une lettre à Victor II en 1057, c'est avant tout au XIIe siècle que le titre est lié à la fonction pontificale. Bernard de Clairvaux dans son *De consideratione* affirme que le pape est l'unique vicaire du Christ et c'est le premier pape cistercien, Eugène III (1145-1153), qui intègre ce titre dans le langage de la chancellerie<sup>536</sup>. Dans une lettre de 1164, Alexandre III distingue le pouvoir de lier et délier, donné à tous les apôtres, et la direction du monde ecclésiastique, confiée à Pierre<sup>537</sup>. L'*auctoritas* du pape, vient donc de la position de celui-ci comme successeur de Pierre et vicaire du Christ. Cette *auctoritas* recouvre un ensemble de significations et de relations de pouvoir : elle renvoie à la fois à l'autorité supérieure du pape sur l'Église, ses membres et ses lois, et à la capacité de jugement des pouvoirs temporels suivant leur conformité aux intérêts du Siège apostolique. Or, dans le cadre de la lutte entre le pape et l'empereur, c'est par la référence à l'Esprit Saint que les investitures simoniaques sont condamnées, manifestant ainsi l'autorité sur la hiérarchie ecclésiastique et contre les pouvoirs laïcs. De plus, c'est en s'appuyant sur le rôle de l'Esprit Saint dans l'Église que les papes justifient sa structure et une part de leur réforme. Comprendre le lien entre la papauté et la référence à l'Esprit revient donc à définir le degré d'identification entre la notion d'*auctoritas* et l'action de l'Esprit dans l'Église.

---

534 M. Pacaut, *Alexandre III, Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956, p. 329.

535 *Ibid.*, p. 265 et 286.

536 A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, 1997, p. 76-77.

537 M. Pacaut, *Alexandre III...*, p. 258.

## I/L'autorité du pape, manifestation de l'Esprit Saint

### A/L'Esprit, âme d'une Église hiérarchisée par lui

La conception de l'Église comme communauté de croyants illuminés et assistés par l'Esprit Saint se trouve dès Augustin, dont la réflexion ecclésiologique et pastorale accorde une place essentielle à l'interprétation dans ce sens de Actes 4, 32-35<sup>538</sup>. On retrouve une telle conception chez les premiers réformateurs grégoriens, avec l'idée que l'Esprit est à la fois présent dans l'Église et dans chaque fidèle la constituant, l'unité de l'Esprit assurant l'union des deux. C'est ainsi le cas chez Pierre Damien (1007-1072) dans le chapitre XV de son *Liber Gratissimus* adressé à l'archevêque Henri au sujet de la simonie, où il affirme que, de même qu'une seule âme est présente dans tous les membres du corps, un seul Esprit vivifie l'ensemble de l'Église<sup>539</sup>. Dans ses sermons, Pierre Damien développe à la fois l'idée que l'Esprit est la vie de l'âme, comme celle-ci est la vie du corps<sup>540</sup> et que l'Église est faite des hommes<sup>541</sup>. Cette conception traditionnelle se retrouve au XIIe siècle dans le deuxième chapitre de la seconde partie du traité *De Sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor (1096-1141), consacrée à l'unité de l'Église : « La sainte Église, vivifiée par le seul Saint Esprit, et unie et sanctifiée par une seule foi, est le corps du Christ. Les fidèles, un à un, forment les membres de ce corps ; tous forment un seul corps en raison de l'unité de l'Esprit et de la foi. »<sup>542</sup>.

A cette conception traditionnelle de la relation entre l'Esprit et l'Église, héritée de Paul et d'Augustin, est adjointe, dès le milieu du XIe siècle, une dimension institutionnelle et hiérarchique. Dans son traité contre les simoniaques (1057), le moine et cardinal Humbert de Silva Candida présente, aux chapitres 27 et 28, sa conception de l'action de l'Esprit dans l'Église. Or, dans ce traité qui marque la radicalisation de la position des réformateurs face aux investitures laïques, le chapitre 28 s'attache à l'action de l'Esprit après la fondation de la communauté apostolique et attribue à l'Esprit la disposition des clercs et des ministres dans les différents grades et offices de l'Église<sup>543</sup>. On retrouve la même idée dans une lettre de

538 « La foule de ceux qui avaient cru n'était qu'un cœur et qu'une âme. Personne ne disait que ses biens lui appartenaient en propre, mais ils mettaient tout en commun. Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce reposait sur eux tous. Il n'y avait aucun nécessaire parmi eux: tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu et le déposaient aux pieds des apôtres; et l'on faisait des distributions à chacun en fonction de ses besoins. (Concernant l'interprétation de cette citation par Augustin, cf. G.Miccoli, *Chiesa Gregoriana*, Rome, 1999, p. 290).

539 *Sicut enim una anima per omnia corporis membra diffunditur; sic uno Dei Spiritu sancto universalis Ecclesia vegetatur.* (P.L. 145, col. 119 C-119 D).

540 *Sicut enim anima est vita corporis, ita et vita animae nostrae Spiritus sanctus est* (Pierre Damien, Sermon 21, *De spiritu sancto et ejus gratia*, P.L. 144, 620 D).

541 *Et quia nos utique sumus Ecclesia* (Pierre Damien, Sermon 72, *In dedicatione ecclesiae*, P.L. 144, col. 909 C).

542 *Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata. Hujus corporis membra singuli quique fidelium existunt; omnes corpus unum, propter spiritum unum, et fidem unam.* (P.L. 176, col. 416 B- 416 C).

543 *Ipse sanctum chrisma instituit, ipse clericorum vel ministrorum diversos gradus et officia in ecclesia*

Grégoire VII, datée de 1079 et adressée aux archevêques de Rouen, Tours et Sens, où le pape confirme le primat de l'archevêque de Lyon et explique l'origine des grades dans l'Église en l'attribuant à l'inspiration divine et à l'instruction de l'Esprit Saint<sup>544</sup>.

L'inspiration de l'Esprit est invoquée par la suite dans le cadre de la Querelle des Investitures et de là dans les différents actes de la vie institutionnelle et hiérarchique de l'Église des XIe et XIIe siècles. En 1111, l'empereur Henri V s'empare du pape Pascal II et le contraint à le couronner empereur et à accepter un compromis sur les investitures. En 1112, un concile rassemblé au Latran rejette les concessions faites par le pape sous la contrainte : « *Ce privilegium, qui serait mieux nommé pravilegium, extorqué au pape par le roi Henri, est rejeté par nous tous unis dans ce saint concile avec le pape Pascal ; de par la censure canonique, de par l'autorité ecclésiastique et conformément au jugement du Saint- Esprit, il est rejeté, déclaré sans valeur et cassé quant au fond. Nous portons cette décision parce qu'on dit, dans ce prétendu privilège, que celui qui a été élu canoniquement par le clergé et le peuple ne doit être sacré par personne, s'il n'a encore reçu l'investiture du roi. Cette maxime est contraire à l'Esprit Saint et à l'investiture canonique* »<sup>545</sup>. L'archevêque de Vienne Guy, futur Calixte II, légat du pape, rassemble un concile local qui reprend la formule de Latran rejetant par l'autorité du Saint-Esprit le privilège extorqué par Henri V et ajoute à cela l'excommunication de l'empereur. Le pape finit par confirmer ce dernier concile et félicite Guy<sup>546</sup>.

On retrouve une même association entre Esprit et institution ecclésiastique contre le pouvoir impérial au XIIe siècle. Le pape Adrien IV adresse à l'épiscopat allemand une lettre à propos des injures faites par Frédéric I aux légats du pape qui avaient affirmé devant lui que l'empereur tient sa couronne du pape. Adrien IV identifie défense de l'institution ecclésiastique et défense de l'Esprit en affirmant que lorsque, dans l'Église, quelqu'un attente à l'honneur de Dieu, les évêques qui sont animés par le souci du Saint-Esprit doivent se lever

---

*disposuit* (Humbert de Silva Candida, *Adversus simoniacos, Libri III*, Livre 3, chapitre 28. MGH, Ldl, 1, p. 234, l. 18-19).

544 *Sicut novit fraternitas vestra, sedes apostolica, cui licet indigni, Deo auctore, praesidemus, divina gratia inspirante, Spiritu sancto edocta, per diversas provincias et regna praesules archiepiscopos et primates ordinavit; cujus constitutione et auctoritate Lugdunensis Ecclesia primatum super quatuor provincias, videlicet Lugdunensem, Rothomagensem, Turonensem et Senonensem, per annorum longa curricula obtinuisse cognoscitur.* (P.L. 148, col. 537 C).

545 *Privilegium illud quod non est privilegium, set vere debet dici pravilegium, pro liberatione captivorum et ecclesie a domino papa per violentiam Heinrichi regis* <sup>[10 1Kb]</sup> *extortum, nos omnes in hoc sancto concilio cum domino Paschali papa congregati, canonicam censuram, et ecclesiastica auctoritate iudicio sancti Spiritus dampnamus, et irritum esse iudicamus, atque omnino cassamus, et ne quid auctoritatis et efficacitatis abeat, penitus excommunicamus. Et hoc ideo dampnatum est, quia in eo pravilegio continetur, quod electus canonicè a clero et populo a nemine consecratur, nisi prius a rege investiat, quod est contra Spiritum sanctum et canonicam institutionem.* (P.L. 163, col. 471 B-472 A).

546 C. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t.5, première partie, Paris, 1912, p. 535-536.

et y apporter correction<sup>547</sup>. On note ici que le souci du Saint-Esprit rend l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique solidaire de toute atteinte à l'autorité du pape. Si c'est dans le cadre de la Querelle des Investitures que se constitue le lien fait entre référence à l'Esprit et hiérarchie institutionnelle, cette pratique ne se limite pas cependant à la seule polémique avec le pouvoir impérial.

Ainsi, Pascal II, dans une lettre à Alexis Comnène à propos de la possible union entre les Églises latine et grecque évoque, l'aide du Saint-Esprit pour parvenir à reformer l'unité de l'Église catholique<sup>548</sup>. L'Esprit n'est donc pas seulement l'élément d'unité de l'Église comme ensemble spirituel mais comme structure institutionnelle. Au XIIe siècle, les conciles organisés par les papes Calixte II (1119-1124) et Eugène III (1145-1153) se font dans la coopération avec l'Esprit-Saint, formule nouvelle que l'on rencontre par exemple pour l'organisation du concile de Trêves durant lequel le pape Eugène III précise de plus sa confiance en l'Esprit Saint<sup>549</sup>. Le pape Alexandre III (1159-1181) emploie cette même formule d'un concile célébré dans la coopération avec l'Esprit Saint lorsqu'il invite l'archevêque de Pise en 1179 à y participer<sup>550</sup>. Ce même pape, dans une lettre de 1178 confirmant l'évêque de Schwerin - situé en Poméranie, dans les confins de la chrétienté - présente ainsi l'action de l'Esprit : (le pape) bénit Dieu dans ses dons et ses œuvres, qui féconde toujours son Église et étend les limites de l'Église des fidèles par le verbe de la prédication, [...] et par le verbe des prophètes, là où il y avait avant des dragons plante de bons prédicateurs et irriguant par la grâce du Saint-Esprit, fait pousser les roseaux et les joncs<sup>551</sup>.

La manière d'unir l'action de l'Esprit avec celle de l'Église a évolué depuis les premiers

---

547 *Quoties aliquid in Ecclesia contra honorem Dei et salutem fidelium attentatur, fratrum et coepiscoporum nostrorum, et eorum praecipue qui Spiritu Dei aguntur cura debet existere, ut ea, quae male gesta sunt, gratam Deo correctionem debeant invenire.* (P.L. 188, col. 1531 B).

548 *Omnipotentis Dei dignationi et miserationi gratias agimus, quia cor vestrum ad reformandam catholicæ Ecclesie unitatem animare et confortare dignatus est, si Spiritus paracliti potentiam deprecantes, ut sicut in apostolis suis omnium gentium diversitates unire dignatus est, ita in nobis unitatis hujus operetur effectum.* (C. Hefele, *Histoire...*, p. 538).

549 *De tua dilectione et fidelitate valde confidimus, quod jam in Romanae Ecclesiae negotiis eam per experientiam novimus. Quoniam pro multis, quae increverunt, [Col.1284C] enormitatibus propellendis, et quae Deo placitura sunt confirmandis proxima Dominica qua cantatur: Laetare, Jerusalem, apud Treverim in fiducia Spiritus sancti concilium celebrare decrevimus, fratres nostros archiepiscopos, episcopos et alios ecclesiarum praelatos de diversis mundi partibus duximus convocandos. Ideoque per apostolica scripta et dilectum filium nostrum Joannem sanctae Romanae Ecclesiae subdiaconum, fraternitati tuae praecipiendo mandamus, quatenus illuc eodem termino, remota omni actione, ad nostram praesentiam venias, ut freti auxilio atque consilio, errata corrigere, et quae statuenda fuerint, valeamus, sancto cooperante Spiritu, stabilire.* (P.L. 180, col. 1284 B-C).

550 P.L. 200, col. 1185 A.

551 *Benedictus Deus in donis suis, et sanctus in omnibus operibus suis, qui Ecclesiam suam nova semper prole fecundat, et Ecclesiae terminos fidelium praedicatorum verbo dilatans, in sagenam fidei barbaras etiam nationes sua trahere miseratione non cessat, ita ut, juxta verbum prophetae, in cubilibus in quibus prius dracones habitabant, et strutiones, seminantibus bonis praedicatoribus, te gratia sancti Spiritus irrigante, oriatur viror calami et juncti.* (P.L. 200, 1174 B). La mention des roseaux et des jonc renvoie à Isaïe 35, 7 : « dans le repaire qui servait aux chacals, poussent les roseaux et les joncs ».

grégoriens. En effet, si Humbert de Silva Candida associait à l'Esprit tout ce qu'il y avait de bon dans l'Église, l'action de l'Esprit était avant tout, pour lui, fondatrice, renvoyant à la constitution des sacrements, de la hiérarchie. Un siècle plus tard l'action de l'Esprit est associée aux avancées les plus contemporaines de l'Église, telles que la campagne d'évangélisation en Europe orientale. Il semble utile de rappeler que Norbert de Xanten, comme Anselme de Havelberg, ont accompli leur carrière épiscopale dans cet espace de frontière. Il est possible de trouver sous la plume de Pierre Damien un éloge de la liturgie clunisienne associant celle-ci à l'inspiration de l'Esprit Saint<sup>552</sup>, cependant il s'agit d'en louer la sévérité et non la nouveauté. A l'inverse, au XIIe siècle on trouve une association étroite entre l'action nouvelle de l'Église (progrès sur la frontière orientale), le rôle des ordres nouveaux et des hommes qui les ont fondés (les Prémontrés et Norbert de Xanten) et l'action de l'Esprit Saint. L'Esprit est présenté comme le facteur de progression de l'Église, au sens d'une expansion territoriale comme d'une évolution institutionnelle. Cette association se retrouve à la fois sous la plume des défenseurs des ordres nouveaux et sous celle des papes, qui jouent un rôle essentiel car dès le XIe siècle, ils défendent l'idée que c'est avant tout par leur bouche que parle l'Esprit-Saint.

### **B/Le pape et la parole de l'Esprit Saint**

Dans deux lettres datant de 1073 et évoquant son avènement, l'une adressée à l'abbé du Mont Cassin<sup>553</sup> et la seconde à l'archevêque de Ravenne<sup>554</sup>, le pape Grégoire VII s'identifie au prophète roi David implorant l'aide de Dieu. Il affirme en effet que, à la suite de son élection, qui lui fut imposée et dont il est indigne, il peut dire avec le prophète : « Je suis tombé dans un gouffre d'eau et les flots me submergent. Je m'épuise à crier et mon gosier est en feu » (Psaume 64, 3-4) et « la crainte et l'épouvante m'assaillent et le frisson m'enveloppe » (Psaume 54, 6)<sup>555</sup>. Le pape Grégoire rapproche ainsi sa position de celle d'un prophète de l'Ancien Testament<sup>556</sup>, c'est-à-dire un homme inspiré par l'Esprit Saint. Dans une lettre de 1075 le pape Grégoire VII présente l'autorité pontificale en citant Jérémie 1, 10 : « Regarde, je t'établis aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes, pour que tu arraches et que tu abattes,

---

552 G. Constable, *The reformation...*, p. 201.

553 P.L. 148, col. 285 B.

554 P.L. 148, col. 286 C.

555 *Sed subito, cum praedictus dominus noster papa in ecclesia Sancti Salvatoris sepulturae traderetur, ortus est magnus tumultus populi et fremitus, et in me quasi vesani insurrexerunt, nil dicendi, nil consulendi facultatis aut spatii relinquentes. Violentis manibus me in locum apostolici regiminis, cui longe impar sum, rapuerunt. Ita recte ego cum propheta possum dicere: Veni in altitudinem maris et tempestas demersit me; laboravi clamans, raucae factae sunt fauces meae. Denique timor et tremor venerunt super me, et contexerunt me tenebrae.* (P.L. 148, col. 286 B-C.)

556 C. Schneider, *Prophetisches Sacerdotium und Heilsgeschichtlichen Regnum im Dialog 1073-1077*, Munich, 1972, p.23-36.



pour que tu ruines et que tu détruises, pour que tu bâtisses et que tu plantes »<sup>557</sup>. L'association entre la position du pape et celle du prophète contribue ici à l'affirmation du pouvoir spirituel sur les souverains<sup>558</sup>. Cette citation se retrouve un siècle plus tard chez Alexandre III, qui lui ajoute le verset précédent, confirmant ainsi qu'il s'agit bien ici de lier autorité pontificale et dimension prophétique : « Puis l'Éternel étendit sa main, et toucha ma bouche; et l'Éternel me dit: Voici, je mets mes paroles dans ta bouche »<sup>559</sup>. Que ce soit à l'intérieur de l'institution ecclésiastique, lorsqu'il s'adresse à un abbé ou un archevêque ou dans sa lutte contre les pouvoirs laïcs, le pape Grégoire VII associe la parole pontificale à celle des prophètes de l'Ancien Testament ; et cette pratique se perpétue au XIIe siècle.

C'est dans la continuité de cette association qu'il faut comprendre les différentes occurrences de l'affirmation selon laquelle l'Esprit-Saint parle à travers le pape et qui sont présentes dans la correspondance de Grégoire VII. On peut noter une première mention en 1075, dans un courrier adressé à Anon, archevêque de Cologne, à propos des décrets contre la simonie et qui concerne donc la réprimande des clercs concernés. Le pape précise que ces préceptes ne correspondent pas à son opinion mais aux décisions des antiques Pères exposant les paroles du Saint-Esprit et que le devoir du pape est de les rendre publiques<sup>560</sup>. Dans ce premier temps, le pape se présente comme l'intermédiaire entre l'autorité patristique, inspirée par l'Esprit-Saint et l'Église de son temps. Cependant, un an plus tard, s'adressant à l'évêque Henri de Liège à propos d'une excommunication, après avoir mentionné les Pères de l'Église, le même Grégoire VII fait usage d'une formule plus ramassée et indique seulement que ce n'est pas lui qui s'exprime mais qu'il ne fait que suivre la parole du Saint-Esprit<sup>561</sup>. Au sein de l'Église, le pape ne se place donc pas en prophète inspiré mais en porteur de l'autorité patristique, elle-même fondée sur l'inspiration du Saint-Esprit.

En revanche, en 1078, s'adressant au duc Welf, Grégoire VII donne un sens différent à la référence à l'Esprit Saint. Il rappelle, comme précédemment qu'il n'agit pas de sa propre volonté mais qu'il suit la voie des Pères, ce qui le conduit alors à affirmer que l'Esprit-Saint s'exprime à travers lui lors du synode<sup>562</sup>. En ce cas, la parole du pape devient identique à celle

557 P.L. 148, 419 A.

558 M. Pacaut, *La théocratie...*, p.78.

559 M. Pacaut, M., *Alexandre III...* p. 304.

560 *Novit enim fraternitas tua quia praecepta haec non de nostro sensu exsculpimus, sed antiquorum Patrum sanctiones Spiritu sancto praedicante prolata officii nostri necessitate in medium proplamus.* (P.L. 148, col. 417 C-D).

561 *Quod de causa Willelmi Trajectensis episcopi nos consuluisti, prudentia tua non tam a nobis quam a communi sanctorum Patrum sententia indubitanter expressum addiscere et intelligere potest; quorum statuta servantis aut defendentes, si quando iudicium de negotiis ecclesiasticis fecimus [Col.0460C] vel facimus, non nova aut nostra proferimus, sed ab eis per Spiritum sanctum prolata sequimur et exercemus.* (P.L. 148, col. 460 B-C).

562 *Si diligenter secundum aequitatem pontificalis officii, non secundum propriam voluntatem perpenditis quae agimus, quae dicimus de communi negotio, imo maxima perturbatione regni vestri, non contra nos*

des Pères de l'Église, c'est-à-dire qu'elle est la parole de l'Esprit Saint, ce qui lui donne une position particulière au sein de l'Église et en dehors de celle-ci. Une dernière formule nous semble révélatrice, lorsqu'en 1080 le pape s'adresse aux suffragants de l'Église de Reims à propos de l'excommunication de leur archevêque, le pape identifie son jugement à celui du Saint-Esprit<sup>563</sup>.

L'autorité du pape au sein de l'Église est donc l'autorité de la parole de l'Esprit Saint, que ce soit comme héritage de la parole des Pères ou par l'identification même entre la volonté du pape et celle de l'Esprit. Ainsi, au sein d'une Église animée et hiérarchisée par l'Esprit, le pape possède-t-il une position particulière, qui n'est pas seulement celle d'une supériorité d'honneur ou un positionnement hiérarchique. En effet, la parole du pape, se confondant avec celle de l'Esprit Saint, traduit véritablement l'*auctoritas* au sens où nous l'avons définie précédemment (fondement du droit et aptitude à suspendre celui-ci). Ceci s'exprime au XIe siècle chez Grégoire VII dans les *Dictatus Papae* par l'affirmation d'une autorité sur l'ensemble de l'Église, le pape pouvant déposer, absoudre et déplacer les évêques<sup>564</sup>. Un siècle plus tard chez Alexandre III, dans une lettre à l'archevêque de Salzbourg de 1178, on trouve une formule très proche, selon laquelle le pape est à la tête de toutes les églises et de tous les chrétiens, ce qui signifie que son pouvoir est total et immédiat et n'a pas à tenir compte des juridictions intermédiaires<sup>565</sup>. La référence à l'Esprit Saint contribue donc à placer le pape, non pas au sommet d'un appareil hiérarchique, mais au dessus de l'Église.

Le pape est donc un prophète non pas au sens où il serait porteur d'une révélation nouvelle mais parce qu'il détient son autorité de l'Esprit Saint. Il semble alors normal que dans le cadre de la polémique avec l'empereur Henri IV, vers 1085, le moine Manegold de Lautenbach, partisan de Grégoire VII, affirme que par la bouche des impériaux parle le père du mensonge, c'est-à-dire le diable<sup>566</sup>. L'opposition entre le pape et l'empereur se confond alors avec une polémique entre le Diable et l'Esprit-Saint, sur l'autorité duquel Manegold appuie la formule tirée des *Dictatus papae* selon laquelle le pape ne peut être jugé par aucun homme<sup>567</sup>.

---

*murmurabitis, sed per viam Patrum nostrorum nos incedere, Deo duce, meritis beati Petri apostoli cognoscetis. Perpendite quod sanctus Spiritus per nos, licet indignos, dignatus est in sancta synodo hoc in anno Romae in Quadragesima celebrata statuere.* (P.L. 148, col. 523 B-C).

563 *Quod nostrum, potius vero sancti Spiritus, iudicium dilectio vestra studeat subditis sibi cunctisque quibus valet populis denuntiare; et ut ab ejus participatione sibi caveant, ipsumque modis quibus possunt coarctent, non negligat charitas vestra monere.* (P.L. 148, col. 592 C).

564 M. Pacaut, *La théocratie...*, p. 66-67.

565 M. Pacaut, *Alexandre III...*, p. 256.

566 « *quod vos per quorum ora pater mendacii ex propriis locutus est, ex patre diabolo estis, qui in veritate non stetit* ». (Manegold de Lautenbach, *Opusculum contra Wolfelmum coloniensem*, chapitre 24, M.G.H., *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, t.8, W. Hartmann (éd.), Weimar, 1972, p. 105).

567 « *Spiritus sancti quoque auctoritas, qua statutum est summum pontificem a nemine iudicandum* » (*Ibid.*, chap. 23, p. 101), un peu plus loin dans le même chapitre, Manegold relie l'opposition entre les impériaux et les grégoriens à l'opposition entre la cité du diable et celle du Christ (*Ibid.*, p. 102).

Manegold donne un rôle central à la relation entre l'Esprit et l'autorité pontificale, concluant son 23<sup>e</sup> chapitre par la présentation de Pierre (Bariona), comme le fils de la colombe dont les papes sont les successeurs par la grâce du Saint-Esprit et les mérites de Pierre<sup>568</sup>.

Il semble possible de relier cette dimension au statut du pape comme vicaire puis successeur de Pierre. En effet, pour les canonistes Rufin et Etienne de Tournai, le pouvoir de Pierre sur les apôtres, correspondant au pouvoir du pape sur les évêques, vient du fait que Pierre dispense aux autres « la fonction de prédication et autres choses de ce genre », c'est ainsi « par son administration, non par sa consécration ou son ordre, que Pierre l'emporte sur les autres apôtres »<sup>569</sup>. Cette idée que la supériorité du pape se manifeste par son administration doit être reliée à la conception grégorienne déjà présentée selon laquelle c'est l'Esprit qui organise la hiérarchie de l'Église et au fait qu'Alexandre III associe l'action de l'Esprit à l'expansion de l'Église, grâce à la prédication. Le lien entre le prince des apôtres et le pape peut ainsi, lui aussi, être lié à la référence à l'Esprit Saint, ce qui semble être illustré, bien que de manière postérieure, par un ensemble d'enluminures allant de la fin du XII<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. A cette époque, la colombe de l'Esprit est représentée comme inspirant l'Église mais est aussi placée à la verticale de Pierre lors des scènes de Pentecôte<sup>570</sup>. L'Esprit qui inspire et hiérarchise l'Église s'exprime par la voix du souverain pontife successeur de Pierre.

On peut identifier les conséquences d'une telle conception chez Geoffroy de Vendôme (1070-1132), abbé partisan d'une ligne grégorienne très ferme, allant jusqu'à considérer, à partir de 1116, les investitures comme un sacrement et affirmant la nécessité de refuser les élections simoniaques afin de ne pas pécher contre l'Esprit-Saint<sup>571</sup>. Geoffroy, lorsqu'il défend la réforme grégorienne, affirme que dans le domaine de la science canonique, il n'existe pas d'arbitraire car tout est fixé par des règles, essentiellement les sources canoniques. A première vue, cette conception pourrait apparaître particulièrement éloignée de celle que l'on a présentée jusque là. Cependant, dans les faits, l'abbé de la Trinité de Vendôme se réfère avant tout aux papes de la réforme grégorienne (Grégoire VII, Urbain II, Pascal II) plutôt qu'à des textes plus anciens et, de même, il insiste sur sa propre présence au concile de Clermont<sup>572</sup>.

---

568 *Hoc Spiritus, qui a Patre procedit, columbae suae, quae sine ruga et macula esse cupit, inviolabiter servandum mandavit, ut successores illius, qui Barjona, id est filius columbae, a Domino dictus est, summi pontifices haberentur, in quos sicut succedenter ejusdem apostoli semel suscepta potestas transfundebatur, ita honor ecclesiastici culminis et aliorum negotiorum pondera referrentur; nec in dandis judiciis de apostolica dignitate quidquam adimeret vita inferior succedentis, ubi per catholicam ordinationem adessent et Spiritus sancti gratia et Petri merita praesidentis.* (Ibid., p. 104).

569 M. Pacaut, *Alexandre III...*, p. 351.

570 Cf. Annexe 6.

571 J-H. Foulon, *Église...*, p.357-360.

572 G. Giordanengo . « *Scientia canonum*. Droit et réforme dans l'œuvre de Geoffroy, abbé de Vendôme (1093-1132) ». *Cahiers de civilisation médiévale*. 35e année (n°137), Janvier-mars 1992, p. 30-34.

Ainsi, l'idée d'une science canonique fondée sur des textes ne renvoie pas principalement au corpus juridique patristique mais surtout à l'autorité des papes, intermédiaire entre les Pères inspirés par l'Esprit et l'Église, et à la participation aux conciles établis dans l'Esprit Saint.

Entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de la réforme grégorienne et plus particulièrement du conflit autour des investitures, on voit donc se développer un discours opposant l'Église comme institution organisée par l'Esprit-Saint et la synagogue de Satan. La référence à l'Esprit participe d'une revendication par l'Église de l'exclusivité des investitures, exercer une charge au sein de l'institution relevant de l'Esprit et non des hommes. Au sein de cette hiérarchie, le pape possède une position particulière : il est identique aux prophètes de l'Ancien Testament, détenteur de la parole de l'Esprit qui se manifeste par son *auctoritas* sur l'institution. Ce positionnement de la papauté s'inscrit dans l'évolution de la définition du pape, qui passe de vicaire de Pierre à successeur de Pierre comme vicaire du Christ. Participant de ce processus, on trouve l'affirmation selon laquelle le pape est le successeur de Pierre comme « fils de la colombe », dont l'autorité lui vient de son administration des différentes charges au sein de l'Église, conçues comme autant de dons du Saint-Esprit. Ce pape inspiré peut alors combiner l'humilité et le renoncement que l'on note chez Grégoire VII avec l'exercice d'un pouvoir absolu. Cela conduit en conséquence à poser la question de la conception d'une ecclésiologie spécifique à cette période. Cependant, avant de traiter cette question, il est nécessaire de ne pas figer le modèle ainsi présenté.

On a pu noter que d'Humbert de Silva Candida à Anselme de Havelberg, le rôle de l'Esprit au sein de l'Église gagne une dimension historique. Il s'agit donc de comprendre comment, par les actes de l'autorité pontificale, la référence à l'Esprit s'est inscrite dans une histoire de l'Église conçue comme progression et non plus attente.

## **II/La référence à l'Esprit Saint dans l'exercice du pouvoir pontifical aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle**

### **A/Le jugement du Saint-Esprit dans les sentences de déposition et d'excommunication de Grégoire VII**

Grégoire VII unit à plusieurs reprises dans une même formule le jugement du Saint-Esprit et l'autorité du siège apostolique (*judicio sancti Spiritus, et auctoritate apostolicae sedis*). Cette union n'est pas entièrement neuve car on la trouve déjà chez Hincmar de Reims (mort en 882) dans la sentence de déposition d'Hincmar de Laon<sup>573</sup>. On rencontre une formule proche,

---

<sup>573</sup> *Per Dominum nostrum Jesum Christum, cujus evangelicae veritati, pertinaci praesumptione perniciosae excommunicationis repugnavit iudicio sancti Spiritus, qui locutus est in beatissimis apostolis, et apostolicae sedis pontificibus.* (P.L. 126, col. 635 B).

qui donne cependant la première place à l'apôtre Pierre, chez Alexandre II, prédécesseur immédiat de Grégoire VII dans un texte de 1067 qui confirme la possession de l'église de Salerne<sup>574</sup>. L'emploi de la formule chez Grégoire VII se retrouve aussi bien dans son action au sein de l'Église, comme c'est le cas en 1077 lorsqu'il annonce à l'évêque Rainier d'Orléans qu'il le dépose<sup>575</sup>, que dans le rapport du pape à toute la société chrétienne ; car la même année on retrouve cette formule dans une adresse aux Germains où le pape menace d'anathème tout roi, archevêque, évêque, duc ou marquis qui s'opposerait aux décisions pontificales<sup>576</sup>. L'usage de cette formule n'est pas non plus systématique au sein d'une même affaire : informant les archevêques de Sens et de Bourges de la déposition de Rainier, le pape emploie une formule proche, mais non identique, associant le jugement du Saint-Esprit à l'autorité apostolique<sup>577</sup>.

La référence au jugement du Saint-Esprit apparaît ainsi comme le dénominateur commun d'un spectre de formules manifestant l'autorité pontificale. Il faut ajouter à cela que sur les 32 emplois du terme d'autorité apostolique ou d'autorité du siège apostolique, qu'il est possible de recenser chez Grégoire VII dans la patrologie latine, ce terme n'est associé qu'au jugement du Saint-Esprit, et ce dans cinq cas<sup>578</sup>. Unique adjonction existante à la formule *auctoritate apostolica* la référence au jugement du Saint-Esprit contribue à définir celle-ci. Le terme de jugement du Saint-Esprit se trouve dans les formules d'excommunication, dès Hincmar de Reims lorsque celui-ci informe les évêques de la province de Lyon de l'excommunication de Carloman<sup>579</sup> et dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle dans le Décret de Burchard de Worms<sup>580</sup>. Ce qui doit être noté chez Grégoire VII c'est la constitution d'un complexe d'associations où

574 *Si quis vero contra hujus nostrae constitutionis privilegium, vilipendens apostolica statuta, temere agere praesumpserit, aut praesumentibus fautor exstiterit, iudicio sancti Spiritus sciat se, auctoritate beati Petri apostolorum principis et nostra, anathematis vinculo innodatum, et ut transgressorem terminorum, quos sancti Patres nostri posuerunt, cum diabolo et transgressoribus angelis, canonica traditione, aeternis suppliciis deputatum.* (P.L. 146, col. 1339 A).

575 *Quod si forte, in superbia sua permanens, infra quadraginta dies admonitionis venire contempserit, aut veniens de omnibus supradictis canonice se non expurgaverit, iudicio sancti Spiritus et auctoritate apostolica sententiam damnationis et depositionis sine omni spe restitutionis in eum promulgamus.* (P.L. 148, col. 495 B).

576 *Ad reprimenda etiam mala ingenia et illicitos conatus, iudicio sancti Spiritus, et auctoritate apostolicae sedis anathematizavimus et anathematizamus quicumque sive rex, sive archiepiscopus, sive episcopus, sive dux, sive marchio, sive alicujus dignitatis vel ordinis persona sit, praesumpserit aliquo modo hanc salutiferam constitutionem perturbare, videlicet qui operam dederit ne praedictus conventus fiat, aut concordia tantae perturbationis.* (P.L. 148, col. 500 D-501 A).

577 *Quod si forte, in superbia sua permanens, infra quadraginta dies admonitionis venire contempserit, aut veniens de omnibus supradictis canonice se non expurgaverit, iudicio sancti Spiritus et auctoritate apostolica sententiam damnationis et depositionis sine omni spe restitutionis in eum promulgamus.* (P.L. 148, col. 494 B).

578 P.L. 374 D, 494 B, 495 B, 500 D, 506 A

579 « par le jugement du Saint-Esprit nous le séparons du corps et du sang du seigneur et de la société chrétienne » (« *iudicio sancti Spiritus a corpore et sanguine Domini, et Christianorum societate atque consortio segregamus* », P.L. 126, col. 278 D).

580 *Canonica instituta, et sanctorum Patrum exempla sequentes, ecclesiarum Dei violatores. N. auctoritate Dei, et iudicio sancti Spiritus a gremio sanctae matris Ecclesiae, et a consortio totius Christianitatis eliminamus, quousque resipiscant, et Ecclesiae Dei satisfaciant.* (Livre 11, chapitre 7, P.L. 140, col. 860 B).

l'Esprit joue le rôle d'une passerelle permettant d'unir l'autorité du pape à d'autres autorités.

Dans une lettre de 1075, adressée à l'archevêque Siegfried de Mayence concernant la déposition d'un évêque, la décision est prise suivant le jugement du Saint-Esprit et l'autorité de Pierre, prince des apôtres<sup>581</sup>. Ainsi, de manière assez normale, l'autorité du siège apostolique s'identifie-t-elle à celle de son premier occupant. Mais il semble que cela rende d'autant plus remarquable la formule employée en 1081 dans une adresse aux habitants des Flandres, dans laquelle l'excommunication de l'évêque de Thérouanne se fait *auctoritate Dei et iudicio sancti Spiritus*<sup>582</sup>. Si la formule est déjà présente chez Burchard de Worms, elle se combine ici au sens de celles évoquant l'autorité pontificale. La référence au jugement du Saint-Esprit légitime ainsi des associations identifiant autorité du siège apostolique et autorité divine. Les sentences d'excommunication et de déposition étudiées ici permettent de reproduire dans la pratique le même mécanisme que dans la théorie grégorienne : par la référence à l'Esprit Saint, le pape légitime l'identification de sa volonté à celle de Dieu. Ceci est confirmé dans une lettre de 1075 au sujet des évêques désobéissant aux décrets apostoliques sur la simonie et le nicolaïsme. Le pape affirme que ceux qui tiennent pour négligeables les décrets apostoliques font preuve d'une présomptueuse obstination en résistant à l'Esprit Saint<sup>583</sup>. L'autorité du pape est celle de Dieu qui s'exprime à travers sa bouche et les synodes, comme celui évoqué en 1076 dans une lettre aux Germains à propos de l'excommunication du roi Henri (futur empereur Henri IV) décidée en synode et par le jugement du Saint-Esprit<sup>584</sup>. Ces différentes formules ne se situent pas sur le même plan, ce qui permet de définir la manière dont l'autorité pontificale se construit en se manifestant. Dans un premier temps, les condamnations contre ceux qui s'opposent à la volonté pontificale permettent, d'identifier l'autorité de l'Esprit, qui fonde l'excommunication et la déposition, avec celle du siège apostolique qui la prononce. Cela s'insère dans une conception de la simonie comme crime contre l'Esprit dans le sens, où l'Esprit organise la hiérarchie de l'Église, ce qui explique les dépositions d'évêques faites en son nom. Dans un second temps, toujours en s'appuyant sur la référence à l'Esprit Saint, le pape peut associer ses décisions

---

581 *Quocirca nos ulterius tantas non valentes impune ferre nequitas, et noviter inventas saevitias, maxime circa eam, quae beato Petro specialiter commissa est Ecclesia, iudicio sancti Spiritus per ejusdem auctoritatem beati Petri apostolorum principis praedictum Herimannum ab officio episcopali atque sacerdotii deposuimus, et in perpetuo depositum censemus.* (P.L. 148, col. 430 A).

582 *Si nolle, inquam, obedire, segregatus et excommunicatus foret a corpore et a communione sanctae Ecclesiae, auctoritate Dei, et iudicio sancti Spiritus, quem quodammodo blasphemat, inimicum ejus contra eum scienter sustentando, qui toties excommunicatus charismata virtutum, et dona gratiarum ejus quotidie adhuc profanare non timet, donec satisfaciendo poeniteat.* (P.L. 148, col. 636 C).

583 *Neque enim per ignorantiam aut improvidi delinquent, sed praesumptuosa obstinatione Spiritui sancto resistentes, divinas quas cognoverunt leges abjiciunt, et apostolica decreta contemnunt.* (P.L. 148, col. 396 D).

584 *Si litteras quibus Henricus dictus rex in sancta synodo iudicio sancti Spiritus excommunicatus est diligenter perpenditis, quid de eo debeat fieri indubitanter cognoscetis.* (P.L. 148, col. 456 D).

elles-mêmes et la volonté divine. Les papes qui succèdent à Grégoire VII vont reprendre cette association et y ajouter une autre référence, celle du glaive du Saint-Esprit. Le terme étant ancien, il s'agit de brièvement le présenter avant d'aborder la pratique des papes succédant à Grégoire VII.

### **B/Le jugement et le glaive du Saint-Esprit dans les actes pontificaux du XIe et du XIIe siècles**

La formule de glaive du Saint-Esprit, verbe de Dieu, est une référence à l'épître aux Ephésiens où Paul évoque l'armement du chrétien face à ces adversaires qui sont les esprits du mal : « enfin recevez le casque du Salut et le glaive du Saint-Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu » (Ep 6, 17). Dès le Ve siècle, Jean Cassien évoque, à propos de l'hérésie nestorienne, le feu du Saint-Esprit contre l'hydre de l'hérésie<sup>585</sup> et au début du IXe siècle, Jonas d'Orléans, dans le *De Cultu Imaginum*, lie le glaive du Saint-Esprit et la formule d'anathème<sup>586</sup>. Enfin, le pape Nicolas I (858-867), dans une lettre à l'empereur Michel III à propos de la destitution du patriarche Ignace au profit de Photius, associe le glaive du Saint-Esprit à un autre passage des évangiles : l'épisode des Actes des Apôtres (Act. 5, 10) où un couple ayant cherché à dissimuler une partie de son bien à Pierre se retrouve accusé d'avoir menti à l'Esprit Saint et frappé de mort<sup>587</sup>. Le glaive du Saint-Esprit devient une formule courante dans les excommunications du XIe<sup>588</sup> au XIVe siècle<sup>589</sup>, mais depuis le IXe siècle il est aussi synonyme de punition qui s'abat sur ceux qui s'opposent à la volonté du successeur de Pierre. Ce double sens explique probablement l'usage abondant de la formule par les papes de la réforme grégorienne car celle-ci correspond parfaitement aux formes de l'affirmation de l'autorité pontificale du XIe siècle.

Si Grégoire VII ne fait usage qu'une seule fois de la formule, à propos de l'excommunication déjà évoquée de l'évêque de Thérouanne<sup>590</sup>, dès la première moitié du XIe

585 P.L. 50, col. 14 A.

586 P.L. 106, col. 335 C.

587 *Credimus autem in Domino, qui dixit de tenebris lucem splendescere, et qui dat homini scientiam: quoniam si partes, quas diximus, ad illius limina pervenerint, qui mentientes Ananiam et Sapphiram gladio sancti Spiritus interemit.* (P.L. 119, col. 958 A).

588 Anathème catalan datant de 1114 : *Anathemate constrictus gladio Sancti Spiritus feriatur* (M. Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne*, Madrid, 2003, p. 418).

589 Le Pontifical de Cambrai (XIIIe) reprend une formule proche de celle de Burchard de Worms en remplacement le jugement du Saint-Esprit par le glaive du Saint-Esprit : *Canonica instituta et sanctorum patrum exempla sequentes, ecclesiarum Dei violatores, illos auctoritate Dei et iudicio sancti Spiritus a gremio sancte matris Ecclesie et a consortio totius Christianitatis eliminamus quousque resipiscant et ecclesie Dei satisfaciant.* La formule d'excommunication du Pontifical de Saint-Vaast d'Arras (fin XIIIe) commence ainsi : *Ex verbo patris et ex virtute Spiritus sancti et ex auctoritate beati Petri principis apostolorum et sanctorum canonum et omnium sanctorum excommunicamus...* (V. Beaulande, *Le malheur d'être exclus ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 271-272).

590 *Ex cujus sedis successione imminet nobis inevitabili necessitate ut omnibus oppressis debeamus opem ferre, et contra inimicos Dei pro defendenda justitia, quousque convertantur, Spiritus sancti gladio, quod est*

siècle le glaive de l'Esprit est employé dans le cadre de la défense de la réforme grégorienne ailleurs que dans la seule formule d'excommunication. En effet, Pierre Damien, dans un sermon sur la naissance de la Vierge, évoque le glaive du Saint-Esprit qui arme les soldats du Christ<sup>591</sup>. Cette formule fait écho aux différents *ordines* de remises d'armes affirmant, entre le IXe et le XIe siècle, que l'Esprit permet de résister aux ennemis de l'Église et associant, à la fin du XIIe siècle, le glaive du chevalier à celui du Saint-Esprit<sup>592</sup>.

Les papes qui succèdent à Grégoire VII emploient le terme de glaive du Saint-Esprit en liant leur autorité. Urbain II (1088-1099), confirmant en 1095 aux chanoines d'Angoulême l'attribution d'une prévôté, énonce que si quelqu'un tente de s'opposer à l'autorité du pape, il sera puni par le glaive du Saint-Esprit et l'empêchement apostolique<sup>593</sup>. Cette même formule se retrouve dans une lettre à l'abbé Hugues de Cluny à propos de la récupération des dîmes par les laïcs<sup>594</sup> ou encore en 1096 dans une lettre aux moines de Saint-Pierre de Binson (diocèse de Soissons) concernant le don de l'église de Binson à Cluny<sup>595</sup>. On retrouve les mêmes usages chez Pascal II (1099-1118) lorsqu'il confirme en 1105 les privilèges du monastère clunisien Sainte-Marie près de Toulouse<sup>596</sup> ou encore les privilèges du monastère de Marmoutier en 1109<sup>597</sup>. Le glaive du Saint-Esprit, lié à l'excommunication, se confond ainsi avec l'autorité pontificale : en 1096, dans le cadre d'une controverse entre moines et chanoines lors du concile de Tours, Urbain II parle du glaive de l'indignation apostolique et du jugement du Saint-Esprit<sup>598</sup>, signe que l'association des deux au sein d'une même expression a plus d'importance qu'une citation précise.

---

*verbum Dei, etiam usque ad mortem, si oportuerit, pugnare.* (P.L. 148, col. 635 D).

591 *Hoc sancti Spiritus gladio rex exercituum Christus suos armat milites, hoc etiam suas praecingit ac roborat bellatrice.* (P.L. 144, col. 893 D).

592 Cf. Annexe 5.

593 *Si quis vero constitutioni huic et decreto nostrae auctoritatis pertinaciter contraire tentaverit, per convenientes inducias monitus, nisi satisfactione congrua emendaverit, sancti Spiritus gladio et apostolicae districtiois ultione plectatur.* (P.L. 151, col. 434 A).

594 *Ipsarum quoque quas non habetis ecclesiarum decimas, quae a laicis obtinentur; si secundum Deum eorum potestati subtrahere vestrae religionis reverentia potuerit, ad vestram et pauperum gubernationem vobis liceat possidere. Haec omnia ut omnino firma et immobili stabilitate persistent, omnipotentis Patris, et Filii et Spiritus sancti potestate et apostolica auctoritate confirmamus. Si quis vero decreti hujus tenore agnito, pertinaciter ei obviare praesumpserit, ejusdem Patris et Filii apostolorumque ejus indignationem inveniat, et sancti Spiritus gladio feriat; cunctis autem vos ac vestra foventibus misericordia, pax et gratia ab Auctore omnium in perpetua saecula conferatur.* (P.L. 151, col. 441 C-D).

595 *Si quis autem, praecepti hujus tenore cognito, contraire praesumpserit, tanquam sedis apostolicae contemptor Ecclesiae judicio et Spiritus sancti gladio feriat.* (P.L. 151, col. 451 B).

596 *Si quis autem decreti hujusmodi tenore cognito contraire tentaverit, nisi Deo et Ecclesiae fratribus canonicè monitus satisfecerit, se omnipotentis Dei et B. Petri apostolorum principis indignatione plectendum, et mucrone S. Spiritus feriendum sciat.* (P.L. 163, col. 174 B). La seule nuance est qu'ici on évoque l'épée (mucrone) et non le glaive du Saint-Esprit, léger éloignement à l'égard de la formule évangélique, ce qui pourrait laisser penser que la métaphore guerrière de la lame a pris le pape sur la référence à Paul.

597 *Si quis autem hujus decreti tenoris temere ontraire praesumpserit, secundo commonitus, nisi congrue satisfecerit, severitatis ecclesiasticae ultione et sancti Spiritus gladio puniatur.* (P.L. 163, col. 259 B)

598 *Si quis sanctae constitutioni huic obviam ire, et Cormaricense coenobium ecclesiae B. Martini subtrahere tentaverit, apostolicae indignationis gladio et sancti Spiritus judicio feriat.* (P.L. 151, col. 457 A).



Si les papes qui succèdent à Grégoire VII ne reprennent pas le discours théorique de celui-ci affirmant que l'Esprit-Saint parle par la bouche du pape, ils le perpétuent dans la pratique en associant le glaive du Saint-Esprit, verbe de Dieu à l'expression de l'autorité pontificale. Cependant, il est possible de noter une distinction entre ces deux usages : si la conception de Grégoire VII renvoie à une position personnelle du pape comme prophète, le glaive du Saint-Esprit, associé à l'excommunication est un pouvoir qui peut être transféré. C'est ainsi le cas pour Gérard d'Angoulême, légat de Pascal II à partir de 1107, qui met en demeure le comte Conan de cesser ses déprédations contre un monastère, sous peine de tirer le glaive du Saint-Esprit sur sa terre<sup>599</sup>. Notons que c'est ce lui qui place comme évêque de Dol Baudri de Bourgueil, actif dans la diffusion de la référence à l'Esprit Saint comme mode de valorisation des prédicateurs. Gérard d'Angoulême lui-même soutient l'implantation à Tusson de l'ordre de Robert d'Arbrissel<sup>600</sup>. Le glaive du Saint-Esprit est un verbe de Dieu détenu par le pape mais qui peut faire l'objet d'une délégation, révélant ainsi une conception de la papauté comme structure hiérarchique. Cette conception n'est pas celle de tous les partisans de la réforme grégorienne : Geoffroy de Vendôme convoqué par un légat lors d'un concile répond qu'il ne traite qu'avec le pape<sup>601</sup>. L'ecclésiologie née du lien entre Esprit Saint et autorité pontificale ne forme donc pas un ensemble uni et le positionnement monastique s'y distingue de la conception pontificale.

Pour revenir à celle-ci, il est à présent nécessaire d'étudier comment, après Grégoire VII, le terme de jugement du Saint-Esprit devient le synonyme de l'expression de l'autorité pontificale. En 1091, à propos de l'ordination de l'évêque de Metz (l'archevêque de Trèves ayant été simoniaque), Urbain II affirme qu'il considère cette ordination comme nulle, « par le jugement du Saint-Esprit » et conseille de choisir un autre évêque<sup>602</sup>. Ce premier cas demeure assez proche des sanctions prises par Grégoire VII ; mais c'est aussi par l'Esprit-Saint et l'autorité apostolique qu'Urbain II restitue à l'Église d'Artois ses privilèges, dans une lettre de 1094 adressée à l'archevêque d'Arras<sup>603</sup>. Si la référence à l'Esprit Saint demeure attachée au combat que mène l'Église pour affirmer son indépendance à l'égard des pouvoirs féodaux,

599 *Insuper ex parte nostra Conanum comitem diligenter convenite, ut infra triginta dies tantam tamque praesumptuosam invasionem absque dilatione corrigat: quod ni fecerit, in eum et in totam terram suam gladium sancti Spiritus terribiliter exeremus* (P.L. 172, col. 1324 B).

600 S. Kumaoka Soline, « Les jugements du légat Gérard d'Angoulême en Poitou au début du XIIe siècle », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1997, tome 155, livraison 1, p. 315 et 322.

601 J. Dalarun « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La religion faite femme. XIe-XVe siècle*, Paris, 2008, p. 235.

602 *Illud sane omni modo requirendum est utrum per manum Trevirensis illius dicti archiepisc. Simoniace fuerit in diaconem ordinatus. Quidquid enim ab eo extraordinarie indigneque suscepit, nos sancti Spiritus iudicio irritum esse censemus, ut eosdem ordines ab aliquo sortiatur episcopo catholico praesenti auctoritate praecipimus.* (P.L. 151, col. 327 D).

603 *Dignum igitur Spiritui sancto et auctoritati apostolicae visum est ut Atrebatensi Ecclesiae cardinalis restitueretur antistes.* (P.L. 151, col.380 D).

l'Esprit n'est plus seulement lié aux formules d'excommunication mais à l'expression même de la volonté pontificale. C'est ainsi le cas lorsque, par le jugement du Saint-Esprit, le pape Pascal II, dans une lettre de 1102 adressée à Henri I<sup>er</sup> d'Angleterre, interdit les investitures ecclésiastiques par les rois, les princes et tous les laïcs<sup>604</sup>. La même année, écrivant à Yves et aux chanoines de Chartres, c'est encore par l'autorité du Saint-Esprit que le pape interdit les mauvaises coutumes<sup>605</sup>.

On rencontre ainsi une série de formules associant l'Esprit-Saint et l'autorité pontificale ou seulement l'autorité du Saint-Esprit, tenant lieu d'autorité pontificale, chez Pascal II<sup>606</sup> puis son successeur Calixte II<sup>607</sup> (1119-1124). Sous le pontifical d'Honorius II, un synode lyonnais nous permet de rencontrer une formule particulièrement intéressante : le légat Pierre prononce en 1126 la formule d'excommunication en vertu du Saint-Esprit et de l'autorité du pape<sup>608</sup>. On note ici que c'est en vertu du Saint-Esprit que se fait la délégation d'autorité du pape au légat. L'Esprit n'est pas seulement la référence soutenant l'autorité pontificale mais permet de valider l'ensemble de l'appareil hiérarchique de la réforme avec ses papes, ses condamnations et dépositions, et ses légats chargés de mettre en œuvre localement les principes de la réforme. Mais cette réforme ne s'exprime pas seulement au travers de sanctions ; les actes pontificaux consistent aussi en des privilèges accordés, garantis ou rendus à des monastères. Or, c'est au sein de ces mouvements monastiques et canoniaux qu'est née au XII<sup>e</sup> siècle la conception de l'Esprit comme force de rénovation active dans l'histoire. Il s'agit à présent de relier l'action pontificale fondant son autorité sur la référence à l'Esprit à la réforme des monastères et chapitres afin de comprendre comment le modèle grégorien inscrit l'Esprit dans son temps, ce

604 *Ecclesiarum si quidem investituras nos S. Spiritus iudicio regibus et principibus, imo laicis omnibus, interdicimus.* (P.L. 163, col. 94 C).

605 *Nos vero sanctorum Patrum statuta sequentes, et ab omnibus ea intemerata servari volentes, easdem consuetudines penitus abdicamus, et sancti Spiritus auctoritate prohibemus ut pro praebendis vel ecclesiasticis beneficiis munus aliquod exigatur.* (P.L. 163, col. 100 C).

606 En 1103, le pape rappelle que l'empereur a été expulsé de la maison de l'Église par le jugement du Saint-Esprit car il a placé l'idole simoniaque dans un lieu saint (P.L. 163, col. 108 A). En 1105 dans une lettre à Anselme de Cantorbéry à propos de l'excommunication de ceux qui favorisent les investitures laïques il promulgue et confirme cette sentence par le jugement du Saint-Esprit (*Ibid.*, col. 154 C) et en 1107 il informe les moines de Saint-Gilles que Bertrand, le comte de Toulouse qui a attaqué leur autel est excommunié par le jugement du Saint-Esprit (*Ibid.*, col. 207 B).

607 Le pape ordonne en 1121 au comte Alphonse de Toulouse de réparer les dommages fait au monastère de Saint-Gilles, sinon il prononce l'excommunication et jette l'interdit sur toute sa terre par l'autorité du Saint-Esprit. Ainsi, le jugement du Saint-Esprit n'est pas ici la sanction divine mais le fondement de l'autorité pontificale (*Quod si contemptor exstiteris, nos Romanae Ecclesiae monasterium nullatenus patientes, ex tunc in personam tuam, et in eos quorum consilio mala haec facta sunt, excommunicationis sententiam promulgamus, et in tota terra vestra divina officia et sepulturam, praeter infantium baptismum et morientium poenitentias, auctoritate sancti Spiritus interdicimus* (P.L. 163, col. 1214 C). Calixte II emploie en revanche cette signification en 1123, lorsque, ayant donné une église au monastère Sainte-Croix de Bordeaux, il déclare que celui qui ira contre ses constitutions, ou celle du concile, sera soumis par le jugement du Saint-Esprit et l'indignation du siège apostolique (*Ibid.*, col. 1277 C).

608 *Haec est excommunicatio, quam fecit Petrus cardinalis, sanctae Romanae Ecclesiae legatus, in virtute Spiritus sancti et auctoritate domni papae Honorii, cujus vice fungitur, in Pontium invasorem, et schismaticum, et in burgenses Cluniacenses, et in omnes eorum fautores.* (P.L. 166, col. 1260 A).

qui n'était pas le cas dans le modèle d'un Humbert de Silva Candida.

### **III/L'inscription de l'Esprit Saint dans le temps et le droit par le soutien pontifical aux réformes monastiques et canoniales**

#### **A/Le contexte : les conflits des réformes monastiques et canoniales**

Sans revenir sur les tensions issues de la diversification des modèles de vie religieuse à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, il faut souligner qu'à plusieurs reprises ces tensions éclatent en conflits. Ils sont d'abord nombreux entre les communautés de chanoines réguliers et Cluny dans la zone d'influence des moines noirs (Espagne septentrionale, Bourgogne, Provence, Limousin, Poitou, Languedoc)<sup>609</sup>. Avec la multiplication des privilèges d'exemption accordés aux monastères, la situation se complexifie encore davantage.

Ainsi, le monastère de Saint-Victor de Marseille, entre 1065 et 1106, rompt ses liens avec l'évêque et la noblesse locale pour se rapprocher de Rome et obtient en 1079 des privilèges identiques à ceux de Cluny de la part du pape Grégoire VII<sup>610</sup>. Fort de ce patronage, le monastère étend son influence et, en 1083, obtient la possession du monastère de San Juan de la Abadesas, dans le diocèse de Vich en Catalogne, dont il chasse les clercs. Ceux-ci, soutenus par leur évêque, reviennent, adoptent la règle de saint Augustin et font confirmer leur nouvelle liberté par Urbain II en 1089. Le conflit se poursuit cependant jusqu'en 1115 où les chanoines, soutenus par les évêques de Vich et de Barcelone et l'abbé de Saint-Ruf (ordre de chanoines réguliers), obtiennent gain de cause par la restauration de la discipline canoniale régulière<sup>611</sup>. Si dans ce cas les chanoines sont appuyés par l'épiscopat, nous avons déjà évoqué le conflit entre le chapitre Saint-Sernin de Toulouse et l'évêque réformateur Isarn s'appuyant sur les moines de Moissac. On trouve des conflits de même nature à Aurillac ou Rodez, les moines accusant les chanoines de manquer au devoir de leur profession et n'hésitant pas à s'appuyer sur la force des seigneurs locaux pour imposer leur contrôle<sup>612</sup>.

Comme on peut le voir, les tensions ne se limitent pas à des débats de nature ecclésiologique, mais mettent aussi en jeu des intérêts matériels, et sont en outre de natures diverses : entre ordres monastiques et chanoines, entre les chanoines et leur évêque, entre les ordres monastiques exemptés et l'épiscopat. Cependant, il faut retenir de l'ensemble de ce processus le rôle essentiel de la papauté, à la fois comme source des exemptions et comme recours et arbitre lors des conflits qui en découlent. Précisons que ces conflits jouent un rôle

---

609 C.Dereine, « L'élaboration du statut canonial des chanoines réguliers, spécialement sous Urbain II », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t.46, 1951, p.536.

610 F. Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence fin Xe, début XIVe*, Paris, 2002, p. 169-171.

611 C.Dereine, « L'élaboration... », p. 536-537.

612 *Ibid.*, p. 538-542.

moteur dans la réforme canoniale, car l'adoption d'un mode de vie régulier constitue une parade contre les critiques et les revendications monastiques.

Dès Grégoire VII, la papauté se montre favorable aux chanoines réguliers. Ainsi, Anselme de Lucques, collaborateur du pape, fournit-il un certain nombre d'autorités en faveur du mode de vie chanoines, voire de la supériorité de ceux-ci sur les moines. De plus, il distingue les chanoines séculiers des réguliers afin de justifier l'interdiction faite aux évêques d'empêcher le passage des clercs à l'état monastique, tout en valorisant les chanoines réguliers<sup>613</sup>. Les questions soulevées par la diversification des modes de vie ne sont cependant pas réglées sous Grégoire VII et se posent même ensuite avec davantage d'acuité devant la multiplication des ordres monastiques nouveaux. Si les décisions d'Anselme de Lucques ou de Grégoire VII ne font pas référence à l'Esprit Saint, la situation évolue avec le pontificat d'Urbain II, période durant laquelle s'élabore le modèle juridique de résolution des tensions que nous venons de présenter.

### **B/Le lien établi entre Esprit et réforme par Urbain II dans le temps et le droit de l'Église contemporaine**

On a eu l'occasion de signaler que chez Grégoire VII, ancien moine, la référence à l'Esprit Saint permettait au pape de combiner l'humilité personnelle et la revendication d'un pouvoir absolu. Urbain II (1088-1099), dans une lettre datée de l'année de son avènement où il confirme les privilèges de l'ordre de Cluny, dit qu'il fut régénéré par la grâce du Saint-Esprit durant son séjour dans le monastère<sup>614</sup>. Ainsi, la référence à l'Esprit participe d'un complexe unissant l'action pontificale en faveur de la réforme monastique et son statut personnel. C'est donc toujours en relation avec la définition du statut personnel du pape et sa pratique de l'autorité qu'il faut étudier le soutien apporté aux réformes au nom du Saint-Esprit.

#### 1°/Urbain II et les chanoines réguliers

Urbain II, ancien moine clunisien, soutient de son autorité, et de celle du Saint-Esprit, la diffusion des chanoines réguliers. Le « retour » à une règle s'intègre dans le cadre plus large de la lutte contre l'influence des laïcs : ce que rappelle la bulle de 1089 qui exclut, par la vertu du Saint-Esprit et l'autorité de Pierre et Paul toute domination séculière sur les chanoines réguliers de Saint-Jean de Rippol (Catalogne)<sup>615</sup>. Mais le pape, s'associant à l'Esprit Saint ne

---

613 *Ibid.*, p. 543.

614 *In tuo coenobio per secundam sancti Spiritus gratiam sum renatus, cui hactenus impensiori gratia Romana Ecclesia dilectionis ac protectionis curam impendisse dignoscitur*: (P.L. 151, col. 291 D).

615 « *et ab ea omnem saecularem dominationem excludimus, virtute sancti Spiritus et apostolorum Petri et Pauli auctoritate sancientes* » (P.L. 151, col. 300 B).

fait pas que protéger les chanoines réguliers contre les laïcs, c'est aussi par cette autorité qu'il soutient le passage à la vie régulière. C'est ainsi le cas dans la lettre apostolique de 1095, adressée à l'évêque Pierre de Carcassonne à propos de la vie régulière des clercs de Saint-Nazaire où le pape conseille, et par la vertu du Saint-Esprit interdit, aux successeurs de l'évêque ou à toute puissance séculière de changer la règle de vie des chanoines<sup>616</sup>. On note ici que c'est la référence à l'Esprit qui donne son caractère impératif à la recommandation pontificale, manifestant clairement que l'*auctoritas* pontificale repose sur cette référence. Le lien étroit entre volonté du pape et référence à l'Esprit dans le cas de la réforme canoniale réside dans la conviction explicite d'Urbain II que l'Esprit est l'inspirateur de cette réforme canoniale.

En 1092, Urbain II accorde un privilège aux chanoines de Rottenbuch et à cette occasion il développe une argumentation justifiant le choix de la vie canoniale par rapport à la vie monastique. Il commence par souligner que les chanoines, qui rénovent la vie des saints pères et la discipline apostolique - présentes dans les premiers jours de l'Église mais presque disparues aujourd'hui - agissent sous l'impulsion du Saint-Esprit. Il distingue ainsi la vie canoniale, qui a presque entièrement disparue du fait de l'évanouissement de la ferveur des croyants, de la vie monastique qui a continué à fleurir à travers les siècles. Après avoir évoqué les auteurs de ce mode de vie (le pape Urbain I, Augustin, Jérôme), il déclare alors qu'« il n'est pas d'un moindre mérite de ressusciter cette vie primitive de l'Église, sous l'inspiration et l'impulsion durable de l'Esprit du Seigneur, que de maintenir en fleur, par la persévérance dans le même Esprit Saint, l'observance des moines »<sup>617</sup>. Il ne s'agit pas ici d'une formule ponctuelle, elle est reprise à l'identique lorsque le pape approuve le propos de vie régulière des chanoines de Saint-Paul de Narbonne en 1093<sup>618</sup> et celui des chanoines de l'Eglise de

616 *Praecipimus ergo, et per virtutem S. Spiritus interdicimus, ut nulli successorum tuorum, nulli saecularis vel ecclesiasticae potestatis liceat easdem canonicas evertere, et per te illic dispositum regulare propositum dimovere.* (P.L. 151, col. 418 C).

617 *Omnipotenti autem Domino, cujus melior est misericordia super victimas, gratias agimus, quia vos estis qui SS. Patrum vitam probabilem renovatis, et apostolicae instituta disciplinae, in primordiis Ecclesiae sanctae exorta, sed crescente Ecclesia jam pene deleta, instinctu sancti Spiritus suscitatis. Duo enim ab Ecclesiae sanctae primordiis vitae ejus filiis sunt instituta; una, qua infirmorum debilitas retinetur, altera qua fortiorum vita beata perficitur; una remanens in Segor parvula, altera ad montis altiора conscendens; una lacrymis, et eleemosynis quotidiana peccata redimens, altera quotidiana instantia merita aeterna conquirens; alteram tenentes, inferiorem terrenis bonis utuntur; alteram sequentes, superiorem bona terrena despiciunt ac relinquunt. Haec autem quae a terrenis divino favore divertitur in duas unius pene ejusdemque praepositi dividitur portiones, canonicorum scilicet atque monachorum. Harum secunda per divinam misericordiam jam frequentia facta etiam in saeculo universo elucet; prima vero de calescente fervore fidelium Hanc martyr et pontifex Urbanus instituit, hanc Augustinus suis regulis ordinavit. Hanc Hieronymus suis epistolis informavit, hanc Gregorius Augustino Anglorum archiepiscopo instituendam praecepit. Itaque non minoris aestimandum est meriti, hanc vitam Ecclesiae primitivam aspirante et prosequente Domini spiritu sustentare, quam florentem monachorum religionem ejusdem spiritus perseverantia custodire. (P.L. 151, col. 338 C-D, la partie soulignée correspond à la partie traduite et citée entre guillemets).*

618 P.L. 151, col. 360 B.

Maguelone en 1095<sup>619</sup>. L'usage répété de cette formule conduit à penser qu'il s'agit de l'expression d'une réflexion pontificale sur la question canoniale, produite en réponse aux attentes des chanoines. Le pape évoque par deux fois, en introduction et en conclusion, le rôle de l'Esprit Saint comme force agissante au sein des mouvements monastiques et canoniaux. Cependant, cette puissance en action se manifeste de manière différente pour les moines et les chanoines. Urbain II parle en effet de continuité lorsqu'il évoque les moines. Le pape clunisien place ainsi le monachisme du côté de la perpétuation, de l'intemporalité, ce que l'on retrouve par la suite chez Rupert de Deutz lorsque celui-ci s'insurge contre l'interprétation cyclique d'Eberwin de Steinfeld.

En revanche, la question des chanoines réguliers est d'un autre ordre, situant cette fois-ci l'action de l'Esprit dans l'histoire. En effet, l'Esprit est présent à l'origine, chez les ancêtres des chanoines que sont les apôtres et les chrétiens des premiers siècles, dont le pape Urbain I qui produit la règle canoniale. Puis, vient un temps de déclin avant un renouveau, caractérisé par l'inspiration de l'Esprit mais aussi un nouveau fondateur pontifical nommé Urbain. Le retour au temps apostolique se fait donc à travers l'action pontificale, consécration officielle du retour de l'Esprit. Le pape n'est pas seulement celui par la voix duquel parle l'Esprit mais celui capable d'identifier sa venue et de concrétiser sur le plan juridique les manifestations sociales et spirituelles de ce retour.

La décision d'Urbain II devient elle-même une autorité, et le pape est cité dans le décret d'Yves de Chartres<sup>620</sup> à propos de la stabilité des chanoines réguliers, qui ne peuvent devenir moines, formule reprise dans le décret de Gratien à propos du même sujet<sup>621</sup>. Il faut cependant noter que l'extrait choisit par Yves, une réponse du pape Urbain II à l'abbé de Saint-Ruf d'Avignon, ne fait pas mention de l'Esprit Saint. Il s'agit d'une réponse concise prohibant simplement le passage d'un chanoine régulier à l'état monastique. Il semble cependant que les fondements argumentatifs qui expliquent cette décision résident dans la version développée que nous venons d'étudier. De plus, il existe une seconde décision d'Urbain II, appelée à une postérité encore plus remarquable et qui, dans son passage au sein du droit canonique, conserve la référence à l'Esprit Saint.

## 2°/Le *Duae sunt leges*

619 P.L. 151, col. 408 C.

620 *De stabilitate canonicorum regularium. Urbanus II abbati S. Rufi.*

*Statuimus ne professionis canonicae quispiam, postquam Dei vice super caput sibi hominem imposuerit, alicujus levitatis instinctu, vel districtioris religionis obtentu, ex eodem claustro audeat sine abbatis totiusque congregationis permissione discedere; discedentem vero nullus abbatum, vel episcoporum, et nullus monachorum sine communi litterarum cautione, suscipiat.* (Yves de Chartres, *Décret*, 6, 411, P.L. 161, col. 533 B-C)

621 Gratien, *Décret*, Partie 2, cause 19, chapitre 3, 1-3.

Le *Duae sunt leges* a été, du fait de son originalité et de son influence, l'objet de travaux nombreux et récents, que cette courte étude ne peut prétendre enrichir. Nous allons donc succinctement présenter les caractéristiques que l'historiographie récente prête au document avant de nous attacher au texte lui-même. L'attribution du texte à Urbain II apparaît probable, depuis la publication de cinq lettres du même pape<sup>622</sup> présentant les spécificités qui faisaient jusque là planer des doutes sur l'authenticité du document, en particulier le fait que le pape parle à la troisième personne. Le texte lui-même aurait été promulgué dans le chapitre de Saint-Ruf d'Avignon<sup>623</sup> dans sa version courte, la version longue, présente dans le décret de Gratien étant le fruit d'un premier commentaire<sup>624</sup>. Nous fournissons ici la version courte du texte, la plus longue se trouvant dans le Décret de Gratien (Livre 2, Cause 19, 2, 2).

« Il y a deux lois, une publique et une privée. La loi publique est celle qui est écrite par les saints pères, la loi canonique. La loi privée est celle que l'inspiration du Saint-Esprit écrit dans le cœur. Si celui qui est mené par l'inspiration du Saint Esprit est retenu de partir par l'évêque et veut trouver son salut dans un monastère, comme la loi privée l'exige, il n'est pas tenu par la loi publique. La loi privée est plus digne que la loi publique. Donc celui qui est mené par cette loi peut aller libre contre son évêque et de notre autorité. »<sup>625</sup>

A première vue, et c'est ainsi que plusieurs auteurs l'ont lu<sup>626</sup>, ce court texte semble être un manifeste en faveur de la liberté individuelle contre la hiérarchie ecclésiastique. Dans un premier temps, il faut souligner la grande proximité qui existe entre ce document et celui qui concerne les chanoines. Dans les deux cas, ce qui fonde l'action c'est « *l'instinctu sancti Spiritus* » qui suscite aussi bien le renouveau des chanoines réguliers que les vocations monastiques. Faut-il conclure de cette référence qu'elle donne une certaine liberté aux clercs ? Uniquement dans le sens médiéval d'une liberté conçue comme un privilège à l'égard d'une

---

622 R. Somerville, *Pope Urban II, The Collectio Britannica, and the Council of Melfi(1089)*, Oxford, 1996, CB 8, 11, 17, 28 et 44.

623 T. Lenherr, « Zur Überlieferung des Kapitels *Duae sunt* », *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 168, 1999, p. 369-374.

624 K. Pennington, « Gratian, Causa 19, and the Birth of Canonical Jurisprudence », *La cultura giuridico-canonica medioevale: Premesse per un dialogo ecumenico*, Rome, 2003, p. 215-236.

625 *Due sunt, inquit, leges, una publica, altera privata. Publica lex est que a sanctis patribus scriptis est confirmata, ut est lex canonum.*

*Lex uero priuata est que instinctu sancti spiritus in corde scribitur.*

*Si quis qui priuata ducitur spiritu sancto afflatus, proprium quod sub episcopo retinet dimittere et in monasterio se saluare uoluerit, quoniam priuata dicitur, publica lege non tenetur. Dignior est enim priuata lex quam publica.*

*Quisquis ergo hac lege ducitur etiam episcopo suo contradicente erit liber nostra auctoritate.*

Le texte est tiré de K. Pennington, « Gratian... », citant les manuscrits suivants : Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 673, pp. 144-145, Admont, Stiftsbibliothek 43, fol. 43r et Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.1.402.

626 Ainsi, selon K. Pennington (Op. Cit.) « *Duae sunt* provided a justification for a certain, if limited, “*libertas*” for clerics who were inspired by their consciences ». Il faut cependant souligner que cet auteur traite alors des interprétations qui sont faites du décret à l'époque d'Innocent III et contre lesquels ce pape doit lutter.

autorité supérieure, mais qui ne peut être conféré que par une autre autorité, ici, celle du pape. En effet, la dernière phrase, présente dans toutes les versions, rappelle que le clerc est libre de l'autorité de l'évêque, grâce à l'autorité pontificale. A nouveau, le lien entre la pratique pontificale et la référence à l'Esprit Saint, ici associée à l'inspiration individuelle, constitue l'autorité pontificale comme capacité à ignorer la hiérarchie intermédiaire et à suspendre le droit canonique. Le *Duae sunt leges* n'est peut-être pas la plus évidente expression d'une liberté donnée à la conscience des clercs, mais il est en revanche la manifestation explicite d'une certaine conception de l'autorité pontificale. Celle-ci, se fondant sur la référence à un Esprit agissant dans l'Église comme dans chacun des hommes, ne prend son sens que dans une action réformatrice.

La réforme de l'Église se base sur un retour aux temps apostoliques, ainsi pour Urbain II, la vie commune des clercs caractérisait cette période et c'est seulement le refroidissement de la charité qui les a éloignés de cet état<sup>627</sup>. De même, pour Yves de Chartres, l'abandon de la vie apostolique, et en particulier celui de la vie commune, n'est pas l'effet d'un décret authentique de l'autorité mais au contraire d'une déficience<sup>628</sup>. Dans ce contexte de pensée, le retour à la vie apostolique apparaît alors comme une rupture chronologique à l'égard d'une période de déclin, rupture qui n'a pu être initiée que par Dieu, à travers l'action de l'Esprit, à l'origine des temps apostoliques. Le pape est à la fois la voix de cet esprit réformateur mais aussi celui qui peut en déceler la présence et, de ce fait, revendique l'autorité de suspendre le droit. L'inscription de l'Esprit dans l'histoire se confond ainsi avec l'affirmation d'une légitime autorité en action détenue par le pape. Cette autorité active se distingue ainsi de l'autorité réactive revendiquée par les premiers grégoriens au nom d'un Esprit organisant la hiérarchie de l'Église. En agissant en faveur des nouveautés de son temps au nom de l'Esprit, Urbain II, davantage encore que Grégoire VII, affirme un progrès de l'autorité pontificale, aussi bien dans le sens de mouvement que d'intensification. Cet héritage fut recueilli par les papes du XIIe siècle dont nous allons à présent étudier les références à l'Esprit en lien avec les réformes religieuses dont ils sont les contemporains.

### **C/Les successeurs d'Urbain II : continuation idéologique et imitation juridique**

Pascal II (1099-1118) perpétue l'œuvre de soutien à la réforme canoniale et aux ordres

---

627 J-H. Foulon, *Eglise...*, p. 502.

628 *Quod vero communis vita in omnibus ecclesiis pene defecit tam civilibus quam dioecesanis, non auctoritati, sed desuetudini et defectui ascribendum est, refrigescente charitate, quae omnia vult habere communia, et regnante cupiditate, quae non quaerit ea quae Dei sunt et proximi, sed tantum quae sunt propria.* (Lettre 223 à Jean, évêque d'Orléans, P.L. 162, col. 217 B).



nouveaux, confirmant en 1105 l'érection de la collégiale Sainte-Marie de Bruges par le jugement du Saint-Esprit et la sanction de l'autorité apostolique<sup>629</sup>. Il accorde l'année suivante un privilège à l'abbaye de Fontevrault en précisant que celui qui irait contre la volonté du pape sera puni par le jugement du Saint-Esprit et la remontrance du siège apostolique<sup>630</sup>. Mais il fait de plus l'emploi, à plusieurs reprises, d'une formule qui révèle le lien étroit entre l'autorité pontificale, le soutien au monachisme et la référence à l'Esprit Saint. Dans une bulle de 1102, le pape approuve la fondation du monastère de Cheminon, fondé par le comte de Champagne en mémoire de son frère Philippe, évêque de Châlons et confié aux chanoines réguliers d'Arrouaise : « chers fils, nous approuvons heureusement votre fuite du siècle et par la grâce du Saint-Esprit et la protection du siège apostolique, nous la réchauffons »<sup>631</sup>. Pascal II emploie cette formule à trois autres reprises : en accordant des privilèges en 1104 au monastère d'Eisenhofen (Bavière), en 1107 au monastère féminin Saint-Pierre de Lucques (Toscane) et en 1112 au monastère Saint-Martin de Valle<sup>632</sup>. La formule est même reprise une fois par Calixte II confirmant en 1123 un privilège des chanoines de Saint-Rupert de Salzbourg<sup>633</sup>. L'Esprit et l'autorité apostolique, accordés ensemble par le pape, dans les deux sens du terme, manifestent le soutien pontifical au monde monastique.

Pascal II perpétue donc l'œuvre de son prédécesseur mais en faisant preuve d'innovation. En revanche, durant son court pontificat (1118-1119), Gélase II reprend telle qu'elle une réflexion abordée par Urbain II pour exprimer son soutien aux chanoines réguliers de Saint-Fridgien de Lucques dont il confirme les droits et les libertés en 1118. Reprenant l'argumentation du *duae sunt leges*, le pape affirme que là où est l'esprit du seigneur est la liberté et puisque, croit-il, l'esprit du seigneur habite dans les chanoines, il leur confirme la liberté accordée par le pape Pascal II<sup>634</sup>. Il semble ainsi que, dès les deux premières décennies du XIIe siècle, l'argumentaire associant Esprit, autorité pontificale et réforme soit achevé. La capacité du pape à déceler l'inspiration de l'Esprit, fonde l'autorité qui lui donne le droit de libérer un monastère du contrôle de la hiérarchie intermédiaire. On a vu que Calixte II (1119-1124) empruntait la formule de Pascal II ; en 1119, il confirme les privilèges du monastère de

629 *Ut autem haec omnia perpetua stabilitate consistent, Spiritus sancti iudicio et apostolicae auctoritatis sanctione sancimus.* (P.L. 163, col. 159 B).

630 *Si quis autem, quod absit huic nostro decreto contraire tentaverit, sancti Spiritus iudicio, et sedis apostolicae animadversione multetur, nisi praesumptionem suam digna satisfactione correxerit.* (P.L. 163, col. 165 B).

631 *Idcirco nos, filii charissimi, de saeculo fugientes gratanter excipimus, et per sancti Spiritus gratiam sedis apostolicae munimine confovemus* (P.L. 163, col. 99 B).

632 P.L. 163, respectivement col. 135 A, col.228D et col. 299 A.

633 P.L. 163, col. 1265 C.

634 *Docente nos apostolo Paulo cognoscimus, quia ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Quia igitur Domini Spiritum in vobis habitare credimus, et ex ipsorum operum exhibitione confidimus, libertatem vobis, quae a praedecessore nostro sanctae memoriae Paschali papa collata est, nos auxiliante Domino confirmamus.* (P.L. 163, col. 499 B).

Vendôme en affirmant décider par le jugement du Saint-Esprit<sup>635</sup>, formule relativement classique désormais. De même, c'est en citant la décision d'Urbain II sur les chanoines réguliers qu'Innocent II (1130-1143) interdit à ceux de Berchtesgaden (Bavière) le passage à la vie monastique<sup>636</sup>. L'argumentaire développé entre la fin du XIe et le début du XIIe siècle devient donc simultanément une référence de la pratique de l'autorité pontificale à l'égard des mouvements de réformation et le fondement de celui que développe Anselme de Havelberg en faveur de ces mêmes mouvements.

L'union des deux s'observe déjà chez Eugène III (1145-1153), destinataire de l'*Anticinemon* qui, vers 1150, soit l'année où il reçoit l'ouvrage, parle à Henri, archevêque de Mayence des clercs qui se réforment par la vertu du Saint-Esprit<sup>637</sup>, formule qui pourrait être empruntée à Anselme de Havelberg. Cette identité de pensée se retrouve chez les papes suivants. Alexandre III (1159-1181) évoque ainsi les chapitres cisterciens animés d'une sollicitude louable et dévote qui ne leur vient pas d'un instinct humain mais est provoquée par le conseil de l'Esprit et les conduit à œuvrer pour la paix universelle de l'Église et à subir des périls<sup>638</sup>. Il s'agit ici de deux idées présentes dans l'*Anticinemon* : les cisterciens comme ordre inspiré par l'Esprit et le fait que cette inspiration se fasse dans un temps de péril pour l'Église. L'*Anticinemon* s'attache bien entendu à parler des Prémontrés, et c'est aussi le cas pour Alexandre III, qui, confirmant les privilèges de l'ordre, parle de celui-ci en des termes très proches de ceux utilisés pour les cisterciens : dans le chapitre, l'abbé préside et les autres s'assoient et coopèrent dans l'Esprit de Dieu<sup>639</sup>, formule que l'on retrouve chez Lucius III (1181-1185)<sup>640</sup>. Il est possible de noter qu'Alexandre III, dans l'ensemble de sa pratique, se fonde avant tout sur le Décret, car s'il donne le nom des Pères, des papes et des conciles, ses citations sont pour la plupart empruntées à Gratien<sup>641</sup>. On peut ainsi noter que l'emploi de la référence à l'Esprit sur le modèle des papes précédents s'intègre à une évolution plus globale privilégiant la référence juridique à une construction idéologique propre.

L'idée d'ordres inspirés par l'Esprit-Saint se retrouve chez les papes jusqu'à la fin du XIIe siècle. Pour Urbain III (1185-1187), confirmant un privilège accordé aux chanoines

---

635 « *confirmamus: sancti Spiritus judicio decernentes* » (P.L. 163, 1125 C).

636 C.Dereine, « L'élaboration... », p. 549.

637 *Bonae memoriae Gebhardus quondam Eistettensis episcopus (futur Victor II), sacrae religionis igne succensus, ideo pacifice clericos inde saeculares amovit, ut acceptam Deo religionem ibi cum virtute sancti Spiritus reformaret.* (P.L. 180, col. 1440 D).

638 *Accedit ad haec omnia, dilectorum filiorum nostrorum Cisterciensis et Claraevallensis abbatum sollicitudo laudabilis, et devota, qui non humano instinctu, sed superni consilii spiritu provocati, pro pace universalis Ecclesiae labores maximos et pericula subierunt.* (P.L. 200, col. 594 C).

639 *In quo nimirum capitulo, praesidente abbate Praemonstratensi, caeterisque consedentibus et in spiritu Dei cooperantibus* (P.L. 200, col. 1160 A).

640 P.L.. 201, 1239 D

641 M. Pacaut, *Alexandre III...*, p. 317.

d'Arrouaise, c'est par l'inspiration du Saint-Esprit que ceux-ci gardent la règle de saint Augustin<sup>642</sup>. La même année, il prête à cette même inspiration la discipline de l'ordre de Grandmont et l'imitation des apôtres par ces membres<sup>643</sup>. Si l'ordre de Grandmont est relativement nouveau, Urbain III fait usage de la même formule dans un document adressé à des clunisiens<sup>644</sup>. C'est aussi en s'adressant à l'abbé Hugues et au couvent clunisien Saint-Germain d'Auxerre en 1187 que Clément III parle à son tour d'une discipline inspirée par l'Esprit-Saint<sup>645</sup>.

Entre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et le début du XII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre du soutien apporté par la papauté aux réformes monastiques et canoniales, les papes associent étroitement l'Esprit qui inspirent ces réformes et l'autorité pontificale qui leur accorde soutien et privilèges face aux laïcs et à la hiérarchie ecclésiastique. Ce qui sous-tend cette pratique est la certitude que le pape est apte à identifier l'inspiration de l'Esprit et que ces décisions ne sont donc que l'expression juridique de la volonté divine. Au cours du XII<sup>e</sup> siècle, cette notion est intégrée à la fois par les mouvements réformateurs eux-mêmes, à travers l'idée d'une action de l'Esprit dans l'histoire et par les papes, à travers un appareil rhétorique et juridique destiné à définir leur soutien aux différents ordres de moines et de chanoines réguliers.

Jean-Hervé Foulon, dans sa thèse sur la réforme grégorienne en pays ligérien, rappelle que l'ordre grégorien ne doit pas être assimilé à une théocratie mais à une théonomie qui entend ordonner à Dieu, dans l'Église, l'ensemble de la Création restaurée par le Christ et fondée sur lui<sup>646</sup>. Ce que nous avons essayé de montrer ici, c'est le rôle de l'Esprit dans la constitution de l'argumentaire favorable à cette théonomie et, en particulier, le fait que l'acteur de l'ordonnancement du monde soit avant tout le pape. Pour revendiquer l'*auctoritas*, c'est-à-dire la force d'établissement et de suspension de la loi, Grégoire VII et ses collaborateurs

---

642 *Quidquid igitur per operationem sancti Spiritus in ecclesia Sancti Nicolai de Arroasia fervor canonici ordinis secundum beati Augustini Regulam acceptabiliter custoditur, placuit nobis propositum vestrum ad instar felicitis recordationis Innocentii papae praedecessoris nostri sedis apostolicae auctoritate firmare, et ut in eo firmiter persistatis piis exhortationibus commonere.* (P.L. 202, col. 1400 A).

643 *Quanto per infusionem sancti Spiritus coelestis subditi magisterio disciplinae odorem religionis in vestro ordine hactenus observatae latius expandistis, ut secundum Apostolum conversatio vestra sit vitae in vitam, tanto nostro imminet officio sollicitius attendendum, ne inimicus humani generis, qui semper circuit quaerens quem devoret, piis invidet studiis perfectorum, per suae calliditatis astutiam adversus vos, Domino resistente, praevaleat, et propositum religionis et ordinis sub quo laudabiliter militatis, virulenta suggestionem immutet aliquatenus, vel perturbet, in vobis fraternae pacis gratiam violando.* (P.L. 202, col. 1416 A).

644 P.L. 202, col. 1483 C.

645 *Quanto specialius coenobium vestrum beati Petri juris existit et ad nostram provisionem nullo mediante pertinet et tutelam, et vos et praedecessores vestri in eo coelestis magisterio subditi disciplinae per infusionem sancti Spiritus odorem honestatis et religionis in vestro hactenus ordine observatae latius expandistis, tanto ad conservandum jura illaesa et justas devotionis vestrae petitiones benignius admittendas tenemur existere promptiores.* (P.L. 204, col. 1312 B).

646 J-H. Foulon, *Eglise...*, p. 363.

développent l'idée d'une hiérarchie ecclésiastique fondée par l'Esprit-Saint et au dessus de laquelle se trouve le pape, voix du Saint-Esprit. Cette référence à l'Esprit s'intègre dans le cadre de la Querelle des investitures où l'implication des laïcs dans la vie hiérarchique de l'Église est définie comme un crime contre l'Esprit. Cependant, la référence à l'Esprit comme manifestation de l'autorité pontificale ne se limite ni aux sentences d'excommunication, ni à la défense de l'Église contre la simonie. Ainsi, l'Esprit est intégré dans l'histoire comme force active et non plus réactive, à travers le soutien de la papauté aux réformes monastiques et canoniques. Cela conduit Urbain II à développer un argumentaire, qui devient au XIIe siècle une autorité juridique par le biais du Décret : le pape, au nom de l'Esprit dont il exprime la volonté et dont il connaît l'action, peut soutenir les réformes, y compris contre la hiérarchie intermédiaire et le droit canonique. La référence à l'Esprit chez les papes des XIe et XIIe siècles, sert donc l'affirmation de l'autorité pontificale. Cette référence, qui n'est pas le moteur de la réforme grégorienne, contribue cependant à teinter celle-ci de possibilités et de ramifications qui ne sont pas entièrement contrôlées par la papauté. On peut ainsi immédiatement distinguer le point de vue d'Anselme de Havelberg pour qui la référence à l'Esprit Saint fonde la supériorité des ordres nouveaux sur les anciens et les usages des papes de la seconde moitié du XIIe siècle qui voient l'Esprit agir aussi bien chez les clunisiens que dans l'ordre de Grandmont. C'est pour cette raison qu'avant de tenter de définir le projet ecclésiologique du XIIe siècle, y compris dans ses malentendus, il est nécessaire d'aborder un autre aspect de la référence à l'Esprit employé par les papes, soit la notion de liberté. En effet, ce terme polysémique, qui renvoie à la fois à l'individu et aux ordres est avant tout employé par la papauté pour justifier une capacité à ignorer les hiérarchies intermédiaires et le droit canonique. Cependant, la notion de liberté de l'Esprit, détachant l'individu inspiré des contraintes communes, se rencontre aussi dans les milieux monastiques eux-mêmes et en particulier chez Guillaume de Saint-Thierry.

## Chapitre 4

### Liberté et Esprit dans le monde monastique au XIIe siècle

Le sens donné à la référence à l'Esprit est la conséquence de la pratique qui en faite. Ainsi, c'est en soutenant les réformes religieuses au nom du Saint-Esprit que la papauté contribue à construire celui-ci comme force historique de renouvellement. Une part de ce soutien s'exprime par le don aux monastères de libertés (privilèges d'exemption à l'égard des laïcs et de l'épiscopat), accordées à des ordres présentés comme inspirés par l'Esprit Saint et garanties par le glaive de ce même Esprit. A ce premier lien, qui place certains moines sous l'autorité directe du pape, s'ajoute l'argument évoqué dans le *Duae sunt leges*, selon lequel, du fait que « là où est l'Esprit du seigneur est la liberté » (2 Cor. 3, 17), un moine inspiré par l'Esprit peut s'affranchir sur le plan individuel de la tutelle de son supérieur, abbé ou évêque. Le lien entre Esprit et liberté ne peut donc se résumer à un simple privilège d'exemption et il semble alors nécessaire de savoir comment ce lien est vécu, pratiqué et interprété par les moines eux-mêmes. En effet, de même que l'on a pu observer que le sens donné à l'Esprit comme force historique par les membres des ordres nouveaux dépassait largement le projet grégorien initial, le monde monastique est le lieu d'origine d'un sens nouveau donné au terme de liberté de l'Esprit. Au cœur de cette innovation se trouve la lettre d'Or de Guillaume de Saint-Thierry dont l'intérêt tient au fait que les idées présentes dans ce document - propos orthodoxes d'un auteur qui se veut garant de l'orthodoxie - sont au XIIIe et au XIVE siècle progressivement associées à une hérésie que l'on appelle le Libre-Esprit. Étudier le terme au XIIe siècle revient donc à chercher à comprendre son sens dans un contexte d'apparition où il n'est pas encore hérétique et relativement secondaire, la conception de Guillaume n'étant pas alors celle qui domine. L'étude se divisera donc en deux temps : d'abord chercher à comprendre la place donnée à la référence à l'Esprit Saint dans la liberté monastique, aussi bien collective qu'individuelle, puis aborder la Lettre d'Or en identifiant la manière dont elle est le produit du contexte préalablement abordé tout en constituant par rapport à celui-ci une innovation originale qui peut être rapprochée d'une autre innovation contemporaine, la réflexion sur la charité de Pierre Lombard.

#### **I/ Liberté des monastères et liberté des moines au XIIe siècle**

##### **A/ Liberté et esprit dans l'idéal monastique du XIIe siècle**

Dès le XIe siècle, la réforme grégorienne s'accompagne dans le monde monastique d'une

volonté d'indépendance à l'égard des tutelles locales à tel point que l'on peut considérer la liberté du monastère comme un des éléments de l'idéal de réforme. C'est ainsi le cas à Saint-Victor de Marseille : à partir de 1065, la volonté de rupture des moines à l'égard de la tutelle de l'évêque et du vicomte s'accompagne d'associations rhétoriques entre l'abbé et des figures royales, prophétiques ou apostoliques ainsi que par la mise en valeur hagiographique de l'abbé Isarn, au détriment de saint Victor - ce dernier n'étant pas moine. On assiste de plus, complément indispensable de ce processus, à un rapprochement entre le monastère et Rome : plusieurs abbés deviennent légat et Saint-Victor reçoit en 1079 des privilèges identiques à ceux de Cluny<sup>647</sup>. Lorsqu'il rédige l'histoire de son monastère à la fin du XIIe siècle, Pérégrin, abbé cistercien de Fontaines-les-Blanches, dit que sa maison possède une triple liberté : une part vient du Saint-Esprit et s'incarne dans les Évangiles, une seconde part est contenue dans les privilèges pontificaux pour Fontaines, Savigny et Cîteaux et la troisième part consiste dans les droits accordés par les nobles et les autres pouvoirs terrestres<sup>648</sup>. On peut ainsi remarquer qu'en dehors des libéralités accordées par les pouvoirs séculiers, la liberté du monastère repose sur l'autorité pontificale et la présence du Saint-Esprit, celle-ci se manifestant dans le mode de vie apostolique. L'Esprit rend libre le monastère dont les moines sont inspirés, unissant ainsi étroitement les dimensions collective et individuelle de la notion de liberté monastique. L'exemption n'est pas un simple privilège, elle est la manifestation juridique, garantie par l'autorité pontificale, de la présence de l'Esprit.

L'importance du mode de vie, et en particulier de la sincérité de celui-ci, dans la pratique monastique a déjà été abordée à travers les propos d'Anselme de Havelberg qui évoquait les faux chrétiens agissant en tout point conformément aux règles mais avec une intention fautive. Ce souci de la sincérité intérieure se rencontre dans l'ensemble du monachisme du XIIe siècle. Ainsi Yves de Chartres s'oppose-t-il aux prêcheurs errant qui conseillent aux moines de se faire ermites. Il confronte la solitude des montagnes et des forêts à celle, véritablement importante, de l'esprit. De même, Bernard de Clairvaux dans un sermon sur le Cantique des Cantiques insiste sur la nécessité de prier de manière pure et simple, en prononçant les paroles du Saint-Esprit avec ardeur<sup>649</sup>. Cette formule fait écho à Robert d'Arbrissel qui, condamnant la trop longue liturgie clunisienne mettait davantage en avant la sincérité de la prière que sa durée<sup>650</sup>. Cette importance de la sincérité dans la pratique religieuse est étroitement liée à la

---

647 F. Mazel, *La noblesse...*, p. 162-171.

648 « *Mihi autem videtur triplex esse nostra libertas, prima per spiritum sanctum, secunda auctoritate romanorum pontificum, tertia ex liberalitate saecularium potestatum. De prima habemus authenticum sanctum evangelium cum actibus apostolorum* ». Pérégrin, *Historia monasterii beatae Mariae de Fontanis Albis*, Livre II, (A. Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Tours, 1854, p.273-274).

649 G. Constable, « The concern... », p. 24.

650 G. Constable, *The reformation...*, p. 201.

référence à l'Esprit Saint car la présence de celui-ci y est indispensable. C'est l'action de l'Esprit qui accomplit la conversion de l'homme, comme il est relaté dans l'hagiographie de Norbert de Xanten où l'épée intérieure du verbe de Dieu brûle les sens et réforme ce qui a été déformé<sup>651</sup>. Or cette présence de l'Esprit est aussi le signe d'une liberté véritable comme l'atteste l'usage répété des formules équivalentes - liberté de l'Esprit ou Esprit de liberté - dans les textes monastiques qui opposent la liberté de ceux qui servent Dieu à la liberté illusoire du monde où les hommes servent les hommes<sup>652</sup>.

La sincérité de la vie apostolique des moines du XIIe siècle est à la fois la condition et le signe de la présence de l'Esprit qui légitime la liberté dont ils peuvent bénéficier à titre individuel ou collectif. Cependant, l'intrication entre idéal moral et privilège juridique révèle les implications problématiques de la concrétisation de l'idéal monastique : l'inspiration de l'Esprit et la recherche d'un idéal monastique peuvent conduire à des conflits de nature institutionnelle ou juridique. Ce problème a été abordé par Bernard de Clairvaux qui tente, dans une lettre adressée à des moines, de concilier l'inspiration de l'Esprit et les nécessités pratiques.

### **B/La question de l'obéissance et de la liberté chez Bernard de Clairvaux**

Dans le neuvième chapitre de sa lettre adressée à Henri, archevêque de Sens, sur les mœurs et les devoirs des évêques, Bernard s'attaque aux abbés qui cherchent à tout prix à échapper à l'autorité épiscopale. Il condamne ainsi ceux qui prétendent chercher à défendre la liberté de leur monastère en les accusant d'orgueil<sup>653</sup>. C'est cependant du vivant de Bernard et par la faveur de papes qui étaient proches de lui que les cisterciens furent exemptés de l'assistance obligatoire au synode, de la dîme et du respect de l'interdit. De même, la *Summa cartae caritatis* de 1124 modifie la charte de charité de l'ordre cistercien en diminuant l'intervention de l'évêque. En réalité Bernard est surtout attaché à éviter les abus des exemptions et l'orgueil chez les moines, en leur défendant de briguer le ministère et la dignité épiscopale<sup>654</sup>. Bernard fixe ainsi des limites pratiques à un idéal qu'il ne condamne pourtant pas lorsqu'il est le fruit de la piété et non de l'ambition<sup>655</sup> qui se caractérise par la recherche systématique de

---

651 P.L. 170, col. 1260 D-1261 A.

652 G. Constable, *The reformation...*, p. 262.

653 «O liberté plus esclave, si j'ose le dire, que l'esclavage même! puisse-je me priver sans peine d'une pareille liberté avec laquelle je tombe sous la pire des servitudes, sous celle de l'orgueil ». *O libertas omni, ut ita loquar, servitute servilior! Patienter ab hujusmodi libertate abstinenceam, quae me pessimae addicat superbiae servituti.* (P.L. 182, col. 832 A).

654 D. Boquet, « Le gouvernement de soi et des autres selon Bernard de Clairvaux. Lecture de la lettre 42. *De moribus et officio episcoporum* », C. Carozzi, H. Taviani-Carozzi (dir.), *Le pouvoir au Moyen Âge*, Aix, 2005, p.282-286.

655 *Nonnulla tamen monasteria, sita in diversis episcopatibus, quod specialius pertinuerint ab ipsa sui fundatione ad Sedem apostolicam pro voluntate fundatorum, quis nesciat? Sed aliud est quod largitur*

l'exemption. C'est dans une même optique, visant à résoudre les conflits et les excès qui peuvent découler de l'idéal monastique que Bernard traite de la question de la liberté inspirée et de l'obéissance.

Sous l'abbatiat d'Eudes (1128-1151), les moines de Saint-Pierre de Chartres écrivent à Bernard pour connaître les obligations résultant de la règle de saint Benoît. L'abbé de Clairvaux finit par leur répondre en adressant sa lettre à Roger, abbé de Coulombs, car il ne veut pas que la lettre soit remise aux moines à l'insu de leur abbé. La lettre est rédigée entre 1131, début de l'abbatiat de Roger et 1143, date à laquelle Pierre le Vénérable en demande un exemplaire à Bernard de Clairvaux. Dans ce texte se trouvent abordés les différents aspects de la liberté que donne l'Esprit et la charité à l'égard des règles d'obéissance. Ainsi, dans le deuxième chapitre, Bernard distingue-t-il le stable, l'inviolable et l'incommutable ; le stable correspond aux règles monastiques et aux canons. Seuls les supérieurs peuvent en dispenser, et seulement au nom de la charité, car ces règles ont été établies par des hommes au nom de la charité. Bernard de Clairvaux conçoit donc la possibilité d'une croissance dans la charité qui autorise à s'affranchir de règles antérieures, les imperfections de celles-ci étant d'origine humaine. La légitimité des supérieurs s'explique par le fait qu'ils ont succédé, par une élection canonique, aux auteurs de ces règles et canons<sup>656</sup>.

Une fois évoquées les possibilités de changement dans la règle, Bernard aborde la question de l'obéissance elle-même. Il rappelle tout d'abord que les vœux d'obéissance à l'abbé se font selon la règle de Saint-Benoît et non le bon plaisir de l'abbé. Ainsi les moines sont-ils avant tout tenus d'obéir à leur supérieur en accord avec la règle et non avec la volonté de leur supérieur. Bernard insiste sur le fait que les vœux lient autant le supérieur que le profès. L'abbé ne peut exiger qu'en conformité avec la règle et n'a rien le droit d'exiger d'autre ; il est soumis à la règle autant que tout autre moine<sup>657</sup>. On peut ainsi noter que la volonté de l'abbé n'existe pas davantage que celle des moines, les deux ne se distinguant que par leur position relative dans un ordre réglé par une règle de charité. C'est à partir de cet anéantissement de la volonté que Bernard va définir ce qu'il entend par liberté à l'égard de la loi.

Si un religieux ne peut être contraint hors de la limite de ses vœux, cette obéissance n'est pas celle qui est parfaite. L'obéissance parfaite doit ignorer ce qu'est une loi et sa volonté s'étend jusqu'aux limites de la charité. C'est dans ce sens, selon Bernard, que l'on dit que le juste n'a pas de loi, non qu'il vive sans aucune loi mais au contraire parcequ'il aspire à dépasser les limites de son vœu. Sur le modèle du Christ obéissant à Dieu jusqu'à la mort,

---

*devotio, aliud quod molitur ambitio impatiens subjectionis.* (Livre de la considération adressé au pape Eugène III, Livre 3, chapitre 4, P.L. 182 769B).

656 *De Praecepto et Dispensatione Liber*, chapitre 2, P.L. 182, col. 863 A-864 B.

657 *Ibid.*, chapitre 4, P.L. 182, col. 865 C-867 A.



cette obéissance du moine ne doit cesser qu'avec sa vie et le seul cas de désobéissance acceptable est lorsque l'abbé ordonne quelque chose de contraire à la loi de Dieu ; dans ce cas, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Act. V, 29)<sup>658</sup>. Cette conception de l'obéissance monastique n'est pas propre à Bernard de Clairvaux : Anselme de Cantorbéry oppose le prince, caractérisé par l'orgueil et la volonté propre, au moine, défini par son humilité et son obéissance. L'opposition entre l'Église comme théonomie au monde cherchant son autonomie court d'Augustin à Grégoire VII, portant l'idée que le ciel sera le lieu de la concordance entre la volonté de chacun avec la volonté de Dieu<sup>659</sup>. Cependant, Bernard transfère ici cette réflexion à l'intérieur du monde monastique : il n'oppose plus alors le prince au moine mais le moine qui cherche la liberté au nom de l'orgueil au moine qui cherche l'obéissance. L'idéal du moine est donc un idéal d'obéissance qui manifeste l'union progressive entre la volonté du moine et la charité dès avant le ciel. Ainsi, l'inspiration de la charité qui apporte la liberté sur terre se manifeste-t-elle par la soumission la plus absolue qui soit. Ce couple paradoxal explique la modération de Bernard de Clairvaux dans l'interprétation du *Duae sunt leges*, abordée dans le seizième chapitre<sup>660</sup>.

Bernard distingue trois sortes de transferts monastiques : le premier est la volonté de passer à une règle moins stricte, le second le passage d'un bon monastère à un meilleur, le troisième d'un monastère irrégulier à un meilleur. Bernard associe le premier cas au fait de céder à un esprit d'insubordination, de vagabondage, et il l'interdit. Dans le second cas, prenant l'exemple d'un moine qui souhaite passer de Cluny à Cîteaux, il ne conseille de quitter le monastère qu'avec le consentement de l'abbé et avec beaucoup de précautions, car rien n'assure que le moine parvienne à supporter la nouvelle règle. C'est seulement dans le dernier cas que Bernard affirme que, guidé par la liberté de l'Esprit, le moine peut sans aucun doute se transférer d'un monastère dominé par l'improbité et l'irréligiosité vers un autre lieu où il pourra rendre ses vœux à Dieu<sup>661</sup>.

Bernard présente ensuite une hiérarchie des modes de vie, tout en soulignant la validité de chacun. Ainsi les chrétiens qui se marient vivent selon l'Évangile même s'ils n'en suivent pas les conseils sur le célibat. De même ceux qui suivent les usages de Cluny vivent selon la règle, même s'ils ne l'observent pas à la lettre. Il précise d'ailleurs qu'il ne loue, ni ne blâme, ceux qui ont changé de monastère en suivant leur conscience et leur conseille avant tout d'éviter que leur décision ne soit cause de scandale. Il semble ainsi clair que le point de vue de

658 *Ibid.*, chapitre 6 et 9, P.L. 182, col. 868 A-868 C et col. 871 D.

659 Y. Congar « L'Église chez Saint Anselme », *Études d'écclésiologie médiévale*, Londres, 1983, p.376-377.

660 *Ibid.*, chap. 16, P.L. 182, 885 A-888 C.

661 *Nam si haec ibidem, pro improbitate nimirum atque irreligiositate cohabitantium, obtineri forte nequiverint; duce spiritu libertatis transire indubitanter suadeo ad locum alium, ubi non impediatur homo reddere Deo vota sua, quae distinxerunt labia sua.* (P.L. 182, 885 C).

Bernard ne se limite pas à une application du décret d'Urbain II, sans pour autant contredire ce dernier. Le pape développait un outil de réforme monastique à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, tandis que l'abbé de Clairvaux est confronté aux conséquences pratiques de cette décision dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, où les ordres nouveaux se sont multipliés. Dans cette situation complexe, l'inspiration de l'Esprit ne suspend la soumission à l'abbé que dans le cas d'abus ; elle n'est plus le moteur de la réforme mais une dynamique régulatrice. Cela conduit de plus Bernard à modérer la tension monastique vers l'idéal, dont il maintient cependant qu'il se confond avec son ordre.

Bernard de Clairvaux, dans les deux traités que nous avons succinctement présentés, ne renie pas l'idéal de monastères libres peuplés de moines guidés par l'Esprit ; cependant au nom des risques d'abus et d'orgueil, il s'oppose à ce que tout monastère et tout moine tendent vers cet idéal. Pour cela, il insiste sur un autre idéal vers lequel doit tendre le moine, un idéal de liberté intérieure, dans un contexte où la sincérité du comportement est décrite comme plus importante que la rigueur de la vie apparente. Cette liberté intérieure forme un couple avec l'obéissance absolue et se confond avec l'Esprit ; ceux qui obéissent absolument unissant leur volonté à la charité. La Lettre d'Or de Guillaume de Saint-Thierry semble être le traité de mystique monastique qui développe le plus cette conception, tout en l'accentuant.

## **II/La liberté de l'Esprit dans la Lettre d'or ou lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry**

Guillaume de Saint-Thierry (1075-1148) est né dans une famille noble de Liège, il rencontre Bernard de Clairvaux vers 1119 et devient abbé de l'abbaye bénédictine de rite clunisien de Saint-Thierry en 1121. En 1135, il abandonne cette charge contre l'avis de ses frères et de l'archevêque de Reims et entre dans l'abbaye cistercienne d'Igny dont il avait soutenu la fondation<sup>662</sup>. C'est en 1140 qu'il signale à Bernard de Clairvaux les « erreurs » d'Abélard, conduisant à la condamnation de celui-ci. En 1144, il écrit une lettre aux frères du Mont-Dieu (la Chartreuse), lettre de louange pour leur modèle de vie mais qui est aussi destinée aux cisterciens de la deuxième génération. Guillaume redoute que ceux-ci, bénéficiant du succès économique et politique de leur ordre, n'abandonnent la pauvreté et la sobriété originelle<sup>663</sup>.

Sur plusieurs points, dont sa conception de la charité, Guillaume a des idées différentes de

---

662 P. Verdeyen, *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des Pays-Bas*, Turnhout, 2003, p. 43. Pour justifier son départ, Guillaume évoque son âge, rappelant qu'à soixante ans les soldats romains avaient le droit de se retirer. Guillaume semble avoir, en effet, considéré sa charge comme un fardeau nécessaire ce que révèle une lettre de Bernard de Clairvaux datant du début de l'abbatit de Guillaume et qui interdit à ce dernier de quitter une charge où il est utile (*Ibid.*, p. 34).

663 *Ibid.*, p. 92.

celles de Bernard de Clairvaux et ce dernier en rejette une partie à la mort de Guillaume. L'une des particularités de Guillaume est l'importance accordée à l'Esprit Saint dans sa théologie, à tel point qu'il a pu être considéré comme l'un des inspirateurs de la mystique flamande (la béguine Hadewichj d'Anvers et Jean de Ruusbroec)<sup>664</sup>. Parmi les influences qui ont pu agir sur Guillaume (en plus de Bernard), il est possible d'évoquer son prédécesseur à l'abbaye de Saint-Thierry, Geoffroy, qui, dans un sermon aux moines, affirme que la conversion des cœurs ne provient pas d'une doctrine donnée par quelqu'un d'autre, mais de la fontaine du cœur, avec l'aide du Saint-Esprit<sup>665</sup>. Il ne s'agit pas ici d'évaluer quelles sont les influences sur l'œuvre de Guillaume, ni quels points communs sa pensée peut avoir avec celle des mystiques qui lui sont postérieurs. En revanche il apparaît que Guillaume écrit dans un milieu de pensée qui accorde une grande importance à la notion de conversion intérieure libératrice fondée sur l'obéissance absolue. Il s'agit alors de comprendre comment, au sein de ce milieu, Guillaume a développé une pensée propre qui a pu ensuite servir de référence, du fait du très grand succès et de la large diffusion de cette œuvre<sup>666</sup>, à des mystiques ayant des attentes et un point de vue différents du sien. On peut en effet souligner que Guillaume pense au sein d'un milieu monastique et pour des moines, alors que l'une des caractéristiques de la mystique flamande est précisément d'être sortie du monastère. Dans un premier temps nous allons voir comment Guillaume développe une véritable ascèse de la volonté qui, par l'anéantissement de la volonté propre, mène à la liberté de l'homme spirituel. Cette liberté sera ensuite abordée sous l'angle de son identité avec l'Esprit comme charité divine.

### **A/La liberté de l'homme spirituel par l'ascèse de la volonté**

L'idéal monastique de Guillaume se veut une rupture avec le modèle clunisien. Ainsi, alors qu'il est abbé de Saint-Thierry, il participe en 1131 à un synode provincial à Reims où, avec vingt autres abbés, il forme une *societas* à laquelle s'appliquent les règles suivantes : commémoration des membres décédés de la communauté, offices abrégés afin qu'ils soient chantés plus respectueusement, observation plus fidèle du jeûne et du silence. Cette décision suscite un conflit avec le légat pontifical Mathieu, cardinal archevêque d'Albano et ancien clunisien, durant lequel Guillaume s'exprime au nom de toute la communauté<sup>667</sup>. L'important pour Guillaume n'est donc pas que la règle soit la plus dure possible mais que les moines

---

664 P. Verdeyen, « Etat des travaux sur Guillaume de Saint-Thierry depuis 1976 », *Revue des Sciences Religieuses*, t. 73, 1999, p. 19.

665 G. Constable, *The reformation...*, p. 264.

666 La lettre est traduite en français dès la fin du XIIe siècle et on a pu recenser 248 versions latines (cf. V. Honemann, *Die « epistola ad fratres de Monte Dei » des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen*, Munich, 1978).

667 P. Verdeyen, *Guillaume...*, p. 37.

l'accomplisse avec la plus grande sincérité. Le cœur de l'idéal monastique développé par Guillaume n'est pas la règle mais l'adhésion du moine à celle-ci. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre la progression établie par Guillaume entre trois états du moine, animal, rationnel et parfait et qui semblent être un détachement progressif à l'égard de l'obéissance traditionnelle. En effet l'obéissance au supérieur n'est mentionnée que dans l'état animal, du fait que le moine n'est alors conduit ni par la raison, ni par l'amour et doit donc se soumettre à l'esprit, le sien ou celui d'un supérieur<sup>668</sup>. Cependant, l'obéissance ne disparaît pas dans les états supérieurs, elle est au contraire étendue, à la manière dont Bernard de Clairvaux définissait l'obéissance parfaite. Pour parvenir à cette obéissance parfaite, Guillaume propose une véritable ascèse de la volonté.

Selon Guillaume, la vertu est naturelle à l'homme et c'est seulement l'habitude, fruit d'une volonté corrompue, qui débouche sur le vice<sup>669</sup>. Cette vertu se définit comme l'assentiment volontaire du bien pour le bien en conformité parfaite avec la raison, comme un usage de la volonté libre selon le jugement de la raison. Mais cette volonté libre est l'exact opposé de la volonté propre. Ce que doit vouloir absolument l'homme c'est l'amour de Dieu et selon Guillaume la présence de la vérité, comme guide de la volonté, passe par l'obéissance : ce n'est que dans l'accord entre volonté et vérité que se trouve la plénitude de la vertu<sup>670</sup>. Il rappelle d'ailleurs la nécessité de l'obéissance pour éviter que l'âme ne se trompe par négligence ou par amour propre ; cette obéissance se distingue cependant de celle du première état par le fait que l'obéissance à un inférieur est alors préférable car dans ce cas seul l'amour obéit<sup>671</sup>. L'obéissance n'est donc plus un aspect de la hiérarchie monastique mais de la conversion intérieure. Ce que Guillaume propose c'est un anéantissement de la volonté propre par l'effacement de tout objet d'application de la raison autre que l'amour de Dieu que la volonté doit « vouloir absolument »<sup>672</sup>. C'est ainsi que, pour Guillaume, les études spirituelles requièrent la pauvreté d'esprit et la paix et s'opposent à la vanité des écoles et aux discussions verbeuses. Celles-ci détruisent l'*animus*, c'est-à-dire l'âme rationnelle qui ne considère plus les choses charnelles (objet de l'*anima*, âme charnelle) mais seulement les choses viriles et spirituelles<sup>673</sup>. L'opposition radicale à la scolastique naissante se fonde donc sur une conception différente de la raison et de la liberté. Pour Guillaume l'entendement abandonné à lui-même se préoccupe alors des affaires du siècle, sérieuses ou frivoles et l'Esprit-Saint se

---

668 Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (lettre d'or)*, J. Déchanet éd., Paris, 1985, p. 179.

669 *Ibid.*, p. 323.

670 *Ibid.*, p. 327-329.

671 *Ibid.*, p. 335.

672 *Ibid.*, p. 329.

673 *Ibid.*, p. 321.

détourne<sup>674</sup>. Dans un univers de pensée où la seule vérité essentielle est à la fois connue et inconnaissable, la raison doit s'y appliquer sans pouvoir y suffire. C'est en effet la venue de l'Esprit qui permet le passage à l'état d'homme spirituel.

La définition de l'homme spirituel implique une double négation de la volonté propre. En effet, même si une discipline de la volonté est nécessaire qui doit rejeter les volitions de la chair et les volontés changeantes pour accueillir celle de l'Esprit, Guillaume insiste sur le fait que cette pensée ne dépend pas du vouloir du penseur mais de l'Esprit qui souffle où, quand et comme il veut<sup>675</sup>. Guillaume considère ainsi que toute volonté qui ne se confond pas avec la recherche de l'Esprit n'est qu'une velléité, mais que même la volonté qui recherche l'Esprit n'est qu'une préparation à la réception de celui-ci et non la cause de sa venue. L'homme spirituel n'est donc pas celui qui recherche l'Esprit mais celui qui, ayant anéanti sa volonté, reçoit l'Esprit ; c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le terme de « vêtement du Saint-Esprit » employé par Guillaume pour les qualifier, l'Esprit s'étant revêtu d'eux<sup>676</sup>. C'est pour cet état que Guillaume parle de libération de la volonté, l'homme spirituel peut user librement de lui-même et devient son propre maître<sup>677</sup>. Cependant pour cela, a eu lieu une transformation complète des aptitudes mentales de l'homme par l'action de l'Esprit Saint qui seconde la faiblesse de celui qui pense : la mémoire est devenue sagesse, l'intelligence est une amoureuse contemplation et la volonté est devenue charité de Dieu<sup>678</sup>. Guillaume souligne alors que la pensée humaine que l'on a de Dieu s'avère exacte mais qu'il ne s'agit plus réellement d'une pensée (*cogitatio*), car il n'y a plus de contrainte mais seulement une jubilation<sup>679</sup>.

Guillaume de Saint-Thierry parvient donc à concilier parfaitement liberté de l'Esprit et obéissance, la liberté de l'Esprit étant la dernière étape d'une conversion intérieure fondée sur l'anéantissement de la volonté propre par l'obéissance. Il évoque ainsi pour l'homme spirituel une obéissance d'amour où les vertus sont passées dans la vie et non plus laborieusement enfantées<sup>680</sup>. L'âme de l'homme spirituel ne veut que ce que Dieu veut et ne peut vouloir autre chose en raison de la perfection de son désir<sup>681</sup>. L'Esprit Saint est l'artisan et l'âme de cette transformation, au sens propre, et si l'homme spirituel est libre c'est que sa volonté est l'Esprit-Saint. Cette liberté est cependant elle-même réduite à la relation entre l'homme et Dieu lorsque Guillaume rappelle que si l'âme atteint une intelligence d'amour, pour ce qui est des

---

674 *Ibid.*, p. 339-341.

675 *Ibid.*, p. 345-347.

676 *Ibid.*, p. 179.

677 *Ibid.*, p. 311.

678 *Ibid.*, p. 343.

679 *Ibid.*, p. 345.

680 *Ibid.*, p. 301.

681 *Ibid.*, p. 348.

vérités et des biens d'en bas, elle a aussi besoin d'un judicieux discernement, d'un contrôle réfléchi et d'un jugement de la raison<sup>682</sup>.

Dans un texte légèrement postérieur à la lettre de Bernard de Clairvaux à l'abbé de Coulombs, Guillaume de Saint-Thierry développe la notion que Bernard avait qualifiée de parfaite obéissance où la volonté s'étend aux limites de la charité. Sa réflexion, comme celle de Bernard, conduit à définir d'étroites limites à l'aspect libérateur de l'Esprit. Tout d'abord, la venue de l'Esprit ne peut se faire que par une ascèse spirituelle, un anéantissement de la volonté propre ; ensuite, la liberté de l'Esprit lui-même empêche de considérer l'ascèse comme la condition suffisante à une libération, elle n'est qu'une préparation à la venue de l'Esprit. Enfin, cette liberté de l'Esprit n'a de sens que dans une contemplation de Dieu et non pas dans un rapport avec les « choses d'ici bas ». La lettre de Guillaume, s'inscrit donc dans une évolution de la conception libératrice de l'Esprit, dont les conséquences fâcheuses ont été condamnées par Bernard, et qui l'investit dans une mystique, un détachement du monde. En effet, dans le rapport au monde, l'idée d'une liberté de l'Esprit pouvait apparaître contraire aux hiérarchies d'obéissance instituées.

Dans le même temps, Guillaume développe une réflexion sur l'Esprit et sur la relation de l'homme à Dieu qui, distincte de celle de Bernard, identifie toute charité à l'Esprit.

### **B/Unité entre liberté de l'homme spirituel et l'Esprit, amour divin**

Dans le chapitre introductif, sur le traitement théologique du Saint-Esprit, nous avons évoqué la proximité entre la position de Guillaume de Saint-Thierry et celle de Pierre Lombard sur l'identité entre Esprit et charité. Pour Pierre Lombard, ce ne sont pas seulement les dons du Saint-Esprit qui sont envoyés à l'homme mais aussi l'Esprit Saint lui-même. Il existe alors une proximité, si ce n'est une unité entre l'Esprit en Dieu et l'Esprit envoyé par Dieu. L'amour par lequel l'homme aime Dieu n'est pas une habitude humaine mais l'Esprit-Saint lui-même. Cette conception, rédigée vers 1156-1157, soit une décennie après la Lettre aux frères du Mont-Dieu, semble y faire remarquablement écho.

On a déjà vu que, selon Guillaume de Saint-Thierry, l'amour que l'homme éprouve pour l'homme ne dépend pas de sa volonté propre mais de la venue de l'Esprit Saint. On trouve ainsi dans la lettre l'affirmation explicite selon laquelle l'Esprit Saint est la bonne volonté<sup>683</sup>, c'est-à-dire cette volonté par laquelle l'homme aime Dieu et que, lorsque l'Esprit Saint pénètre l'amour de l'homme et son esprit, il se l'approprie. Dieu alors s'aime avec quelque chose de l'homme et fait de l'homme et de son esprit une seule chose avec lui. Le mouvement du cœur

---

682 *Ibid.*, p. 367.

683 *Ibid.*, p. 257.

de l'homme qu'on appelle amour, n'aime Dieu que de l'Esprit Saint<sup>684</sup>. Plus loin, Guillaume énonce de manière encore plus explicite que l'unité de vouloir entre Dieu et l'homme est appelée unité d'esprit, non seulement parce que l'Esprit la réalise mais parce qu'elle est effectivement l'Esprit Saint lui-même<sup>685</sup>. La correspondance entre amour de Dieu pour l'homme et amour de l'homme pour Dieu est aussi affirmée lorsque Guillaume présente l'Esprit Saint comme l'artisan tout-puissant qui produit la bonne volonté de l'homme à l'égard de Dieu et la propitiation de Dieu à l'égard de l'homme<sup>686</sup>. Il est même possible de trouver des échos plus lointains; en effet lorsque Richard Fishacre défend la thèse de Pierre Lombard, il défend une union entre l'Esprit et la pensée, union qui ressemble à la description faite par Guillaume de Saint-Thierry de la transformation de la pensée par l'action de l'Esprit, déjà évoquée.

Il peut sembler paradoxal de voir dans l'un des opposants à la scolastique naissante l'un de ses inspirateurs mais cette proposition doit être nuancée. Guillaume de Saint-Thierry est, comme Pierre Lombard, proche de Bernard de Clairvaux - leurs univers de pensée ne sont pas antagonistes - de plus l'identité entre amour et Esprit n'est une thèse qu'à partir du moment où elle devient objet de réfutation. Guillaume ne traite à aucun moment de la question de l'amour par lequel l'homme aime l'homme, que Pierre Lombard rattache en toute logique à l'Esprit, et au contraire il souligne que l'attachement de la volonté au monde, y compris aux hommes, est un obstacle à la volonté bonne. Il ne s'agit donc pas ici d'établir la filiation d'une thèse cohérente, mais de noter en revanche que des auteurs d'horizons différents, s'accordent pour fonder la relation d'amour à double sens entre l'homme et Dieu sur la référence à l'Esprit Saint. Cela permet de rendre compréhensible pourquoi des mystiques suivant l'inspiration de Guillaume de Saint-Thierry tombent au XIII<sup>e</sup> siècle sous la méfiance d'un théologien comme Albert le Grand qui a réfuté les positions de Richard Fishacre et Pierre Lombard. C'est ainsi, hypothèse que nous développeront à propos du XIII<sup>e</sup> siècle, que naît la fiction à la fois inquisitoriale et historiographique du Libre-Esprit.

Guillaume se distingue de Pierre Lombard en concentrant toute sa pensée sur l'amour de l'homme pour Dieu. Cet amour qui résulte d'un anéantissement de la volonté propre et du don libre de l'Esprit Saint, conduit alors à une unité avec Dieu, position qui n'est pas abordée par Pierre Lombard. Guillaume affirme ainsi que si pour Dieu vouloir et être sont une chose, alors vouloir ce que Dieu veut c'est ressembler à Dieu<sup>687</sup>. Ce vouloir est présenté sous la forme d'un

---

684 *Ibid.*, p. 279.

685 *Ibid.*, p. 353-355.

686 *Ibid.*, p. 357. Il faut noter que dans cette formule produire et être sont synonyme, comme on l'a déjà vu, pour Guillaume l'Esprit est la volonté bonne ainsi que l'amour de Dieu.

687 *Ibid.*, p. 348.

mouvement, motivé par l'Esprit Saint : la raison se forme une conscience et une règle de vie et met tout en œuvre - discernement de la raison, acquiescement de la volonté, attachement de l'intelligence - pour s'élancer vers la liberté de l'esprit et l'unité, l'homme fidèle devenant un seul esprit avec Dieu<sup>688</sup>. Cette unité d'esprit libératrice n'est cependant pas une pleine déification de l'homme, Guillaume développe aussitôt une série de garde-fous contre cette certitude.

Il rappelle le caractère épisodique de la révélation divine, Dieu n'apparaît que dans quelque reflet, à la façon d'une lumière enclose ou révélée par les mains du porteur. Si Dieu peut changer l'homme à sa ressemblance c'est dans un temps limité qui permet surtout à l'homme d'apprendre la distance entre le pur et l'impur pour être ensuite renvoyé à la purification du cœur, causée par la vision, et à la préparation de l'âme, pour atteindre à nouveau la ressemblance<sup>689</sup>. On note ainsi que la liberté de l'Esprit qui souffle où et, comme l'ajoute Guillaume, quand et comme il veut, permet de faire de l'unité d'esprit une extase temporaire, une révélation de l'imperfection humaine et une motivation pour poursuivre sur la voix de la conversion. L'unité d'esprit n'est pas elle-même une unité parfaite, le voile de la vie temporelle la distinguant de la béatitude qui est la part des bienheureux. Souvent masquée, toujours voilée, la lumière divine, c'est-à-dire l'Esprit Saint, n'est jamais présenté comme habitant de manière permanente et totale l'homme spirituel. En revanche, cette union imparfaite est encore le moyen le plus sûr d'atteindre Dieu, ce qui permet à Guillaume de rappeler que Dieu, suprême essence et suprême substance, échappe aux catégories du langage et à toute réflexion de la raison<sup>690</sup>. On trouve ici le fondement de la critique de la scolastique par Guillaume, la connaissance de Dieu ne s'obtient que par l'amour de Dieu ; l'imperfection de la pensée humaine faisant de la réflexion une impasse. Cette connaissance véritable doit conduire à l'humilité, à la soumission du penseur à toute créature humaine dans l'amour de Dieu, à faire de son corps une hostie vivante agréable à Dieu, en vue d'un culte raisonnable, sans goûter aux choses de Dieu plus qu'il ne convient d'y goûter, sans livrer ses trésors à la publicité des hommes<sup>691</sup>.

Guillaume de Saint-Thierry, en cela proche de Bernard, considère que l'action de Dieu en l'homme, qui seule permet la connaissance de Dieu, se fonde sur une conversion où l'homme se doit alors de manifester une humilité à l'égard du monde et une pleine intériorisation de cette connaissance de Dieu. Le monastère est le lieu d'un parcours intérieur de libération, c'est-à-dire d'un anéantissement de la volonté propre pour parvenir à de temporaires unités

---

688 *Ibid.*, p. 375.

689 *Ibid.*, p. 359.

690 *Ibid.*, p. 381.

691 *Ibid.*, p. 385.



d'Esprit avec Dieu. Dans la pensée de Guillaume, où amour pour Dieu et Esprit se confondent, cette unité vaut alors la meilleure identité possible, mais elle n'est pas un aboutissement, un achèvement du parcours, seulement une motivation dans la poursuite de celui-ci.

La pensée monastique sur la liberté de l'Esprit n'est pas une simple reprise des idées pontificales. Confronté au risque d'une divagation des moines due à la diversification des règles, Bernard insiste sur la possibilité pour tout moine de trouver dans son monastère une conversion satisfaisante, à moins que la règle n'y soit pas respectée. Il favorise ainsi une réflexion qui ne se fonde plus sur la recherche d'une meilleure règle monastique, mais sur un dépassement de la règle par l'obéissance absolue du moine au nom de la charité. L'Esprit, qui inspire la diversité des règles et leur progression, selon Anselme de Havelberg, inspire alors selon Bernard et Guillaume de Saint-Thierry une conversion intérieure, un anéantissement de la volonté propre, conduisant à centrer l'idéal monastique non plus sur un ordre à règle stricte légitimant ses exemptions mais sur l'homme spirituel, défini par l'obéissance absolue. C'est dans cette obéissance absolue que réside la liberté de l'Esprit, une liberté qui se définit aussi par le fait de n'obéir plus seulement à la hiérarchie ordinaire des hommes mais aussi à une hiérarchie d'amour où l'homme spirituel doit se soumettre à tous. La référence à l'Esprit n'est donc pas simplement employée pour justifier la réforme monastique ou le développement de l'autorité pontificale. C'est aussi une conception nouvelle de l'ordre du monde, à la fois du rapport entre les hommes et Dieu ainsi que des rapports des hommes entre eux. C'est pour cette raison qu'il faut aborder le sens et le poids de la référence à l'Esprit Saint dans l'ecclésiologie du XIIe siècle.

## Chapitre 5

### La référence à l'Esprit dans la constitution de l'ecclésiologie du XIIe siècle

#### Introduction

Nous étudierons ici la place donnée à l'Esprit Saint à la fois dans la construction de ce qu'est l'Église au XIIe siècle et dans la production des discours sur ce qu'elle doit être. En effet, la référence à l'Esprit Saint se trouve à la confluence de différents courants réformateurs : elle à la fois du renforcement de l'autorité pontificale et du renouveau monastique, dans le cadre global d'une Église pensée comme hiérarchie inspirée au sein de laquelle les ingérences des laïcs sont assimilables à de la simonie. C'est dans la réflexion sur ce qu'est et veut être l'Église au XIIe siècle, que se fait la révélation des apories d'une référence au sein de laquelle des idéaux distincts se retrouvent temporairement compatibles. Ainsi, voit-on au XIIe siècle se constituer en même temps une administration pontificale de nature bureaucratique et le projet monastique d'une Église comme communauté d'amour inspirée. Ces tendances apparemment contraires revendiquent la référence à l'Esprit Saint. En effet, l'Esprit fonde l'*auctoritas* et l'autonomie nécessaires à la constitution de la bureaucratie ecclésiastique, tout comme il est la référence d'un projet hiérarchique unissant lien de pouvoir et amour à l'aune duquel certains réformateurs condamnent la bureaucratisation. Cependant, il ne faut pas en conclure que la référence à l'Esprit Saint constitue le cœur de la vie de l'Église au XIIe siècle : il est une référence à la fois secondaire, concurrencée et disputée quant à son sens. Dans ces trois parties, nous essaierons de comprendre comment la référence à l'Esprit Saint accompagne simultanément la construction de l'institution et sa condamnation, par la formation temporaire d'un fragile mais fonctionnel malentendu.

#### I/L'affirmation d'une bureaucratie charismatique

Cet oxymore désigne le fait que la mise en place d'un appareil institutionnel, unifié par son autonomie à l'égard du monde et sa soumission au pape<sup>692</sup>, se fait par la référence à l'inspiration de l'Esprit Saint. La juridisation de l'Église au XIIe siècle, décrite par Yves Congar<sup>693</sup>, n'est pas la routinisation d'une Église charismatique antérieure mais va, au

---

692 Ce qui est très exactement la définition d'une bureaucratie, censément opposée à la domination charismatique, donnée par Max Weber : « L'Église était une organisation rationnelle unifiée, coiffée par un monarque et dotée d'un contrôle centralisé de la piété et d'une organisation bureaucratique. » (M. Weber, *Sociologie...*, p. 356).

693 J-H. Foulon, *Eglise...*, p. 350.

contraire, de pair avec une référence à l'Esprit comme *auctoritas* permettant à l'Église de se constituer comme théonomie en se distinguant du droit coutumier. Le rôle de l'Esprit sera étudié à travers trois aspects qui permettent à l'Église de s'affirmer comme une administration autonome : la définition d'un espace de la chose sacrée et l'extension de celui-ci à toute affaire concernant les intérêts de l'Église, la mise en place d'un appareil hiérarchique autonome du monde à travers les élections et enfin la mise en place d'une ecclésiologie qui définit l'Église comme co-éternelle à Dieu.

### **A/l'Esprit-Saint dans l'extension du domaine de la chose sacrée**

1°/La définition du domaine de l'Église par la liberté, l'autorité et le glaive de l'Esprit Saint

Dans une lettre au pape Innocent II, en 1133, à propos d'une tentative d'usurpation du siège archiépiscopal de Tours, Bernard de Clairvaux fait la louange du pape qui a su défendre monastères et évêchés : « aucune colère du prince n'a pu empêcher la liberté de l'Esprit, armée et prête contre la chair et le sang »<sup>694</sup>. La liberté de l'Esprit se confond ici avec l'action pontificale pour défendre l'indépendance de l'Église contre les interventions princières ou celles de prélats indignes. C'est ainsi qu'il faut comprendre les différentes décisions pontificales que nous avons étudiées dans la partie concernant l'*auctoritas* : la définition progressive d'un espace autonome à l'égard du monde du fait qu'il reçoit sa loi de Dieu.

Cette théonomie s'affirme face aux pouvoirs laïcs, ce qu'attestent les décisions de Pascal II en 1102 interdisant par le jugement du Saint-Esprit les investitures par des laïcs en Angleterre<sup>695</sup> ou encore les mauvaises coutumes, dans une lettre adressée à Yves de Chartres<sup>696</sup>. La protection de l'Esprit et du pape peut aussi concerner un lieu particulier, comme c'est le cas lorsque Eugène III en 1148, garantissant les privilèges d'un monastère, recommande, en vertu du Saint-Esprit, d'enfermer ceux qui commettraient des usurpations<sup>697</sup>. C'est encore le cas lorsque Alexandre III confirme les privilèges de l'ordre de Cîteaux et interdit en vertu du Saint-Esprit les pillages et rapines, la sanction étant l'interdit<sup>698</sup>. Si l'excommunication est normalement personnelle et fait suite à des avertissements répétés,

---

694 *Numquid regia indignatio prohibere potuit spiritum libertatis, accensum atque accinctum adversus carnem et sanguinem.* (P.L. 182, col. 307 A, lettre 150).

695 *Ecclesiarum si quidem investituras nos S. Spiritus iudicio regibus et principibus, imo laicis omnibus, interdicimus.* (P.L. 162, col. 94 C).

696 *Nos vero sanctorum Patrum statuta sequentes, et ab omnibus ea intemerata servari volentes, easdem consuetudines penitus abdicamus, et sancti Spiritus auctoritate prohibemus ut pro praebendis vel ecclesiasticis beneficiis munus aliquod exigatur.* (P.L. 162, col. 100 C).

697 *ut nullus advocatus praeter jus et beneficium antiquitus institutum aliquid sibi arripere vel usurpare praesumat; subadvocatos vero et eorum exactores omnimodis ab ecclesiae vestrae infestationibus per episcopos removeri et coerceri in virtute Spiritus sancti praecipimus.* (P.L. 180, col. 1610 B).

698 *et ut nullus ibi hominem capere, spoliare, verberare, aut rapinam exercere praesumat, in virtute sancti Spiritus inhibemus, sancientes etiam ut propter communia interdicta terrarum nulla ecclesiarum vestrarum a divinis compellatur officiis abstinere.* (P.L. 200, col. 393 D).

celles qui évoquées ici appartiennent à la catégorie des excommunications *latae sententiae*, c'est-à-dire qui ont lieu automatiquement si quelqu'un contrevient à la loi. Ces sanctions, prévues pour ceux qui lèsent les biens et les privilèges de l'Église s'inscrivent dans la droite ligne du mouvement de la paix de Dieu. Elles se définissent comme une continuité de la discipline de l'Église primitive, reconnaissant un état de fait créé par le pécheur qui s'oppose sciemment à la volonté de l'Église et à la loi divine<sup>699</sup>.

Par la référence à l'Esprit Saint, et l'excommunication qui pèse sur ceux qui violent les décisions prises en son nom, la papauté étend donc ce qui est défini comme la loi de l'Église et la volonté divine, en y intégrant les privilèges monastiques ou le respect des investitures. La référence à l'Esprit permet ainsi de définir et d'étendre un espace autonome du siècle où s'applique la loi de Dieu par l'autorité du pape. Cette autorité ne s'applique pas seulement contre les laïcs, mais aussi à l'ensemble du monde ecclésiastique. Ainsi, lorsque Urbain II soutient la vie régulière des clercs de Saint-Nazaire de Caracassonne, en vertu du Saint-Esprit il interdit à toute puissance séculière et ecclésiastique de la changer ou de la détourner<sup>700</sup>. Il ne s'agit donc pas seulement d'opposer aux laïcs la volonté de Dieu mais aussi d'imposer aux évêques la volonté du pape. En unissant l'autorité pontificale à la référence à l'Esprit Saint, la papauté fait de celui-ci l'agent de constitution d'un champ autonome, d'une théonomie au sein de laquelle l'ensemble du pouvoir est détenu par le pape au nom de son soutien à l'action de l'Esprit. L'oeuvre de la papauté du XIIe siècle est d'affirmer que ce champ autonome est co-extensif aux intérêts de l'Église romaine et, pour cela, il est uni à l'inspiration de l'Esprit Saint.

2°/Co-extensivité entre le domaine sacré et les intérêts de l'Église Romaine dans le cadre du conflit entre la papauté et Frédéric Barberousse

L'affirmation de l'autonomie de l'Église mais aussi de la suprématie pontificale engendre un conflit avec le Saint-Empire Romain Germanique, tout particulièrement durant le règne de Frédéric I (1152-1190). A la Diète de Besançon de 1157, l'un des légats pontificaux affirme que Frédéric tient l'Empire du pape, les légats sont alors fouillés et chassés<sup>701</sup>. Le pape Adrien IV envoie une lettre aux évêques d'Allemagne où il rappelle que chaque fois que dans l'Église quelqu'un attende à l'honneur de Dieu et au salut des fidèles, les évêques, et en particulier ceux qui sont animés par le souci du Saint-Esprit doivent se lever et apporter la correction de la

---

699 V. Beaulande, *Le malheur d'être exclus ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 30 et 54.

700 Praecipimus ergo, et per virtutem S. Spiritus interdicimus, ut nulli successorum tuorum, nulli saecularis vel ecclesiasticae potestatis liceat easdem canonicas evertere, et per te illic dispositum regulare propositum dimovere. (P.L. 151, col. 418 C).

701 M. Pacaut, *La théocratie...*, p.93.

grâce de Dieu<sup>702</sup>. On note ainsi l'identification faite entre défense de l'Église, défense de l'autorité du pape et inspiration de l'Esprit. Ce que Marcel Pacaut qualifie d'union entre la chose ecclésiastique et la chose sacrée, c'est-à-dire entre les intérêts du Saint-Siège et les principes essentiels de l'Église (liberté, ordre, justice et paix)<sup>703</sup>, se fonde sur la référence à l'Esprit Saint qui se confond à la fois avec l'autorité pontificale et l'œuvre de la volonté divine au sein de l'Église. Le fait que des évêques soient animés par l'Esprit Saint lorsqu'ils défendent l'Église Romaine, ce que dit Adrien IV, peut apparaître comme une évidence, mais une bulle de son successeur révèle de manière plus nette que la papauté étend à des territoires nouveaux l'inspiration de l'Esprit.

En 1167 se forme la Ligue Lombarde qui, comme le pape Alexandre III, s'oppose au pouvoir de Frédéric Barberousse<sup>704</sup>. Le contexte est celui du schisme qui oppose, de 1159 à 1177, Alexandre III en fuite à des papes soutenus par l'empereur. En 1170, le pape Alexandre III affirme son soutien à la Ligue en menaçant d'excommunication toute association nouvelle, toute cité quittant la Ligue et tous ceux qui désobéissent à ses recteurs. La bulle *Non est dubium* qui proclame cette décision commence ainsi : « Il n'est pas douteux ou incertain que, touchés par l'inspiration divine, vous avez conclu des traités de concorde et d'entente pour défendre la paix et la liberté de l'Église de Dieu et les vôtres contre Frédéric [...] Aussi savons-nous, nous qui considérons votre paix comme la nôtre et comme celle de l'Église, à quel point vous êtes en même temps unis à cette Église »<sup>705</sup>. La Ligue, dont l'unique point commun avec la papauté est de s'opposer à l'empereur, est donc de ce fait inspirée par Dieu et, comme l'ensemble de l'espace inspiré, voit son unité et son intégrité garantis par l'excommunication. L'inspiration divine, dans laquelle nous nous permettons de voir ici une référence à l'Esprit Saint du fait de l'identité avec les mécaniques présentés ci-dessus, sert donc à intégrer dans le champ « théonome » tout ce qui défend les intérêts de la papauté, y compris les initiatives laïques. Celles-ci ne sont d'ailleurs inspirées que le temps de servir les intérêts pontificaux. Alexandre III ayant obtenu sa reconnaissance de la part de l'empereur, cesse d'être l'allié des villes pour se poser en arbitre<sup>706</sup>. Le cas quelque peu extrême de la bulle

702 *Quoties aliquid in Ecclesia contra honorem Dei et salutem fidelium attentatur, fratrum et coepiscoporum nostrorum, et eorum praecipue qui Spiritu Dei aguntur cura debet existere, ut ea, quae male gesta sunt, gratam Deo correctionem debeant invenire.* (P.L. 188, col. 1531 B).

703 M. Pacaut, *La théocratie...*, p.96.

704 M. Pacaut, « La papauté et les villes italiennes », *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval*, Londres, 1985, p.34.

705 « *Non est dubium aliquatenus vel incertum vos divina tactos inspiratione pro ecclesie dei et vestra etiam pace ac libertate tuenda contra Fridericum pacis et concordie federa statuisset [...] Nos autem qui pacem et tranquillitatem vestram nostram et ecclesie reputamus, et vos cum eadem ecclesia ita novimus esse unitos* » (C. Vignati, *Storia diplomatica della lega lombarda*, Milan, 1867, p. 201, la traduction est fondée sur celle de M. Pacaut, *La théocratie...*, p. 98).

706 M. Pacaut, « La papauté... », p. 37.

*Non est dubium* permet de comprendre l'existence d'une véritable fonction de la référence à l'Esprit : développer le champ autonome de l'Église en l'unifiant aux intérêts du Saint-Siège et en l'étendant à tout mouvement qui peut lui être favorable.

L'appareil de l'Église construit donc son autonomie par la référence à l'Esprit Saint qui en marque mais aussi en étend, les frontières. Il s'agit à présent d'étudier le rôle de l'Esprit dans le fonctionnement même de l'appareil ecclésiastique, à travers la question des élections.

### **B/L'inspiration du Saint-Esprit dans le fonctionnement institutionnel de l'Église : élections et hommes spirituels**

#### 1°/La référence à l'Esprit Saint dans la procédure électorale

Entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, se met en place une procédure électorale qui, dans le cadre de la réforme grégorienne, permet d'affirmer l'indépendance de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard des pouvoirs laïcs. Cette procédure se distingue des constitutions apostoliques compilées entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> qui prévoyaient que l'évêque soit élu par le clergé et le peuple<sup>707</sup>. Le peuple tenait encore un rôle dans le *Livre de l'élection des évêques* rédigé par le diacre lyonnais Florus avant 824. L'élection de l'évêque est présentée comme dépendant de l'accord unanime du clergé de l'église concernée et du consentement de tout le peuple<sup>708</sup>. En revanche, dès cette époque, on observe une critique de l'intervention des pouvoirs princiers : le fait de demander l'avis au roi est considéré simplement comme un signe de paix et de concorde, non une obligation, car l'épiscopat n'est pas une charge humaine mais un don du Saint-Esprit<sup>709</sup>. Entre le V<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, on trouve ainsi une série de récits hagiographiques qui rappellent cette dimension de l'élection épiscopale : Hilaire d'Arles finit par accepter la charge qui lui est confiée lorsque lui apparaît une colombe et un fait semblable arrive à Samson de Dol<sup>710</sup>. Pour l'élection d'Aignan d'Orléans, il fallut que Dieu envoie son Esprit sur un enfant qui se met à répéter le nom d'Aignan alors qu'on lui a confié l'enveloppe contenant le nom des candidats<sup>711</sup>. De même selon Hincmar, rédigeant la vie de Rémi de Reims, ce qui décide l'archevêque à accepter sa charge c'est d'avoir reçu la lumière et l'onction du Saint-Esprit<sup>712</sup>. Au Haut Moyen Âge, les évêques, du moins les plus saints, sont élus par Dieu, dont la manifestation est l'Esprit Saint qui confirme le choix collectif du clergé et du peuple.

---

707 J. Gaudemet, *Les élections dans l'Eglise latine*, Paris, 1979, p. 20.

708 *Videlicet ut pastore defuncto, et sede vacante, unus de clero Ecclesiae, quem communis et concursus ejusdem cleri et totius plebis consensus elegerit* (P.L. 119, col. 11 C).

709 *Quoniam episcopatus non est munus humanum, sed sancti Spiritus donum* (P.L. 119, col. 13 B).

710 J. Gaudemet, *Les élections...*, p. 84 et p. 99.

711 *Ibid.*, p. 100.

712 *Ibid.*, p. 103-104.

L'élection des évêques telle que pensée par les grégoriens se fonde avant tout sur l'exclusion des laïcs. Ainsi, Humbert de Silva Candida, dans l'*Adversus Simoniacos*, fixe la place de chacun : le peuple demande un nouvel évêque, celui-ci est choisi par le clergé, avec l'approbation du métropolitain. L'élection par le clergé devient progressivement la règle et ce jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>713</sup>. Il en est de même pour l'élection pontificale, par la bulle *In Nomine Domini* de 1059 : le pape réserve l'élection aux cardinaux et interdit toute implication des laïcs, en s'appuyant sur les décisions de Léon IX concernant l'élection des évêques<sup>714</sup>. L'argument grégorien pour exclure les laïcs de l'investiture, épiscopale et pontificale, a déjà été évoqué : l'investiture étant un don du Saint-Esprit, l'intervention des laïcs est un acte simoniaque. Geoffroy de Vendôme, qui assimile l'investiture à un sacrement, proteste en 1103 contre celle donnée à Rainaud d'Angers en affirmant que « toute investiture, et de plus tout pouvoir de disposer des terres de l'Église est interdit, refusé par l'Esprit Saint lui-même aux laïcs »<sup>715</sup>. C'est donc sur la référence à l'Esprit que se fonde l'élection comme affirmation de l'autonomie de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard du siècle. Cette référence s'intègre d'ailleurs au processus électoral lui-même, à travers la messe du Saint-Esprit, préalable à toute élection.

Ce n'est que vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle que la messe du Saint-Esprit comme préalable à l'élection entre dans le droit canonique. Ainsi, la décrétale *Cum Terra* du pape Célestin III (1191-1198) affirme que pour une élection épiscopale les électeurs doivent, avant de procéder à l'élection, chanter la messe solennelle en invoquant la grâce du Saint-Esprit pour être éclairés sur le choix du meilleur parmi les éligibles. Pour l'élection pontificale, il faut attendre l'*Ordo Romanum* de Censius Sabellis, trésorier de l'Église sous Clément III (1187-1191) et Célestin III, fait cardinal-prêtre par Innocent III (1198-1216) et qui succède à ce dernier sous le nom d'Honorius III (1216-1227). Au chapitre 48, il est indiqué que trois jours après la mort du pape les cardinaux se rassemblent, célèbrent la messe du Saint-Esprit et s'occupent de l'élection<sup>716</sup>. Il s'agit à chaque fois de l'entrée dans le droit d'une pratique plus ancienne.

713 J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, 2008, p. 387-388.

714 *Certus vero, atque legitimus hinc electionis ordo perpenditur, si perspectis diversorum Patrum regulis, sive gestis, etiam illa beati Leonis papae praedecessoris nostri sententia recolatur. Nulla (inquit) ratio sinit, ut inter Episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expectiti, nec a comprovincialibus Episcopis cum metropolitani iudicio consecrati; sed quia sedes apostolica cunctis in orbe terrarum praefertur Ecclesiis, atque ideo super se metropolitanum habere non potest, cardinales episcopi procul dubio metropolitani vice fuguntur, qui videlicet electum antistitem, ad apostolici culminis apicem prohevant consecrandum.* (M.G.H., *Constitutiones et Acta*, I, pp. 538-541). On notera que l'unique particularité de l'élection pontificale est l'absence de siège métropolitain à l'égard de Rome, qui légitime ainsi le choix des cardinaux comme électeurs. La formule employée par Humbert de Silva Candida est la même que celle de Léon IX, la position grégorienne sur les élections s'avère donc très précoce.

715 P. Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1890, p. 404.

716 *Tertia autem die iterum omnes in ecclesia congregati Missa sancti Spiritus ibidem primitus celebrata, tractant de electione;* (P.L. 78, col. 1097 A).

Les *Gesta Innocentii*, sur le pape Innocent III, constituent la première mention explicite de la messe du Saint-Esprit pour l'élection du pape, dans des termes proches de ceux utilisés par l'*Ordo Romanum*<sup>717</sup>. Il est donc possible de supposer que l'*Ordo Romanum* relate ce qui était déjà la coutume à l'époque des différents papes que servit Censius, soit dès la seconde moitié du XIIe siècle. Pour ce qui est des élections épiscopales, Célestin III, en 1195, dans une lettre indiquant aux chanoines d'Urgell comment procéder à l'élection de leur évêque, souligne la nécessité d'invoquer la grâce du Saint-Esprit<sup>718</sup>. Cela ne relève cependant en rien d'une innovation, comme le montre les *Gesta Lamberti Atrebatensis episcopi* (vers 1093-1115) qui font le récit de la mise en place d'un évêché propre à Arras par Urbain II en 1092 et de l'élection de Lambert à cette fonction<sup>719</sup>. Le nouvel évêque d'Arras est élu après une messe solennelle et l'invocation du Saint-Esprit<sup>720</sup>. On retrouve cette formule dans la lettre des chanoines de Chatres à Suger de Saint-Denis, informant celui-ci du déroulement de l'élection<sup>721</sup>, ce qui permet donc de supposer que dès la mise en place des élections épiscopales par la réforme grégorienne, les clercs qui vont élire un évêque invoquent l'Esprit-Saint. Cette précocité ne concerne d'ailleurs pas seulement les élections épiscopales, comme l'atteste les statuts de l'abbaye Sainte-Bénigne de Dijon qui, datant du XIIIe siècle, sont une probable recension de ceux rédigés par l'abbé réformateur Jarenton (1077-1113)<sup>722</sup> : le chapitre se réunit après avoir célébré la messe du Saint-Esprit et invoqué l'Esprit par l'hymne *Veni Creator*<sup>723</sup>. On peut affirmer que dans le cadre de la réforme grégorienne, la prise d'autonomie de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard du siècle, qui se fonde sur le rejet de la simonie, se fait

717 *Missarum solemnibus in honore sancti Spiritus a solis ibidem cardinalibus celebratis, cum ad tractandum de substitutione pontificis consedissent, placuit omnibus in communi, ut ad terram humiliter inclinati, singuli pacis osculum sibi darent.* (P.L. 214, col. 19 A-B)

718 *Nos igitur compatientes eidem, et Ecclesiae vestrae ut litati providere volentes, renuntiationem ejus admittimus et ratam habemus, vobis per apostolica scripta mandantes quatenus, invocata Spiritus sancti gratia, talem personam vobis studeatis juxta sacros canones praeficere in pastorem per quam spiritualia et temporalia Ecclesiae gratum suscipiant incrementum.* (P.L. 206, col. 1077 D-1078 A)

719 B-M. Tock « Les élections épiscopales à Arras de Lambert à Pierre Ier (1093-1203) ». *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 65 fasc. 4, 1987, p. 711.

720 *Itaque VI Idus Julii, quae tunc dies Dominica habebatur, cum convenisset cleri et populi maxima multitudo in ecclesia sanctae genitricis Mariae, finitis missarum solemnibus, invocato Spiritu sancto, recapitulatis etiam in pulpito domni papae litteris in praesenti sede episcopum ordinari praecipientibus, domnus Lambertus natione Ghisnensis* (P.L. 162, col. 633 C-633 D).

721 *Noverit discretio vestra, carissime domine, quod, accepta a vobis regia licentia loco domini Regis, die statute convenimus in capitulum nostrum, et, invocata sancti Spiritus gratia, pari voto unanimique consensu elegimus nobis et ecclesiae nostrae in episcopum domnum Goslenum, archidiaconum nostrum.* (Dom Bouquet, *Recueil des Historiens de la Gaule*, t. 15, p. 507).

722 J.Gaudemet, *Les élections...*, p. 235.

723 *Adveniente vero die electionis, inissa in conventu sancto Spiritu celebrata. Pulsato capitulo, lecta lectione et regula de electione abbatis, dictoque a priore : Benedicite. Loquamur de ordine, fit sermo in capitulo. Quo finito, egressis de capitulo omnibus qui non sunt professi monasterii, nam ad electionem nullus debet mortalium interesse praeter eos solos qui ipsius monasterii sunt professi, cantor imponit hymnum Veni creator, et tunc omnes veniam petunt super genua.* (L. Chomton, *Histoire de l'Église Sainte-Bénigne de Dijon*, Dijon, 1900, p. 351).



grâce à l'élection inspirée par l'Esprit Saint et monopolisée par les clercs. Parmi les hommes d'églises qui jouent un rôle dans les élections épiscopales aux XIe et XIIe siècle, il s'agit à présent de s'interroger sur ceux qui constituent l'un des moteurs de la réforme grégorienne et se décrivent comme des hommes spirituels, les moines.

## 2°/La place des moines dans l'élection épiscopale

Les monastères réformateurs possèdent une influence dans de très nombreux diocèses, c'est principalement le cas pour Cluny pour les diocèses de Limoges, Angoulême, Saintes, Poitiers, Carcassonne, Albi, Cahors, Nîmes, Clermont, Auxerre, Rouen, Théroouanne. La papauté soutient cette influence en accordant à Cluny des prébendes qui lui permettent de participer aux élections épiscopales à Chartres, Orléans et Troyes ; Saint-Victor de Marseille en reçoit pour Paris, Chartres et Sens. Dans le cas de Cîteaux, l'ordre affirme une plus grande soumission à l'autorité épiscopale, à un moment où la lutte contre les évêques simoniaques est déjà plus avancée. L'influence est donc avant tout liée au rayonnement de Bernard de Clairvaux qui se mêle de nombreuses élections épiscopales : Châlons sur Marne en 1126, Belley en 1136, Langres et Reims en 1138, Poitiers, Bourges, Châlons, Paris, Reims et Sens, entre 1140 et 1144, York, Rodez et Séez entre 1143 et 1152<sup>724</sup>.

Cette influence du monachisme, doublée du fait que les moines constituent un vivier de recrutement pour la papauté réformatrice, explique la forte présence des réguliers au sein de l'épiscopat. On peut ainsi prendre l'exemple de Pierre II de Tarentaise, entré à l'abbaye cistercienne de Bonnevaux en 1122, élu archevêque par les chanoines suite à la déposition du successeur de Pierre I et suivant les recommandations d'Innocent II (répercutées localement par les cisterciens et les chartreux). Exerçant son office de 1140 à 1174, Pierre se retrouve le contemporain de nombreux archevêques et évêques réguliers, Jean à Valence (1141-1146), Garin à Sion (1138-1150), Amédée à Lausanne (1165-1180), Guichard à Lyon (1165-1180)<sup>725</sup>. Cette présence n'est pas suffisante pour parler d'un épiscopat monastique. En revanche, l'influence du modèle régulier ne se limite pas à l'exercice de la fonction, Pierre étant rapidement canonisé et son hagiographie le posant en modèle pour les évêques<sup>726</sup>. Si l'évêque du XIIe siècle n'est pas le plus souvent un moine, on peut considérer qu'il existe une circulation entre les deux sphères, permettant la diffusion de l'idéal monastique au sein du monde épiscopal. La papauté de la première moitié du XIIe siècle soutient cette influence : le

---

724 Pour l'ensemble de ce paragraphe, cf. B.Jacqueline, *Episcopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Saint-Lo, 1975, p. 164-165.

725 R.Locatelli, « Un modèle d'évêque au XIIe siècle : Pierre II de Tarentaise (1140-1174) », P. Guichard, M.-T. Lorcin, J.-M. Poisson, M. Rubellin, (éd.), *Papauté, monachisme et théories politiques, études d'histoire médiévales offertes à Marcel Pacaut, t.I* Lyon, 1994, p. 720-721.

726 R.Locatelli, « Un modèle... », p. 725.

canon 28 du concile de Latran II, organisé par Innocent II en 1139 interdit aux chanoines de se réserver l'élection et d'exclure les hommes religieux, la décision étant ensuite reprise dans le décret de Gratien<sup>727</sup>. L'élection, considérée comme inspirée, ne peut se passer de ceux qui forment le cœur d'une réforme fondée sur l'inspiration.

L'influence monastique se traduit aussi par une réflexion sur l'élection épiscopale, chez un moine comme Bernard de Clairvaux qui, comme on l'a vu, s'en mêle fréquemment. Il justifie son intervention par le fait que les évêques ont autorité sur les religieux et qu'une élection est une affaire importante. Il s'agit d'une œuvre divine, comme l'atteste l'invocation du Saint-Esprit avant l'élection<sup>728</sup>. Ce qui légitime l'implication monastique dans l'élection selon Bernard, c'est donc qu'elle est un ministère accompli avec l'aide du Saint-Esprit, raison pour laquelle les solennités qui l'entourent doivent être suivies<sup>729</sup>. Derrière cette formule, ne faut-il pas voir l'évocation de la messe, ou du moins de l'invocation du Saint-Esprit qui précède l'élection ? Si cette solennité entre progressivement, dans le droit canon, les moines eux, vont peu à peu sortir du processus électoral.

Il est possible de considérer que l'insistance d'Innocent II et de Bernard de Clairvaux à propos de la nécessaire participation des religieux à l'élection constituait le révélateur de tensions entre les chapitres cathédraux et le reste des électeurs. Or, la volonté de rendre plus efficace l'élection épiscopale va progressivement en changer le sens. En effet, dès Latran III (1179), l'élection peut être obtenue, non plus à l'unanimité mais par la *maior et sanior pars*<sup>730</sup>. Il s'agit ici à la fois de rendre plus rapide les élections, mais aussi peut-être d'éviter de nouvelles mésaventures comme celles d'Alexandre III, quand Victor IV fut élu par une minorité de cardinaux pro-germaniques. Alexandre III condamne de plus les abus pratiqués par les patrons ecclésiastiques, comparables à ceux des laïcs : désignation et destitution des prêtres sans en référer à l'évêque. Il considère que ces pratiques donnent matière aux laïcs pour s'insurger contre les clercs<sup>731</sup>. Lors du concile de Latran III, avec le canon *Cum et plantare*, le pape réduit les possibilités de l'exemption monastique, en se fondant sur les plaintes des évêques contre les ordres exempts ; il précise que les moines, Templiers et Hospitaliers ne peuvent recevoir de dîmes des laïcs, ni installer ou démettre un prêtre dans

---

727 B. Basdevant-Gaudemet, « Les désignations épiscopales d'après le Décret de Gratien », G. Constable, M. Rouche (dir.), *Auctoritas, mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, 2006, p. 556.

728 *Quod si invocato sancto Spiritu consensus omnium vos ad procedendum in coepto opere animaverit procedite ut coepisti: sin autem, acquiescendum Apostolo dicenti, Nemini cito manum imponas.* (Lettre 170, adressée au pape Innocent II à propos de l'élection au siège de Langres P.L. 182, col. 323 D-324 A).

729 B. Jacqueline, *Episcopat...*, p. 165.

730 P.G. Caron, « Les élections épiscopales dans la doctrine et la pratique de l'Eglise », *Cahiers de civilisation médiévale*, 11e année (n°44), octobre-décembre 1968, p. 575.

731 J. Avril, « La vie des paroisses d'après quelques règles du pape Alexandre III », P. Guichard, M.-T. Lorcin, J.-M. Poisson, M. Rubellin, (éd.), *Papauté...*, p. 22-25.

une église sans l'accord de l'évêque<sup>732</sup>. Dans le cadre de cette réduction de l'influence monastique et sans doute aussi dans un souci de rendre plus rapide et plus claire le processus électoral, dans une lettre adressée au chapitre de Langres, Alexandre III réserve l'élection au seul chapitre cathédral<sup>733</sup>, ce qui va progressivement devenir la règle au XIIIe siècle. Ainsi, l'inspiration devient le monopole de ceux qui ont le plus rarement adopté, et le plus rapidement abandonné, la vie apostolique<sup>734</sup>.

L'Esprit Saint, qui intervient lors de la consécration des évêques, joue, dès la fin de l'antiquité, un rôle dans leur élection, par le biais de miracles. Avec la réforme grégorienne, cette présence de l'Esprit dans l'investiture devient un facteur d'exclusion des laïcs. Par conséquent, c'est dans une procédure élective, accomplie par un clergé sous l'inspiration de l'Esprit Saint, que la hiérarchie ecclésiastique - pape, évêques et abbés - trouve son indépendance à l'égard des pouvoirs séculiers. La procédure qui en découle développe alors son droit propre, allant vers la recherche croissante d'efficacité au cours du XIIe siècle. L'institution se fonde sur l'Esprit Saint dont elle revendique le monopole, ce qui explique, du moins pour un temps, la forte présence et l'influence des moines dans la procédure d'élection épiscopale. Cette influence engendre des abus, critiqués aussi bien par la papauté que par des réformateurs comme Bernard de Clairvaux. Dans le dernier tiers du XIIe siècle on assiste donc à une exclusion progressive des religieux, le droit remplaçant la règle de vie comme facteur de légitimation de l'implication dans les élections épiscopales. A cela l'institution ecclésiastique ajoute une réflexion sur elle-même, développant une ecclésiologie qui tend à unir institution et Église, par l'Esprit Saint.

### **C/Une Église unie par l'Esprit Saint**

L'idée d'une Église animée par l'Esprit Saint semble commune aux XIe et XIIe siècles. Ainsi pour Pierre Damien, l'Esprit, du fait qu'il est à la fois un et multiple, permet à l'Église qu'il emplit d'être à la fois une dans son universalité et toute entière dans chacune de ses

---

732 K. Pennington, *Pope and bishops, the papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries*, Pennsylvania, 1984, p. 161.

733 J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Eglise de l'Antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, 2008, p. 387.

734 Jean-Hervé Foulon a noté dans sa thèse que la réforme des anciens chapitres en terre ligérienne se résume à une rectification des abus et à la prise de certaines décisions en commun (J-H. Foulon, *Église...*, p. 506). Pour l'autre extrémité de la période, dès le début du XIIIe siècle, le chapitre cathédrale de Clermont abandonne la vie commune (L. Welter, « Le chapitre cathédral de Clermont », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t.41, 1955, p.6). Il en est de même à Lyon où l'action de l'archevêque Guichard, ancien cistercien, s'efface progressivement au XIIIe siècle (P. Collomb « Les statuts du chapitre cathédral de Lyon (XIIIe-XVe siècle) : première exploration et inventaire », *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1995, tome 153, livraison 1. pp. 5-52).

Réforme du chapitre sous l'action de Guichard, ancien moine cistercien et archevêque de Lyon (1166-1181), impose attitude plus respectueuse lors des offices, ne se retrouve pas dans les statuts postérieurs au XIIIe siècle.

parties<sup>735</sup>. Idée qu'il expose dans le *Liber gratissimus*, consacré à la lutte contre la simonie, au quinzième chapitre, où il affirme que l'ensemble de la hiérarchie consacrée (patriarche, archevêque, évêque, prêtre) possède l'Esprit-Saint. Cette conception se conserve tout au long du XIIe siècle, on la rencontre par exemple dans la lettre de Célestin III aux clercs et au peuple de Chypre, datée de 1195, où le pape rappelle que, s'il existe diverses parts de l'Église, celle-ci est une dans la doctrine de l'Esprit, dont le pape, successeur de Pierre, se fait le représentant<sup>736</sup>.

La présence de l'Esprit Saint ne conduit donc pas seulement à une hiérarchie des fonctions ou à une autonomie de celles-ci par rapport aux laïcs, mais aussi à une unité de l'ensemble constitué par cette hiérarchie. A la fin du XIe siècle, cette union est avant tout comprise comme la communion de toutes les églises avec l'église mère romaine, le pape s'intitulant désormais évêque de l'Église catholique, formule qui se généralise sous Pascal II<sup>737</sup>. C'est ainsi le point de vue d'Yves de Chartres qui, s'il reconnaît la primauté romaine dans la plénitude du pouvoir, considère que les évêques détiennent le pouvoir de délier non d'une délégation de Rome mais du fait qu'ils sont les héritiers des apôtres ; l'unité de l'Église existant avant tout dans son rapport à Dieu<sup>738</sup>.

Cependant cette conception épiscopale de l'Église comme fédération de diocèses unis dans leur adhésion à l'Église romaine se heurte aux rivalités entre diocèses dans un contexte où l'arbitrage princier n'est plus reconnu, ce qui conduit à un recours croissant à Rome. Sous Honorius II et Innocent II la centralisation romaine s'accroît, les exemptions se multiplient et sous Eugène III, s'impose l'idée qu'en cas de désaccord, principalement à propos des abbayes exemptes dans leur relation à l'épiscopat, seul le Saint-Siège peut trancher<sup>739</sup>.

En revanche, l'idée de l'Esprit comme unité de l'Église se maintient et cette unité est toujours liée à l'Église comme institution cléricale. Ainsi, dans le *Policraticus*, rédigé en 1159 en réaction à l'affirmation de l'autorité royale sur l'Église, Jean de Salisbury développe la métaphore de l'âme et du corps pour comparer l'Église et le corps politique. L'âme, imprégnée de la grâce de l'Esprit Saint est le principe de la vie du baptisé. De la même manière, le corps

---

735 *Sicut enim una anima per omnia corporis membra diffunditur; sic uno Dei Spiritu sancto universalis Ecclesia vegetatur. Unde et Paulus Corinthiis dicit: «Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa; omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt; ita et Christus (1 Cor. 12). (P.L. 145, col. 119 C-D).*

736 *Fundavit Deus in unitate fidei supra petram ecclesie firmamentum, cujus a sui nascentis exordio, collata beato Petro ejusque vicariis potestate, Romane sedi primatium contulit, et indulget totius magisterii principatum; ex qua si quidem per partes orbis plurimas et diversas in unius doctrine spiritu ecclesie. (P.L. 206, col. 1147 D).*

737 J-H. Foulon, *Eglise...*, p. 384.

738 *Ibid.*, p. 400-402.

739 *Ibid.*, p. 385.

politique, dont le prince est la tête, est soumis à Dieu et à ceux qui le représentent sur terre<sup>740</sup>. L'unité de l'Église par l'Esprit correspond avant tout à l'Église pensée comme institution autonome du pouvoir laïc, une institution au sein de laquelle, l'autorité du pape, au nom du Saint-Esprit s'affirme comme prééminente.

Cette conception de l'unité par l'Esprit comme unité de l'institution hiérarchique n'est cependant pas la seule existante au XIIe siècle. Hugues de Saint-Victor, dans le *De Sacramentis*, rédigé vers 1137 considère que l'Église, vivifiée par le seul Esprit Saint constitue le corps du Christ et que c'est l'ensemble des fidèles qui forment les membres de ce corps<sup>741</sup>. La naissance de cette Église a lieu au commencement du temps de la grâce, mais s'est déjà réalisée mystiquement lors de la création car le Christ a toujours été l'Église<sup>742</sup>. Richard de Saint-Victor défend l'idée que cette Église est présente dans les différents âges de l'histoire : dans les patriarches durant le temps de la loi de nature, dans les prophètes dans le temps de la loi écrite et dans la doctrine durant le temps de la grâce<sup>743</sup>. Les chanoines de Saint-Victor développent donc l'idée d'une Église co-éternelle à Dieu, correspondant au corps du Christ animé par l'Esprit Saint et s'identifiant avec l'ensemble des fidèles qui suivent la doctrine. Cette conception se distingue de celle de l'Église-institution car elle définit l'unité de l'Église non plus par rapport aux pouvoirs laïcs mais dans la relation à Dieu.

On assiste donc à une évolution des possibilités ecclésiologiques, l'alternative entre une communion d'églises épiscopales et l'unité de l'Église gouvernée par Rome laissant place à la distinction entre l'unité de l'Église comme institution ou comme communauté de fidèles. Au XIIIe siècle, on assiste à une synthèse de ces deux conceptions, lorsque le mariage spirituel ne se fait plus entre l'Église et le Christ mais entre l'Église et le pape, le corps du pape devenant le corps de l'Église<sup>744</sup>. La référence à l'Esprit apparaît comme l'élément commun, et peut-être la condition nécessaire de cette synthèse. En effet c'est à partir de la référence à l'Esprit Saint que le pape a pu fonder son autorité sur l'ensemble de l'Église, que les intérêts de l'Église romaine ont pu être unis avec ceux de toute l'Église, et qu'a été affirmée l'unité de l'Église

---

740 J. Krynen, « Sur la leçon de législation ecclésiastique du Policraticus », G.Constable, M.Rouche (dir.), *Auctoritas, mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, 2006, p. 498.

741 *Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata. Hujus corporis membra singuli quique fidelium existunt; omnes corpus unum, propter spiritum unum, et fidem unam.* (*De Sacramentis*, Livre 2, chapitre 2, P.L. 176, col. 416 B-416 C).

742 J. Châtillon, *Le mouvement canonial au Moyen Âge, réforme de l'Eglise, spiritualité et culture*, Paris, 1992, p.307.

743 *Sequitur pontifex, qui significat Christum, qui circumvit Ecclesiam suam, primum in tempore naturalis legis admonendo eam per patriarchas; deinde in tempore legis scriptae admonendo eam per prophetas. Deinde in tempore gratiae per semetipsum eam circumvit et introvit, foris eam erudiendo per doctrinam, intus sanctificando per gratiam.* (P.L. 177, col. 903 B). Quelques lignes auparavant, Richard évoque la charité comme ciment qui rassemble les pierres (fidèles) de l'Église, charité qui dans la théologie de Richard de Saint-Victor est assimilable à l'Esprit Saint.

744 A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, 1997, p. 89.

aussi bien comme institution que comme communauté des chrétiens.

Au XIIe siècle, la référence à l'Esprit Saint permet à l'Église de se constituer comme un appareil administratif autonome par son fonctionnement électif, doté d'un champ d'activité qui lui est à la fois propre et réservé. L'Esprit inspire les électeurs et ceux qui œuvrent en faveur de l'Église romaine, dont le souverain revendique avec succès une autorité supérieure effective au sein de l'institution ecclésiastique. C'est dans ce sens qu'il est semblable possible de parler de bureaucratie charismatique : la constitution de l'ensemble des caractéristiques d'un appareil bureaucratique étant légitimée par la référence à l'Esprit Saint. Ce terme suppose de plus que le renforcement de la bureaucratie s'accompagne d'un monopole croissant du charisme. C'est ce que l'on peut observer dans l'évolution de la procédure électorale à la fin du XIIe siècle. La recherche d'une efficacité croissante conduisant à réserver l'inspiration de l'Esprit Saint aux chanoines du chapitre cathédral. De même, dans le cadre de l'affirmation de l'autonomie de l'Église, l'unité de celle-ci garantie par l'Esprit se confond peu à peu avec l'unité de l'institution ecclésiastique. Cette dimension de monopolisation croissante du charisme par l'appareil bureaucratique implique des possibilités de rupture avec une conception de l'Église qui coexiste avec celle que l'on vient de présenter.

### **II/L'idéal d'une Église inspirée, charitable et maternelle du XIIe siècle**

Il ne s'agit pas ici d'opposer une conception bureaucratique et une conception monastique de l'Église, car c'est précisément la cohérence entre les deux qui est observable au XIIe siècle. On peut en effet noter que l'affirmation selon laquelle l'Esprit est une force d'unification de la communauté se retrouve à la fois dans la conception d'une hiérarchie inspirée par l'Esprit (telle que l'énoncent les grégoriens), dans celle de l'Église (comme corps animé par l'Esprit qui domine l'ecclésiologie du XIIe siècle) et enfin dans la pensée théologique de Pierre Lombard pour qui l'amour qui unit les hommes entre eux est l'Esprit Saint. En revanche, l'étude de cette cohérence, montre qu'elle comporte une tension entre l'idéal qu'elle inspire et l'accomplissement institutionnel qu'elle permet. Le cœur de ce « malentendu » se fonde sur la vision commune d'une Église hiérarchique fondée sur la charité qui est l'Esprit-Saint, mais dont certains auteurs tirent un idéal hiérarchique distinct de celui qui leur est contemporain. Ceci explique alors les critiques des réformateurs à l'égard de l'institution issue de la réforme. A cela s'ajoute une pensée nouvelle sur les relations hiérarchiques, confondues avec une relation d'amour de dimension maternelle.

## A/La conception de l'unité de l'Église chez Bernard de Clairvaux

Dans le lien d'amour entre Dieu et le monde, Bernard de Clairvaux distingue deux baisers. Seul le Christ fut baisé par la bouche de Dieu, c'est-à-dire le Verbe. L'Église quant à elle est baisée d'un baiser de sa bouche, ce baiser étant celui du Père au Fils, il est assimilé par Bernard de Clairvaux à l'Esprit Saint<sup>745</sup>. L'unité d'amour est donc avant tout une union entre l'Église-épouse et Dieu. C'est pour cette raison que lorsque l'un de ses anciens moines devient pape sous le nom d'Eugène III, la première lettre de Bernard, rédigée en 1145, est là pour rappeler au pape qu'il n'est que l'ami de l'Époux (le Christ) et a donc pour charge de servir et de protéger l'Épouse (l'Église), qu'il doit appeler la princesse et non sa princesse, car il n'a aucun droit sur elle<sup>746</sup>. Dans le *De consideratione*, ayant pour but de conseiller ce même pape dans sa charge, Bernard précise de plus que le pape n'est pas seul à posséder une autorité qui vient de Dieu. L'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique a été ainsi établie, ce qui légitime une critique à l'égard des exemptions lorsque celles-ci brisent la hiérarchie : « on soustrait les abbés à la juridiction des évêques, ceux-ci à la juridiction des archevêques et ces derniers à celle des patriarches et des primats »<sup>747</sup>. L'Esprit Saint comme union d'amour est donc avant tout le lien qui unit l'Église à Dieu et la hiérarchie est placée par cette relation dans une position de service de l'Épouse au nom de l'Époux. Le fait de tenir leur pouvoir de Dieu ne donne pas aux prélats un pouvoir sur l'Église car celle-ci est liée par l'Esprit-amour au Christ et c'est de ce lien que provient leur autorité.

Si au XIIe siècle, on note une double unité de l'Église par l'Esprit, comme communauté de fidèles et comme hiérarchie, l'unité pensée par Bernard de Clairvaux est elle aussi double. C'est l'Esprit qui donne aux hommes la possibilité de se tenir dans une même maison<sup>748</sup>, ce en quoi la pensée de Bernard se rapproche de celle des Victorins. En revanche sur le plan de la pensée d'une unité hiérarchique, Bernard développe une relation plus complexe ; car l'Église ne se résume pas à l'institution ; au contraire, l'institution d'un appareil hiérarchique ne se justifie que par le service de ses membres envers l'Église comme Épouse de Dieu. L'Église est avant tout une communauté et c'est dans cette communauté que repose l'Esprit Saint comme force de légitimation. C'est à cette communauté comme fondement de l'autorité que Bernard oppose la lèpre du conseil propre dans son troisième sermon sur la Résurrection. La lèpre du conseil propre, qui affecte ceux qui ont du zèle pour Dieu, revient à préférer son

<sup>745</sup> *Si igitur se invicem osculantur Pater et Filius, quid est eorum osculum nisi Spiritus sanctus ?* (Sermon 89, Du baiser que l'épouse désire, ou Saint-Esprit, P.L. 183, col. 707 B-C).

<sup>746</sup> Lettre 238 de Bernard de Clairvaux, §2, P.L. 182, col. 428 C.

<sup>747</sup> *Subtrahuntur abbates episcopis, episcopi archiepiscopis, archiepiscopi patriarchis sive primatibus.* (*De Consideratione*, Livre 3, chapitre 4, P.L. 182, col. 766 C).

<sup>748</sup> *Ipse est enim, dilectissimi, qui vos sedere facit non solum in civitate, sed et in domo una, ut sedeat super sedentes, et requiescat super humiles et trementes ad sermones suos.* (Troisième sermon pour la fête de Pentecôte, De l'opération multiple du Saint-Esprit en nous, P.L. 183, col. 330 B).

jugement à celui de toute une communauté « comme s'il n'y avait que lui à posséder l'Esprit de Dieu »<sup>749</sup>. Si cette réflexion de Bernard semble convenir avant tout à une communauté monastique, il semble cependant possible de la relier à l'idée que l'Esprit unit l'Église comme communauté à Dieu. En effet, lorsqu'il critique les exemptions, Bernard reprend un argumentaire très proche de celui développé à propos des limites de l'obéissance monastique. Dans le *De consideratione*, il rappelle au pape que sa mission est de conserver et non d'ôter à chacun sa place dans la hiérarchie<sup>750</sup>. De même que le pouvoir de l'abbé est limité par la règle, le pape doit limiter son action par le respect de ce qui a été institué par l'Esprit Saint. La pensée cistercienne qui unit liberté et obéissance, se trouve ainsi appliquée de la même manière à la conception hiérarchique de l'Église. C'est dans le cadre de cet idéal qu'il convient d'étudier le rôle accordé à la hiérarchie ecclésiastique, en particulier au pape et les critiques adressées à l'institution qui découlent du décalage entre cet idéal et la mise en place d'une bureaucratie ecclésiastique.

### **B/La conception monastique de l'institution ecclésiastique**

1°/Les caractéristiques de la bureaucratie ecclésiastique au XIIe siècle : mise en place de la Curie et développement du droit

La naissance d'une bureaucratie ecclésiastique s'exprime en particulier au travers du développement de la Curie. Les cardinaux élisent le pape, et ce sans distinction entre cardinaux-évêques et cardinaux-diacres à partir de l'élection d'Innocent II en 1130. Sous Eugène III se met en place la fonction de cardinal-auditeur, membre des commissions chargées de juger les affaires soumises au Saint-Siège, le pape se réservant le jugement final<sup>751</sup>. Ces cardinaux sont de moins en moins recrutés parmi des religieux et de plus en plus diplômés en droit et en théologie, ils forment un conseil proche du pape, Alexandre III les appelant ses frères tandis qu'il appelle les autres prélats ses fils<sup>752</sup>. C'est sous ce pape que la bureaucratie ecclésiastique connaît un essor particulier, Alexandre III, ancien chancelier de la Curie, conservant cette charge pendant l'essentiel de son pontificat<sup>753</sup>. Alexandre III fait de plus un usage massif des légats, la plupart issus des clercs de l'Église romaine, souvent des

---

749 *Et quae major superbia, quam ut unus homo toti congregationi iudicium suum praeferat, tanquam ipse solus habeat Spiritum Dei ?* (P.L. 183, col. 190 D).

750 *Honorum ac dignitatum gradus et ordines quibusque suos servare positi estis, non invidere.* (*De Consideratione*, Livre 3, chapitre 4, P.L. 182, col. 767 A).

751 *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome V, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, A. Vauchez (éd.), Paris, 1993, p. 235.

752 M. Pacaut, *Alexandre III, Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956, p. 270.

753 *Ibid.*, p. 278.



cardinaux, la légation devenant de plus une étape dans l'accès au cardinalat<sup>754</sup>. Le long pontificat d'Alexandre III (1159-1181) est aussi marqué par une forte influence sur le droit (470 décrétales entrées dans le *Corpus juris canonici*) et l'usage du *Décret* comme source pour les décisions pontificales, Alexandre III citant plus souvent Gratien que les Pères, papes ou conciles dont il donne le nom<sup>755</sup>. C'est enfin ce pape qui, comme on l'a vu, soutient une exclusivité des chapitres lors des élections épiscopales et, par le décret *Licet de Vitanda* du concile de Latran III (1179), réserve l'élection pontificale à l'ensemble des cardinaux à la majorité des deux tiers<sup>756</sup>. Renforcement de la Curie, développement du droit, autant d'aspects qui, dès la première moitié du XIIe siècle, ont connu les critiques de certains réformateurs.

## 2°/Les critiques contre la Curie et le droit

On trouve dans le *De Consideratione*, une critique presque point par point des différents aspects constitutifs de la bureaucratie ecclésiastique. Dès le premier livre, Bernard condamne en effet le fait que les princes de l'Église soient sans cesse occupés par les plaidoiries, qu'il finit par décrire comme un esclavage à l'égard du siècle : « Or, je vous le demande, êtes-vous jamais véritablement libre, indépendant, maître de vous-même? De quelque côté que vous vous tourniez, vous ne trouvez que le bruit et le tracas des affaires; votre joug vous suit partout. »<sup>757</sup> Il présente ce fait comme une nouveauté introduite par les derniers papes et propose donc de suivre de bons exemples plutôt que des nouveaux, en prenant le cas de Grégoire le Grand qui, dans Rome assiégée, se livre à l'étude de l'Écriture<sup>758</sup>. Bernard de Clairvaux rejette donc l'aspect central donné à la fonction de Rome comme dernier appel qui est cependant le fondement de la mécanique de reconnaissance progressive de la suprématie du Saint-Siège. Dans le troisième livre, il ajoute une critique des abus de l'appel, employé comme un moyen pour retarder une décision juste<sup>759</sup>.

Ces critiques s'accompagnent assez logiquement d'une condamnation de l'essor du droit en général, les paroles des avocats étant présentées comme le verbiage inutile de bouches mensongères façonnées à l'art de l'imposture<sup>760</sup>. Dans le cadre du développement d'un droit dont les moines sont les sujets mais plus les auteurs, on observe durant le XIIe siècle une

---

754 *Histoire...*, p. 235.

755 M. Pacaut, *Alexandre III...*, p. 317.

756 *Histoire...*, p. 232.

757 *Tu quoque dic, quaeso ubi unquam sis liber, ubi tutus, ubi tuus? Ubique strepitus, ubique tumultus, ubique jugum tuae servitutis te premit. (De Consideratione, Livre 1, chapitre 3, P.L. 182, col. 732).*

758 *De Consideratione*, Livre 1, chapitre 9, P.L. 182, col. 739 A-C.

759 *De Consideratione*, Livre 3, chapitre 2, P.L. 182, col. 760 D-764 C.

760 *Corrige pravum morem, et praecide linguas vaniloquas, et labia dolosa claude. Hi sunt qui docuerunt linguas suas loqui mendacium, disertis adversus justitiam, eruditi pro falsitate. (De Consideratione, Livre 1, chapitre 10, P.L. 182, col. 740 B).*

critique et un détachement des moines à l'égard de la sphère du droit, jusqu'en 1188 où le chapitre général cistercien interdit la pratique du droit canon aux moines, complétant ainsi la décision d'Alexandre III d'interdire le droit romain aux moines en 1163<sup>761</sup>.

C'est donc dans le cadre de la critique d'une bureaucratie qui place les clercs de Rome sous le joug des affaires du siècle qu'il faut entendre les condamnations de Bernard à l'égard de leurs mœurs. Voici comment Bernard décrit au pape ceux qu'il appelle des satrapes, confondant sous cette formule l'entourage du pontife et le peuple de Rome<sup>762</sup> : sans piété pour Dieu, sans respect pour les choses saintes, divisés entre eux, n'aimant personne, ils ne veulent pas obéir et ne savent pas commander, infidèles à leurs supérieurs, ils sont insupportables à leurs inférieurs. Enfin, ils sont prodiges de promesse mais ne font rien<sup>763</sup>. A travers cette critique on peut bien entendu noter le reproche envers le faste et l'avidité de la Curie. Mais, en insistant sur la division, le manque d'amour, le refus d'obéir qui implique l'incapacité à commander, Bernard juge les prélats romains à l'aune de son éthique monastique. En effet on retrouve dans sa description l'idéal du moine décrit dans la troisième partie de ce chapitre : une unité de la communauté fondée sur l'amour et l'obéissance, celle-ci étant la seule voie pour devenir un homme spirituel, digne d'être obéi. On peut alors comprendre pourquoi Bernard achève sa critique en appuyant sur le mépris du clergé romain pour l'humilité et la retraite<sup>764</sup>, vertus monastiques par excellence.

Bernard n'est pas seul dans sa critique de la bureaucratie romaine ; Gerhoh de Reichersberg, son contemporain, souligne que le terme de curie ne servait pas autrefois à désigner l'Église romaine, critiquant ainsi l'emprunt qui a été fait au vocabulaire impérial dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>765</sup>. De même, Jean de Salisbury, défenseur de la réforme grégorienne en Angleterre contre les prétentions d'Henri Plantagenêt, se montre très critique envers l'Église de son temps qui est, selon lui, touchée par les mêmes dérèglement que la *res publica* : avarice, ambition, orgueil<sup>766</sup>.

---

761 Y. Congar « L'Ecclesiologie... », p. 188.

762 En effet la citation que nous fournissons ci-dessous est censée s'appliquer à l'ensemble de la population romaine, cependant, c'est bien l'indignité du clergé qui est au cœur du propos de Bernard, comme le montre le paragraphe qui suit la critique : « Voyez comme tout votre clergé n'a de zèle et d'ardeur que pour conserver ses dignités : on ne songe guère qu'à la pompe extérieure; on n'accorde rien ou presque rien à la sainteté. » (*Vides omnem ecclesiasticum zelum fervere sola pro dignitate tuenda*. P.L. 182, col. 775 B).

763 *impii in Deum, temerarii in sancta, seditiosi in invicem, aemuli in vicinos, inhumani in extraneos: quos neminem amantes amat nemo; et cum timeri affectant ab omnibus, omnes timeant necesse est. Hi sunt qui subesse non sustinent, praeesse non norunt; superioribus infideles, inferioribus importabiles. [...] Largissimi promissores, et parcissimi exhibitores* (*De Consideratione*, Livre 4, chapitre 2, P.L. 182, col. 774 C-D).

764 *Ita omne humile probro ducitur inter palatinos, ut facilius qui esse, quam qui apparere humilis velit, invenias. [...] Porro amatorem quietis, et sibi interdum vacantem, inutilem dicunt.* (*De Consideratione*, Livre 4, chapitre 2, col. 775 B-C).

765 Y. Congar « L'Ecclesiologie... », p. 184.

766 J.Krynen, « Sur la leçon de législation... », p. 499.

La critique se perpétue dans la seconde moitié du XIIe siècle, Thomas Becket présentant Célestin III comme l'un des deux seuls membres intègres de la Curie, et Joachim de Flore s'attaquant à celle-ci dans son *Tractatus super quatuor Evangelia*<sup>767</sup>. Ce que condamne Bernard, et qui va former le moule des critiques postérieures, ce n'est pas seulement les abus et les excès, c'est le processus même de bureaucratisation de l'Église, conséquence pourtant inévitable sur le plan institutionnel de la réforme grégorienne et de la primauté pontificale que Bernard soutient. Cette critique tient aussi une place importante car elle est contemporaine des résistances de certains souverains à l'action des légats ou de la Curie, révélant donc sur le plan intellectuel de paradoxales possibilités de rapprochement entre une partie du propos des réformateurs spirituels et des partisans des pouvoirs princiers. Cependant, ce n'est pas à ce modèle là que Bernard oppose la Curie qu'il critique. En effet, l'abbé de Clairvaux propose de résoudre la quadrature du cercle d'une institution spirituelle par le modèle monastique d'une institution inspirée et habitée par des hommes spirituels.

### 3°/L'institution chimérique : l'idéal ecclésiastique selon Bernard de Clairvaux

Lorsqu'il évoque ce que doit être le clergé romain, Bernard ne le décrit pas comme le sommet d'un appareil administratif mais comme le modèle du reste de l'Église dont les désordres rejaillissent sur l'image du pape. Ce clergé doit donc être dans sa conduite « le miroir et le modèle de la décence et de la régularité », « il faut qu'il se montre, plus que tout les autres, exercé aux fonctions sacrées, propre à l'administration des sacrements, zélé pour l'instruction des peuples, et attentif à se garder dans une chasteté parfaite »<sup>768</sup>. Le clergé romain participe donc à l'autorité du pape et possède un rôle à l'égard de l'Église, non de par sa fonction administrative mais par la sainteté de son comportement. L'inversion des critiques déjà évoquées permet d'ajouter que les vertus que doit priser ce clergé sont l'obéissance, l'humilité, l'amour, le dégoût des affaires du monde.

Il est possible de rattacher cette conception à l'idée que l'homme doit être guidé par celui qui est guidé par l'Esprit, réflexion qui trouve son origine dans la redéfinition de l'idéal monastique mais que l'on trouve ici appliquée au fonctionnement institutionnel de l'Église. Cet idéal bernardin se retrouve chez Gerhoh de Reichersberg lorsque celui-ci annonce que la présence du Christ et l'action de l'Esprit se manifesteront par la venue d'hommes spirituels qui réformeront l'institution selon l'ancienne perfection apostolique<sup>769</sup>. Au dessus de ce clergé

---

<sup>767</sup> *Histoire...*, p. 222.

<sup>768</sup> « *quatenus totius honestatis et ordinis ipsi speculum, ipsi sint forma. Inveniantur prae caeteris oportet expediti ad officia, idonei ad Sacramenta, ad plebes erudiendas solliciti; circumspecti ad sese custodiendos in omni castitate.* » (*De Consideratione*, Livre 4, chapitre 2, P.L. 182, col. 773 A).

<sup>769</sup> Gerhoh de Reichersberg, *De investigatione Antechristi*, Livre 1, MGH *Libelli de Litte* 3, p. 352, formule citée en note 443.

modèle, composé d'hommes spirituels, se trouve un pape dont Bernard souligne l'autorité absolue sans la relier aucunement à une position institutionnelle.

Dans le deuxième livre du *De Consideratione*, Bernard insiste sur la position suprême occupée par le pape : premier des évêques, héritier des apôtres, synthèse de toutes les figures bibliques (Abel, Noé, Abraham, Melchisédech, Aaron, Moïse, Samuel, Pierre et le Christ). Doté de la plénitude de la puissance, alors que les évêques ne font que partager une portion de la sollicitude, il peut les déposer et les excommunier<sup>770</sup>. De même, Bernard reconnaît-il au pape d'être la source d'autorité de l'administration ecclésiastique en lui rappelant qu'il est responsable des excès de son clergé romain, qui ne tient son pouvoir que de lui<sup>771</sup>. Cependant, ce pouvoir est celui d'un serviteur, identique au moine dont la volonté propre est anéantie. Ainsi Bernard identifie le pape au prophète Jérémie qui a été élevé pour arracher et détruire, perdre et dissiper et enfin planter et édifier (Jérémie, 1, 10)<sup>772</sup>. Bernard associe ces consignes aux travaux des champs, opposant ainsi le faste et la grandeur de la fonction pontificale au souvenir du labeur monastique qu'a pu connaître Eugène III. Le pape doit se regarder comme un serviteur, un prophète<sup>773</sup>, cette fonction transparaît lorsque Bernard conseille au pape de ceindre ses flancs du glaive de l'Esprit, parole de Dieu<sup>774</sup>. Ce qui définit le prophète, c'est l'unité entre sa volonté et celle de l'Esprit Saint ; il est une figure de l'homme spirituel qui a réussi à anéantir sa volonté propre et c'est sans doute dans ce sens que Bernard considère comme « monstrueux » le pape qui aurait une autorité immense mais une fermeté chancelante<sup>775</sup>. En effet, la seule volonté consistante et stable que l'on a vue décrite par Bernard et Guillaume de Saint-Thierry c'est la volonté qui cherche Dieu et se confond avec l'Esprit Saint, la volonté humaine liée au monde se caractérisant à l'inverse par sa futilité et sa versatilité.

Ce qui fonde l'adhésion de Bernard à l'autorité pontificale distingue fondamentalement celle-ci de la fonction bureaucratique. Pour Bernard, le clergé romain et le pape ne possèdent un pouvoir d'administration que du fait qu'ils sont des serviteurs de l'Église, inspirés par l'Esprit Saint. Tandis qu'il se qualifie lui-même de « chimère de son siècle »<sup>776</sup>, - de par la dualité entre son statut de moine et ses multiples interventions à travers la chrétienté - Bernard

---

770 *De Consideratione*, Livre 2, chapitre 8 (P.L. 182, col. 751 C-752 C).

771 *At potestatem non habent, nisi quam tu eis aut tribueris, aut permiseris.* (*Ibid.*, Livre 4, chapitre 4, P.L. 182, col. 778 A).

772 *Ibid.*, Livre 2, chapitre 6 (P.L. 182., col. 747 A-B). La formule est employée par les papes eux-mêmes de Grégoire VII à Alexandre III (cf. note 557).

773 *Et nos igitur, ut multum sentiamus de nobis, impositum senserimus ministerium, non dominium datum. [...] Puta te velut unum aliquem ex prophetis.* (*Ibid.*, Livre 2, chapitre 6, P.L. 182., col. 747 B)

774 *Accingere gladio tuo, gladio spiritus, quod est verbum Dei.* (*Ibid.*, Livre 2, chapitre 6, P.L. 182., col. 749 C)

775 (*Ibid.*, Livre 2, chapitre 7, P.L. 182., col. 749 C)

776 *Ego enim quaedam chimaera mei saeculi, nec clericum gero, nec laicum. Nam monachi jam dudum exui conversationem, non habitum.* (Lettre 250, P.L. 183, col. 451 A).

propose ce que l'on pourrait appeler une « institution chimérique » : la légitimité du Saint-Siège à gouverner l'Église lui viendrait de l'inhabitation de l'Esprit en son sein ; le clergé et le pape, comme les moines, devant avant tout chercher à être des hommes spirituels, les seuls qui méritent d'être suivis et obéis.

Les critiques monastiques à l'égard de la Curie romaine ne peuvent se limiter à des moines scandalisés par des prélats avides. Ces critiques révèlent l'opposition entre une hiérarchie ordonnée par l'Esprit, dont l'inspiration est présente à chaque étage de la hiérarchie et une conception administrative et bureaucratique fondée sur la délégation de pouvoir depuis un siège central qui en revendique le monopole. Il est alors possible de comprendre pourquoi les moines reconnaissent l'autorité du pape tout en rejetant l'administration bureaucratique et le pouvoir de délégation qui pourtant découlent de cette *auctoritas*. La « chimère » proposée par Bernard d'une administration composée d'hommes spirituels légitimes à agir dans le monde car ils s'en sont détachés est en fait le modèle sur lequel repose la coexistence entre des dynamiques réformatrices de plus en plus contradictoires au cours du XIIe siècle. Il faut ici souligner le rôle important du pontificat d'Alexandre III, dont la volonté de clarification s'exprime à travers l'exclusivité donnée aux chapitres cathédraux et à l'élection majoritaire dans les élections épiscopales, l'interdiction aux moines de la pratique du droit au moment où celui-ci devient le mode d'action privilégié de l'Église et la mise en place de cardinaux qui conservent leur évêché, afin de renforcer l'encadrement pastoral et le contrôle du clergé. L'ensemble de ces réformes contribue ainsi à mettre fin à une « chimère », mais aussi aux possibilités d'unité entre construction bureaucratique et réforme spirituelle. C'est au sein de cette chimère que s'est aussi développée une nouvelle conception des relations de pouvoir, fondée sur des liens d'amour, de nature maternelle.

### **C/Une hiérarchie fondée sur l'amour maternel**

#### 1°/l'Église-mère dans la réforme grégorienne

La mère et l'épouse sont des figures ecclésiologiques récurrentes chez les réformateurs grégoriens. Ainsi, pour Anselme de Cantorbéry, l'Église est l'épouse de Dieu et en tant que telle elle est la mère de tous les chrétiens<sup>777</sup>. Urbain II, lors du concile de Clermont de 1095, défend l'idée selon laquelle l'ingérence des pouvoirs séculiers (simonie, confusion entre clercs et laïcs) est une atteinte à la chasteté de l'Église, notion qui se confond donc avec celle de liberté de l'Église car l'investiture laïque remet en cause l'union de l'Église au Christ<sup>778</sup>.

---

777 Y. Congar « L'Église chez Saint Anselme », *Études d'ecclésiologie médiévale*, Londres, 1983, p.390.

778 J-H. Foulon, *Eglise...*, p. 353.

Depuis l'antiquité tardive, l'Église-mère - distincte de ses enfants - désigne l'Église ministérielle et hiérarchique. Pour Geoffroy de Vendôme, cette Église-mère incarne essentiellement l'Église romaine, qu'il qualifie de *Mater Romana*, même si chaque Église diocésaine l'actualise à sa manière<sup>779</sup>. Signe que cette interprétation renvoie à une valorisation d'une Église hiérarchique dominée par le pape, Yves de Chartres, partisan d'une Église comme fédération d'évêché, fait un faible usage du terme de *Mater Romana*<sup>780</sup>.

Cette Église-mère est avant tout le lieu de communication des sacrements, dont Yves rappelle qu'ils sont, y compris dans leur forme, des dons du Saint-Esprit<sup>781</sup>. Dans la seconde moitié du XIe siècle, l'Église-mère, que les grégoriens les plus fervents assimilent en premier lieu à l'Église romaine, désigne donc une unité du corps mystique assurée par la charité, c'est-à-dire l'Esprit Saint. Au XIIe siècle, le lien entre Église-mère et Église romaine se renforce dans le cadre de la lutte entre la papauté et l'Empire où les intérêts de l'Église romaine sont confondus avec ceux de l'Église toute entière, au nom de l'inspiration de l'Esprit Saint, comme cela a été évoqué dans le premier point de cette partie. Alexandre III condamne Frédéric Barberousse car celui-ci s'adresse à l'Église non comme à une mère mais comme à une servante, assimilant l'affront fait à Rome à un affront fait à la fonction maternelle de l'Église toute entière. Dans une lettre de 1165, ce même pape affirme que l'Église romaine est la tête et la mère des autres églises<sup>782</sup>. De même que l'idée d'une Église inspirée par l'Esprit Saint a pu provoquer des développements critiques à l'égard de la bureaucratie romaine, nous allons voir comment la métaphore maternelle peut conduire à une conception originale du pouvoir, liée elle aussi à l'Esprit Saint et qui ne peut se confondre avec l'exercice bureaucratique de l'autorité.

## 2°/L'union entre lien d'amour maternel et lien hiérarchique

Il faut dans un premier temps rapidement distinguer le lien fait entre amour maternel et exercice du pouvoir, de la reconnaissance du féminin. Ainsi, lorsque Robert d'Arbrissel confie le commandement de Fontevrault à une femme, et une femme active, il s'agit avant tout d'insister sur l'humilité des frères. La soumission à une femme, comme le travail manuel, sont des moyens d'humiliation des moines, comparables à la soumission des prêtres aux convers dans la congrégation de Grandmont<sup>783</sup>.

En revanche, dans la *Vita prima beati Roberti de Arbrissello*, l'abbé est décrit comme une

---

779 *Ibid.*, p. 484.

780 *Ibid.*, p. 397.

781 *Ibid.*, p. 486.

782 M. Pacaut, *Alexandre III...*, p. 120-123.

783 J. Dalarun « *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire* ». *La religion faite femme. XIe-XVe siècle*, Paris, 2008, p. 117-118.

mère abeille<sup>784</sup>, prospectant pour nourrir les recrues. C'est ce pouvoir masculin s'exprimant au féminin qu'il va falloir étudier. On trouve chez les abbés cisterciens un usage important de la figure maternelle (concevoir, donner naissance, allaiter) pour décrire l'ensemble des figures d'autorité : abbés, évêques, personnages des deux Testaments<sup>785</sup>. Bernard rappelle ainsi dans un sermon aux supérieurs des communautés monastiques, qu'ils doivent être des mères et non des maîtres, susciter l'amour et non la peur, laisser leur poitrine s'emplier de lait et non de passion<sup>786</sup>. L'évocation du sein s'emplissant de lait est une métaphore du sermon, qu'utilise aussi Hildegarde de Bingen lorsqu'elle reproche au clergé de Cologne de manquer à ses devoirs envers le peuple, en disant que les clercs ont des seins mais ne nourrissent pas les enfants de Dieu<sup>787</sup>. L'amour maternel est donc la forme que doit prendre l'exercice de l'autorité dans l'Église, selon les cisterciens et Hildegarde. Cette métaphore permet de présenter l'exercice du pouvoir comme un fardeau, en effet aussi bien Aelred de Rielvaux que Bernard de Clairvaux évoquent-ils la charge abbatiale comme le moment douloureux, mais nécessaire, de séparation avec le Christ<sup>788</sup>. Bernard file ainsi la métaphore de l'allaitement qui sépare l'épouse du baiser de l'époux<sup>789</sup>. On retrouve ainsi l'idée évoquée chez Guillaume de Saint-Thierry que la direction d'un monastère est un fardeau harassant, mais pour laquelle il employait une comparaison très différente, celle du soldat romain mettant fin à son service.

A travers l'usage de la métaphore maternelle, on retrouve donc un propos déjà évoqué qui fonde la légitimité des détenteurs de l'autorité sur leur relation d'amour à Dieu. L'exercice du pouvoir est le moment où cette relation se rompt, un fardeau nécessaire qui se justifie par l'amour que doit éprouver la mère pour ses enfants et les devoirs qu'elle a à leur égard, en particulier celui de les nourrir. La dualité de la figure féminine, mère/épouse permet ainsi de construire un modèle où l'exercice du pouvoir est présenté comme l'antithèse de l'origine du pouvoir. Il s'agit de la traduction de la double nature de l'Église, épouse du Christ et mère des chrétiens, dans chacune des fonctions d'autorité de l'appareil institutionnel. Cette dualité trouve son unité dans la notion d'amour, pour Dieu ou pour l'homme, amour de l'épouse ou amour de la mère. Il semble possible de considérer que l'unification entre amour de Dieu et amour des hommes sous la figure du Saint-Esprit, que l'on rencontre chez Pierre Lombard se situe dans la continuité de cette conception. A l'inverse, l'usage de l'image maternelle au sein de la papauté sert à affirmer la primauté de Rome sur les églises et la primauté de l'Église sur l'ensemble des chrétiens. Pour Alexandre III, l'Église est avant tout mère car les chrétiens sont

---

784 *Ibid.*, p. 106.

785 C.W. Bynum, *Jesus as mother, studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Londres, 1982, p. 147.

786 *Ibid.*, p. 118-119.

787 B. Newman, *Sister of wisdom, St. Hildegard's theology of the feminine*, Aldershot, 1987, p. 12

788 C.W. Bynum, *Jesus as mother...*, p. 70.

789 *Ibid.*, p. 119.

ses fils, c'est-à-dire obéissants. Il est alors possible de comprendre ce qu'entend Jean de Salisbury lorsqu'il critique l'Église romaine l'accusant de se comporter comme « la pire des marâtres »<sup>790</sup>, une fausse mère dénuée d'amour pour les enfants sur lesquels elle n'exerce une autorité que par le droit.

La référence à l'Esprit comme amour unifiant l'Église permet le développement d'une réflexion sur la nature du pouvoir hiérarchique au sein de l'appareil institutionnel. Ce pouvoir prend une forme particulière, il se fonde sur la relation d'amour avec Dieu, qui est le signe de l'homme spirituel et s'exerce dans l'amour maternel à l'égard des chrétiens, relation qui doit être vécue comme une rupture temporaire du premier amour. Il est ainsi possible de comprendre les critiques adressées par Bernard de Clairvaux aux prélats trop impliqués dans les fonctions de gouvernement. En effet, antithèse d'une bureaucratie où le pouvoir s'exprime dans son exercice réglé, la « chimère » monastique de Bernard fonde la légitimité du pouvoir sur une relation qui en conçoit l'exercice comme un fardeau obligatoire. De même que le travail manuel ou la soumission aux femmes, l'exercice du pouvoir est une ascèse, une souffrance qui s'oppose à ce que doit rechercher le prélat, pour être légitime dans sa charge, c'est-à-dire une relation d'amour à Dieu. Cette conception repose sur une présence de l'Esprit comme amour, à la fois dans l'Église et dans les hommes.

Si nous avons essayé de montrer les possibilités offertes par la référence à l'Esprit Saint dans l'ecclésiologie du XIIe siècle, il faut cependant en nuancer l'importance. En effet, on a pu le voir, l'exercice de l'autorité par une bureaucratie qui se revendique cependant comme charismatique, ne s'accomplit pas selon les desiderata des moines réformateurs. Cela s'explique en grande partie par le fait que l'Esprit ne domine, ni l'idéologie du pouvoir, ni la spiritualité du XIIe siècle. La référence à l'Esprit Saint présente des limites et des concurrents dans les univers de pensée où elle se manifeste et c'est pourquoi, afin de comprendre les conditions de son expression dans l'histoire, il faut étudier ces limites et ces concurrents.

### **III/L'Esprit comme force historique faible, contestée et concurrencée**

La référence à l'Esprit permet la compossibilité de tendances opposées, telle que la mise en place d'une bureaucratie ecclésiastique et le développement d'un idéal ecclésiologique centré sur les hommes spirituels et un exercice maternel du pouvoir. Cependant, cette référence est loin de dominer la pensée du XIIe siècle, ce qui fait toute la fragilité de la construction que nous avons exposée dans les deux premiers points de cette partie.

---

790 J.Krynen, « Sur la leçon... », p. 499.



## A/Le XIIe siècle « âge de l'Esprit Saint » ?

L'Esprit est au XIIe siècle un objet d'intérêt pour la théologie, à travers la définition progressive de la spiration, comme de l'ecclésiologie dans le cadre de la lutte contre la simonie. Du soutien de la papauté des XIe et XIIe siècle à la réforme monastique s'est développée l'idée, présente chez Anselme de Havelberg par exemple, que la rénovation du monachisme est une œuvre inspirée par l'Esprit Saint. Il faut interpréter dans ce sens la célébration d'une messe du Saint-Esprit lors de la fondation de monastères ou d'ordres nouveaux, comme c'est le cas pour Grandmont en 1076<sup>791</sup> ou de l'abbaye de Bonnetcombe (fille de Clairvaux) en 1162<sup>792</sup>. Faut-il en conclure à une primauté donnée à l'Esprit dans la vie contemplative, comme le fit Ernst Kantorowicz avec la dédicace du monastère d'Héloïse au Paraclet vers 1130<sup>793</sup> ? Il semble que l'étude des liens entre l'Esprit-Saint et ce célèbre monastère puisse suffire à fournir une réponse négative à la question. Du temps de l'abbatiate d'Héloïse, la titulature de l'abbaye est 17 fois le Paraclet, 4 fois l'Esprit-Saint et 3 fois la Trinité<sup>794</sup>. On insiste donc sur le consolateur envoyé par le Christ, un Esprit Saint qui ne prend son sens qu'une fois intégré à la Trinité. Étudiant la spiritualité trinitaire dans la littérature provençale, Diego Zorzi arrive à la conclusion que la dévotion à l'Esprit Saint est avant tout une forme particulière de la dévotion trinitaire, insistant sur l'Esprit comme charité unissant les personnes de la Trinité<sup>795</sup>.

Pour en revenir au cas du monastère fondé par Abélard, on possède pour le XIIe siècle une série de privilèges accordés ou confirmés par les papes, d'Eugène III en 1147 à Alexandre III en 1163<sup>796</sup>. Comme nous l'avons déjà montré, ces papes ont eu parfois recours à la référence à l'Esprit Saint pour justifier les privilèges donnés à un monastère ou un ordre. En revanche, aucun d'entre eux ne fait mention du Saint-Esprit dans les lettres adressées à Héloïse (1101-1164). La titulature du Paraclet ne semble donc en aucun cas être le signe d'une importance particulière accordée à la troisième personne de la Trinité dans la vie monastique du monastère fondé par Abélard. Il faut de plus ajouter que si certains réformateurs monastiques voient effectivement dans l'Esprit-Saint l'inspirateur de la réforme et du développement d'un nouveau monachisme, leurs préoccupations ne sont pas centrées sur le développement institutionnel de leur ordre. En effet, dans un contexte de rejet de l'exercice du pouvoir, le

791 Y. Congar, *Je crois...*, p. 159.

792 C. de Vic, J. Vaissète, *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, 1874-1892, vol 4.2, p. 641.

793 G. Constable, *The reformation...*, p. 40.

794 D. Luscombe, « Pierre Abélard et l'abbaye du Paraclet », *Pierre Abélard, colloque international de Nantes*, J.Jolivet, H.Habrias (éd.), Rennes, 2003, p. 219.

795 D. Zorzi, *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria*, Milan, 1954, p. 88.

796 Eugène III (P.L. vol. 180, col. 1291 B), Anastase IV (P.L. 188, col. 1028 C), Adrien IV (P.L. 188, col. 1529 C), Alexandre III (P.L. 200, col. 207 D).

monachisme réformé cherche avant tout l'établissement d'un lien plus étroit avec Dieu, au travers d'une mystique avant tout tournée vers la figure du Christ. Enfin, sur un plan pratique, si l'Esprit est objet d'attention du fait des interrogations théologiques et des évolutions ecclésiologiques du XIIe siècle, cela signifie aussi que cette attention est conjoncturelle et qu'une fois définie la spiration et clairement affirmée la distinction entre l'Église et le siècle, ce qui est fait lors des conciles de Latran IV et Lyon II au XIIIe siècle, elle peut s'épuiser.

Une attention conjoncturelle qui conduit à un positionnement de l'Esprit dans certains aspects périphériques de la pensée ecclésiologique et monastique, voilà à quoi il faut, peut-être, réduire, en forçant le trait, le « siècle de l'Esprit Saint ». Il s'agit avant tout de mettre en garde contre des sur-interprétations. Yves Congar, s'appuyant sur Etienne Delaruelle, n'avait pas hésité à attribuer à l'Esprit le développement d'une nouvelle spiritualité, les pèlerinages, ou encore la multiplication des ponts dans le sud de la France<sup>797</sup>.

L'Esprit n'est pas seulement en périphérie des questions préoccupant les moines réformateurs, c'est en effet sur le développement du droit, qui constitue progressivement un champ autonome, que la bureaucratie pontificale se construit.

### **B/L'autonomisation du champ juridique dans le cadre d'une bureaucratiation de l'Église**

Par autonomisation, on entend le processus de renaissance du droit qui a lieu au XIIe siècle et conduit à l'apparition d'une expertise et de principes spécifiques. On présentera de manière succincte ce processus afin de comprendre en quoi il influence une conception de l'Église comme théonomie à laquelle la société doit correspondre.

Grégoire VII reconnaît aux princes et en particulier à l'empereur la capacité à légiférer,

---

797 Y. Congar, *Je crois...*, p. 159, E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1980, p. 152-153. En se fondant sur la ressemblance entre les fresques du XVIe de Saint-Sernin de Toulouse et celles plus ancienne de Tahull, représentant l'envoi du Saint-Esprit à la Vierge et la Pentecôte, le chanoine Delaruelle avait fait l'hypothèse que la fresque de Toulouse était la reproduction d'une fresque plus ancienne et que par conséquent c'est à cette époque que l'Esprit-Saint aurait remplacé Saint-Sernin comme patron principal de l'église à la fin du XIe siècle, signe d'un oubli des saints ancien et d'une volonté de réforme faisant référence à la vie apostolique (*Actes du 2e congrès internationale d'études pyrénéennes*, Luchon-Pau, 1954, p. 40-42). On trouve cependant dans les archives départementales de Haute-Garonne (A.D. H-G 2 Mi 662, 101 H 504) une bulle de 1097 où le pape Urbain II, dans le cadre d'un arbitrage entre le chapitre et l'évêque Isarn rappelle qu'il a consacré de ses mains l'autel de Saint-Sernin.

De même, afin d'établir le lien entre l'Esprit-Saint et les pèlerinages, Etienne Delaruelle évoque l'existence à Roncevaux d'un hôtel fondé à l'inspiration du Saint-Esprit selon un texte de 1132, titulature qui remplacerait celle des saints Cyr et Juliette. Cependant, l'ouvrage sur lequel se fonde cette analyse (E.Lambert, *Le Pèlerinage de Compostelle*, Toulouse, 1959, p. 54 et 68) insiste sur le fait que la charte de l'hôpital, qui mentionne l'inspiration du Saint-Esprit sous laquelle l'évêque de Pampelune aurait fondé l'hôpital est un document peu sur qui n'apparaît que dans un texte de 1270 dans le cadre d'un procès entre le chapitre de Pampelune et les Augustins de Roncevaux. Ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle que la chapelle porte le nom du Saint-Esprit, une bulle du pape Innocent II datée de 1137 évoquant quant à elle l'Église de Sainte-Marie de la Maison-Dieu de Roncevaux.

considérant que le pontife ne possède le droit de faire de nouvelles lois que dans des circonstances exceptionnelles<sup>798</sup>. Cependant, dans le cadre de la pensée théocratique grégorienne cette aptitude législative du souverain est limitée par le fait que le pouvoir séculier n'existe que pour participer à l'œuvre spirituelle de l'Église, comme le résume Honorius Augustodunensis, vers 1125, en affirmant que les rois sont uniquement faits pour punir les mauvais chrétiens<sup>799</sup>. A cette conception s'oppose celle des pouvoirs princiers qui se constituent dans le cadre d'une progressive renaissance du droit, à la fois comme expertise et comme production positive. Dans la première moitié du XIIe siècle, on assiste en effet à une redécouverte du droit romain, en particulier des compilations de Justinien qui débouchent sur la multiplication des maîtres et des écoles. Le droit devient alors affaire de spécialistes, comme le révèle les plaintes de Pierre de Cluny, abbé de la Chaise-Dieu, à propos d'un procès contre l'évêque de Nîmes où ce dernier a mobilisé tous les juristes disponibles alors qu'il n'existe pas d'avocats autour de la Chaise-Dieu<sup>800</sup>. Cette renaissance d'une expertise juridique accompagne un retour du droit positif qui (au nom de l'utilité publique et de la paix, dont le prince affirme être le garant) n'est plus seulement présenté sous la forme d'une correction ayant pour but le retour à un droit ancien<sup>801</sup>.

Ce développement conduit alors à une interrogation sur le législateur légitime. Celui-ci est défini par Rogerius, actif en Provence au milieu du XIIe siècle, comme celui qui connaît la loi, qu'il s'agisse du peuple ou du souverain. C'est ainsi la connaissance du droit lui-même qui légitime l'exercice du pouvoir législatif, signe d'une prétention du droit à une autonomie totale. Chaque entité politique, qu'il s'agisse du prince ou d'une *universitas*, peut se donner des lois si elle possède les connaissances nécessaires et non plus si ces lois sont conformes au projet de l'Église<sup>802</sup>. Le lien entre le pouvoir laïc et la loi peut même devenir une forme d'affirmation contre les prétentions théocratiques de l'Église. Ainsi en 1158, les docteurs bolonais rendent-ils hommage à Frédéric Barberousse en le qualifiant de *lex animata*, formule qui est ensuite reprise par Frédéric II<sup>803</sup>. Face à l'*auctoritas* pontificale fondée sur la référence à l'Esprit Saint, les princes se reposent sur l'utilité publique et la paix, ainsi que sur l'expertise des juristes pour affirmer leur capacité à produire le droit indépendamment de l'Église. La

---

798 H.Vidal, « Le pape législateur, de Grégoire VII à Grégoire IX », A.Gouron, A. Rigaudière (dir.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier, 1988, p. 263

799 M. Pacaut, *La théocratie...*, p. 82.

800 A.Gouron, « Le rôle des maîtres français dans la renaissance juridique du XIIe siècle », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Sciences et Belles-Lettres*, 133e année, n°1, 1989, p.200-202.

801 G. Giordanengo « Le pouvoir législatif du roi de France (Xie-XIe siècles) », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartres*, 1989, t.147, p.297.

802 A.Gouron, « Coutume contre loi chez les premiers glossateurs », A.Gouron, A. Rigaudière (dir.), *Renaissance...*, p. 123-126.

803 L.Mayali « *Lex animata*, rationalisation du pouvoir politique et science juridique (12e-14e siècle) », A.Gouron, A. Rigaudière (dir.), *Renaissance...*, p.155.

renaissance du droit n'est cependant pas un processus contraire à l'affirmation de l'institution ecclésiastique ; au contraire, c'est sur le droit que se fonde la constitution de cette bureaucratie.

Entre la fin du XI<sup>e</sup> et le début du XII<sup>e</sup> siècle, on observe l'émergence d'une réflexion constitutive du droit canonique, à travers la redécouverte d'Aristote mais aussi du droit romain, dont Yves de Chartres fait usage dans la rédaction de son Décret. Le Décret de Gratien, rédigé vers 1140 (*Concordia discordantium canonum*) se donne pour but de préciser l'autorité de l'Écriture, celle-ci exprimant la parole de Dieu, que ce soit dans le Pentateuque, les Évangiles ou par la voix des prophètes. La Loi de Moïse et l'Évangile sont considérés comme des expressions du droit naturel, toute disposition ecclésiastique ou séculière allant contre ce droit naturel devant être rejetée, idée que Gratien emprunte à Yves de Chartres. Cependant, en se fondant sur Anselme de Laon et Hugues de Saint-Victor, Gratien distingue dans la Loi les *moralia* et les *mystica*, les seconds n'appartenant au droit naturel que dans la mesure où l'on envisage leur esprit et non leur aspect formel<sup>804</sup>. La loi de l'Église peut donc être objet d'interprétations, ainsi que de modifications positives ; Gratien considérant que certains changements ont été introduits « sur le conseil de la perfection » et qu'ils ne doivent pas être rejetés<sup>805</sup>. Le droit canon est donc lui aussi un droit positif, susceptible d'innovation et de plus en plus nécessaire à la papauté. Alexandre III, ayant fait des études de théologie, se doit de cultiver le droit par nécessité, après son accession au pontificat<sup>806</sup>. Le besoin d'une expertise juridique se réalise pleinement sous le pontificat d'Innocent III, lui-même élève du canoniste Huguccio de Pise, qui fait appel à l'école des canonistes de Bologne pour compléter ou préciser certaines de ses décisions<sup>807</sup>. Le gouvernement de l'Église devient progressivement une affaire de droit, ce qui, on l'a vu, scandalise Bernard de Clairvaux. Or, cette conception de l'Église influence l'usage que l'on fait de la référence à l'Esprit Saint. Ainsi, la messe du Saint-Esprit qui précède l'élection épiscopale est-elle progressivement considérée comme un ornement solennel et non une nécessité fondatrice, à tel point qu'elle n'est pas mentionnée dans la décrétale *Quia Propter* du pape Innocent III<sup>808</sup>.

Dans cette conception du droit, le droit naturel a, avant tout, une fonction négative, servant

---

804 J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, 2008, p. 114-116 et p. 177.

805 G. Constable, « Past en present in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century », *Culture and spirituality in medieval Europe*, Aldershot, 1996, p. 169.

806 G. Giordanengo, « Législation pontificale et science politique dans le *Speculum Doctrinale* de Vincent de Beauvais (milieu du XIII<sup>e</sup> siècle) », P. Guichard, M.-T. Lorcin, J.-M. Poisson, M. Rubellin, (éd.), *Papauté, monachisme et théories politiques, études d'histoire médiévales offertes à Marcel Pacaut, t.1* Lyon, 1994, p. 71.

807 K. Pennington, *Pope and bishops, the papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries*, Pennsylvania, 1984, p. 14.

808 P.G. Caron, « Les élections... », p. 577.

à déterminer ce qui doit être supprimé et ce qui ne peut être mis en place. Or, le *Duae sunt leges* constitue à l'inverse un exemple de droit naturel positif, l'inspiration de l'Esprit permettant de prendre une décision qui va à l'encontre du droit public. Cette question a donc suscité des débats et des critiques : la *Summa parisiensis* (vers 1170) citant le cas des clercs qui veulent changer de monastère sans obtenir la permission épiscopale comme un exemple de désobéissance<sup>809</sup>. La question se pose de manière plus vive à propos des évêques qui souhaiteraient entrer dans un monastère, sans la permission du pape. La position de Ricardus Anglicus (1161-1242), selon laquelle le *Duae sunt leges* autorise à se dispenser de l'accord pontifical, demeure très minoritaire<sup>810</sup>. Selon Huguccio de Pise (mort en 1210), il n'est possible à un clerc de quitter son église que pour obéir au pape et à l'Esprit Saint<sup>811</sup>. Par suite, un mineur, une personne mariée, un chanoine régulier ou un évêque voulant quitter sa position sans l'accord de son supérieur (père, époux, supérieur, pape), viole la loi publique et n'est donc pas animé par le bien mais par des esprits malins<sup>812</sup>. Ainsi, l'interprétation du *Duae sunt leges* est-elle faite dans le sens le plus restrictif, celui qui unit l'autorité du Saint-Esprit et celle du pape, affirmant que quiconque désobéit au pape ne peut le faire sous l'inspiration de l'Esprit Saint. La liberté de l'Esprit n'est en rien une liberté à l'égard de l'institution mais au contraire une liberté accordée par l'institution ; l'inscription de cette conception dans le droit correspond bien à la constitution d'une bureaucratie charismatique, qui affirme dans ces procédures son monopole de l'Esprit Saint. C'est contre ce monopole et l'autorité suprême qu'il accorde à l'institution le revendiquant que se manifeste une conception princière de la référence à l'Esprit Saint.

### **C/Les pouvoirs princiers et l'Esprit-Saint**

Au cœur du conflit entre le roi d'Angleterre Henri I et les réformateurs grégoriens sur la question des investitures, l'abbé Hugues de Fleury (mort 1119) propose, dans son *Tractatus de Regia potestate*, une solution modérée, comparable à celle d'Yves de Chartres : anneau et crosse étant remis par le prélat consécrateur, le roi donnant l'investiture séculière à l'aide d'un

809 « *In praecedentibus causis ostensum est de clericis qui ad monasterium transire volunt quoniam ab episcopo licentiam petere debent sed quia sunt nonnulli qui occasiones quaerunt quibus sese suorum episcoporum jurisdictioni subtrahant, non immerito de his subdit quid juris sit circa tales ostendens.* » *Summa Parisiensis*, T.P. Mac Laughlin (éd.), Toronto, 1952, p. 200.

810 K. Pennington, *Pope and bishops, the papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries*, Pennsylvania, 1984, p. 104.

811 « *Quid si clericus iurasset quod numquam relinqueret ecclesiam sine consensu episcopi, et postea papa vocat eum, et episcopus contradicit? Obedire debet pape, nec facit contra iuramentum quia sine omni iuramento tenetur clericus non relinquere ecclesiam suam sine licentia episcopi, et tamen inuito episcopo licite obedit pape et spiritui sancto. Obedientia enim dei et pape semper et excepta a quolibet vinculo quod clericus tenetur suo episcopo* » (*Ibid.*, p. 105., citant le commentaire du décret par Huguccio de Pise, C.9, q.3, c.21).

812 *Ibid.*, p. 105.

autre symbole<sup>813</sup>. Cependant, dans le cinquième chapitre de ce traité, Hugues de Fleury, présentant les différents modes d'élection de l'évêque, considère que, sous l'inspiration du Saint-Esprit, le roi peut donner l'épiscopat<sup>814</sup>. La position modérée de l'auteur sur les autres aspects de la question des investitures empêche d'assimiler cette proposition à une affirmation de l'autorité laïque dans le domaine spirituel. Dès le début du XIIe siècle, seule l'inspiration de l'Esprit peut conduire à une élection légitime, mais la proposition d'Hugues nous révèle que cette inspiration n'est pas encore monopolisée par une procédure, mais peut se manifester dans un roi. Avec cet exemple, on comprend comment, sans rejeter la distinction entre le spirituel et le temporel, les souverains peuvent faire appel à la référence à l'Esprit Saint. C'est ainsi le cas de Frédéric Barberousse dans son conflit avec la papauté.

L'origine du conflit entre Frédéric Barberousse et la papauté ne réside pas seulement dans la volonté de l'empereur germanique de contrôler l'épiscopat allemand. En effet, lors de la diète de Besançon, l'un des légats pontificaux suscite l'ire impériale en affirmant que l'empereur tient l'Empire du pape. Sur ce point, Alexandre III reconnaît par la suite le propos de Frédéric I selon lequel « étant donné que nous tenons de Dieu seul par l'élection des princes le royaume et l'Empire, quiconque prétend que nous avons reçu du seigneur pape la couronne impériale en bénéfice se trompe et est coupable de mensonge »<sup>815</sup>. L'élection est donc présentée comme la manière dont Dieu confère à l'Empereur le titre de roi des romains puis l'Empire. Or, dans la bulle d'or de 1356, qui achève de mettre en place la procédure électorale, les sept électeurs sont comparés à l'Esprit septiforme et dans le deuxième chapitre, concernant l'élection du roi des Romains, une messe du Saint-Esprit précède l'élection, les électeurs invoquant la troisième personne de la Trinité afin de les guider dans l'élection<sup>816</sup>. La question se pose alors de savoir si cette tradition est contemporaine de l'officialisation de l'emploi de la messe du Saint-Esprit pour les élections épiscopales et pontificales. On ne trouve pas mention du Saint-Esprit dans le récit que Otton de Freising fait de l'élection de Frédéric I dans les *Gesta Frederici*, l'évêque s'attardant moins sur la procédure électorale que sur les arguments politiques : Frédéric est présenté comme le garant de la paix car il est le fruit de l'union de

813 A. Vauchez (dir.), *Histoire...*, p. 110.

814 *Igitur rex instinctu Spiritus sancti potest, sicut existimo, praesulatus honorem religioso clerico tribuere.* (*Tractatus de Regia potestate*, chapitre 5, P.L. 163, col. 947 C).

815 M. Pacaut., *Alexandre III...*, p.231

816 « *divisionem inter septem electores sacri imperii, per quos velut septem candelabra lucencia in unitate Spiritus septiformis sacrum illuminari debet imperium, multociens posuisti* » (Prologue) [...] « *Postquam autem sepedicti electores seu nuncii civitatem Frankenfordensem ingressi fuerint, statim sequenti die diluculo in ecclesia sancti Bartholomei apostoli ibidem in omnium suorum presencia missam de Sancto spiritu faciant decantari ad finem, ut ipse Sanctus spiritus corda ipsorum illustret et eorum sensibus lumen sue virtutis infundat, quatenus ipsi suo fulti presidio hominem iustum, bonum et utilem eligere valeant in regem Romanorum futurumque cesarem ac pro salute populi christiani.* » (chapitre 2, §1) K. Zeumer (éd.), *Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit*, Weimar, 1908.

deux lignées adverses et Otton précise que le fils du précédent empereur est un enfant.

Si la messe du Saint-Esprit ne semble pas au cœur de la pensée impériale pour ce qui est de l'élection du roi des Romains, Frédéric I s'attache en revanche à la troisième personne de la Trinité lorsqu'il s'implique dans l'élection pontificale. A la mort d'Hadrien IV en 1159, la majorité des cardinaux se tourne vers le chancelier de l'Église Roland, qui devient pape sous le nom d'Alexandre III ; cependant, une minorité pro-impériale élit un autre pape, Victor IV. Dans le cadre de ce schisme l'empereur apporte son soutien à Victor IV mais prend soin de suivre la procédure ecclésiastique : il convoque un concile afin de décider de la légitimité de l'un et l'autre pape<sup>817</sup>. Le récit que Rahewin, successeur d'Otton dans la rédaction de la *Gesta Frederici*, nous donne des événements en citant la correspondance du camp impérial, révèle le rôle donné à la référence à l'Esprit Saint. On trouve ainsi dans le quatrième livre, chapitre 76, une lettre des chanoines de Saint-Pierre de Rome qui présente Alexandre III comme celui qui divise une Église unie en se faisant élire secrètement alors que la meilleure part des cardinaux a choisi Victor IV. Cette lettre s'adresse à l'empereur et au concile qu'il a rassemblé, pour lui demander de l'aide et commence en ces termes « Au plus glorieux et invincible seigneur Frédéric, empereur des romains et auguste pour toujours et aux vénérés Pères assemblés au nom du Christ, les frères qui sont à Rome, chanoines de la Basilique de saint Pierre, prince des apôtres, invoquent la présence des anges puissants en conseil et la grâce consolante du Saint-Esprit »<sup>818</sup>. Frédéric Barberousse apporte son soutien et dans une lettre, il déclare que, invoquant la grâce du Saint-Esprit, l'Église de Dieu condamne le chancelier Roland comme conspirateur et schismatique qui ne prêche que la discorde, la lutte et le parjure<sup>819</sup>. La référence à l'Esprit Saint permet de faire intervenir l'empereur dans les affaires ecclésiastiques, celui-ci étant le garant de la paix de l'Église dont l'Esprit est l'unité. Cette implication par l'Esprit Saint prend un tour remarquable dans le compte-rendu qui est fait du concile : sous l'invocation de la grâce du Saint-Esprit, l'empereur, après tous les évêques et les membres du clergé, accepte et approuve l'élection<sup>820</sup>. Ainsi, par la grâce de l'Esprit Saint, l'empereur participe-t-il lui-aussi au concile qu'il rassemble, même si c'est après l'ensemble

---

817 M. Pacaut, *La théocratie...*, p. 93.

818 *Invictissimo et gloriosissimo domino suo ' Friderico Romanorum imperatori et semper augusto et venerabilimus patribus in Christi nomine congregatis fratres, qui Romae sunt, basilicae beati Petri principis apostolorum canonici, angeli magni consilii presentiam et Spiritus sancti consolantem gratiam.* (Otton de Freising (Rahewin), *Gesta...*, Livre IV, chapitre 76, p. 320).

819 « *invocata sancti Spiritus gratia, aecclesia Dei Rolandum cancellarium conspiratorem et scismaticum, discordias et lites et periurgia hona esse euangelizantem, condempnavit* » (*Ibid.*, Livre IV, chapitre 79, p. 331).

820 *Electione itaque domni Victoris, remoto omni seculari iudicio, sancti Spiritus gratia invocata, confirmata atque recepta, christianissimus imperator post omnes episcopos et post omnem clerum iditimus consilio et petitione concilii electionem domni Victoris recepit et approbavit.* (*Ibid.*, Livre IV, chapitre 80, p. 333).

des clercs.

*Lex animata*, l'empereur ne fonde pas son autorité sur la référence à l'Esprit Saint ; en revanche, garant de la paix et de l'unité de l'Église, œuvres de l'Esprit, il peut, au nom de cette référence prétendre s'impliquer dans les affaires épiscopales. La tentative de Frédéric I se solde cependant par un échec. Au terme d'un long conflit, Alexandre III parvient à se faire reconnaître et fixe définitivement les règles de l'élection pontificale, réservant l'inspiration de l'Esprit Saint aux cardinaux, peut-être en réaction au schisme. L'établissement explicite du vote majoritaire - les partisans minoritaires de Victor IV prétendaient représenter la *sanior pars* - conduit de plus à renforcer le poids de la dimension procédurale au détriment de l'inspiration. En effet, désormais, l'Esprit qui souffle où il veut ne souffle que sur les cardinaux et son souffle n'est plus celui de l'unanimité ou de la vérité, mais de la majorité mathématique. Les réformes institutionnelles fondées sur la référence à l'Esprit Saint permettent l'établissement d'un appareil bureaucratique qui, s'il revendique le monopole de l'inspiration, ne définit plus ses procédures selon cette référence. Ceci peut choquer des moines comme Bernard qui pense une institution faite d'hommes inspirés, mais pour qui la réflexion même sur l'institution est secondaire par rapport à la recherche de l'union à Dieu par le Christ.

### **Conclusion**

Bien que l'on ait utilisé sa définition de la bureaucratie, il faut rejeter l'analyse de Max Weber selon laquelle les moines forment la troupe indisciplinée d'une bureaucratie de fonctionnaires et qui oppose par conséquent le charisme monastique à la rationalité de l'institution. La référence à l'Esprit Saint est au contraire le trait d'union entre moines réformateurs et acteurs de la construction bureaucratique. Pour tous, l'Église est inspirée, charitable et maternelle ; mais les désaccords se font sur les conséquences pratiques de ces différents termes. La référence à l'Esprit Saint permet la coexistence, et même la participation constructive, entre l'idéal monastique et l'élaboration bureaucratique, se manifestant dans la forte implication des moines dans l'institution ecclésiastique dans les deux premiers tiers du XIIe siècle. Cependant, la référence à l'Esprit Saint demeure faible, secondaire pour les moines et de moins en moins nécessaire à l'institution qui, se dotant d'une pensée juridique, se détache de cette référence fondatrice pour s'affirmer suffisante en elle-même. A la fin du XIIe siècle, sous le pontificat d'Alexandre III et suite au concile de Latran III, certaines fissures se font jour au sein de ce fragile malentendu qui a permis l'accomplissement du projet réformateur grégorien : la constitution d'une Église autonome du monde et gouvernée comme un ensemble unique par la papauté. Cependant, les ruptures que l'on peut supposer



consécutives à la mise au jour des apories de la référence à l'Esprit Saint comme moteur de l'ecclésiologie, ne s'observent essentiellement qu'au siècle suivant. En ne cherchant pas à étudier la période par sa fin, il faut au contraire s'attacher au temps où se maintient, par la référence à l'Esprit Saint, la cohérence entre des conceptions à première vue antagonistes. L'une des conséquences pratiques de cette « chimère » est l'existence, au cœur du XIIe siècle, d'un prophétisme pleinement intégré, accepté, voir soutenu par la papauté.

## Chapitre 6

### L'Esprit, autorité du prophète

#### Introduction

Si l'incarnation est censée constituer l'aboutissement des prophéties de l'Ancien Testament, la dimension prophétique, c'est-à-dire l'inspiration d'hommes par l'Esprit de Dieu ne disparaît pas pour autant du christianisme. En effet, les apôtres reçoivent l'Esprit Saint et Paul évoque parmi les dons du Saint-Esprit celui de prophétie : c'est-à-dire à la fois l'aptitude à comprendre les passages obscurs de l'Écriture et à voir les signes de l'action divine dans le monde ainsi que ceux annonciateurs de la fin des temps. Dans les premiers siècles du christianisme, les mentions de prophétisme se limitent cependant aux hagiographies d'évêques et d'abbés capables de lire les cœurs et deviner les pensées<sup>821</sup>. L'affirmation du rôle des prêtres et des évêques s'exprime par la volonté de contrôler le pneumatisme des communautés et à le ramener au second rang<sup>822</sup>. La prophétie se trouve donc à la fois confisquée par la hiérarchie ecclésiastique et réduite à la capacité de sonder les cœurs. Cependant, à partir du Xe siècle, on observe une diffusion du personnage de l'Antéchrist dans la littérature monastique, coïncidant avec une interrogation sur la venue de la fin des temps<sup>823</sup>. Or on a noté, dans la première partie de ce chapitre, que pour plusieurs auteurs du XIIe siècle, comme Otton de Freising, Gerhoh de Reichersberg ou Anselme de Havelberg, l'action de l'Esprit dans l'histoire permettant un renouveau des temps apostoliques était un signe annonciateur de la fin des Temps.

Dans le deuxième tiers du XIIe siècle, les récits hagiographiques font des réformateurs monastiques et canoniaux des êtres inspirés par l'Esprit Saint et équivalents en cela aux apôtres. A ce processus de construction a posteriori s'ajoute la position apostolique ou prophétique donnée, de leur vivant, à certains contemporains. C'est le cas de Bernard de Clairvaux, mais aussi de moniales allemandes comme Hildegarde de Bingen ou Élisabeth de Schönau. Ces dernières sont en effet traitées en prophètes inspirés et fournissent ainsi vérités et admonitions. Il s'agit dans un premier temps de comprendre comment se distingue la position prophétique par rapport à la position apostolique. Si, au travers de l'apôtre, l'Esprit sert à faire communauté, par le biais du prophète, il fait vérité. Ce passage du modèle à l'avertissement dans l'action réformatrice doit être compris dans le contexte d'une double critique monastique adressée d'une part à la bureaucratisation de l'appareil ecclésiastique et à

---

821 A. Vauchez, « Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole », *Public Lecture Series* n°20, Collegium Budapest, 1999, p.1-2.

822 P. Maraval, *Histoire du Christianisme, t.1*, Paris, 2000, p.525.

823 A. Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, 2012, p. 75.

la pré-scolastique.

Une fois décrite la valorisation du savoir prophétique, il faudra définir ce qu'est la prophétie au XIIe siècle. En effet, la prophétie est définie à la fois par ce qu'elle révèle et par le rapport de l'institution à cette révélation, ce qui conduit de plus à poser la question des prophétesses elles-mêmes. En effet, ces femmes ne se considèrent pas comme légitimes en soi dans leur prise de parole mais légitimées par l'incurie des clercs. Cependant, malgré la prudence de ces prophétesses qui ne disent parler que parce que les clercs se taisent, le prophétisme féminin impose de réfléchir à la question de la dimension féminine du Saint-Esprit. Il s'agit ici d'étudier les liens, et les distinctions entre la dimension maternelle de l'Esprit Saint et le cas d'une vérité qui sort de la bouche des femmes, inspirées par un Esprit lui-même parfois représenté en femme.

## **I/Prophétie et savoir**

### **A/École de l'Esprit et école du siècle**

Dans les attaques portées contre les prédicateurs itinérants, on a pu noter que revenait fréquemment l'accusation d'inculture, le prédicateur itinérant ne rencontrant de succès que du fait de sa proximité avec la foule. Il s'agit de faire perdre leur légitimité à des prédicateurs qui s'attaquent à la hiérarchie ecclésiastique en soutenant les principes de la réforme grégorienne et sont la plupart du temps, au contraire, des gens instruits. La distinction entre ces prédicateurs condamnés et les réformateurs ne se situe bien souvent que dans le contexte local de réception de la réforme grégorienne. Les réformateurs monastiques et canoniaux, souvent ermites, s'avèrent ainsi avoir reçu une instruction<sup>824</sup>, la plupart d'entre eux étant issus des élites sociales. Pourtant, dans la Vie de Norbert de Xanten, lorsque celui-ci décide d'aller à Laon pour étudier auprès d'Anselme, son ami Drogon, prieur de l'église Sainte-Nicaise de Reims, se scandalise et lui dit que celui qui a été à l'école du Saint-Esprit n'a pas de retard dans l'éducation et n'a rien à apprendre de l'école du siècle<sup>825</sup>. On note ainsi que l'opposition n'est pas faite entre le prédicateur hérétique inculte et son pendant orthodoxe cultivé mais entre l'école de l'Esprit et celle du siècle. Le réformateur ne se définit donc pas par la science qu'il aurait acquise des hommes, qui le distinguerait du prédicateur populaire, mais par celle qu'il a reçue de Dieu. Nous avons déjà pu noter une telle distinction dans le cas de l'inspiration du Saint-Esprit qui permettait au réformateur de se faire comprendre du peuple sans pourtant parler sa langue ; mais ici l'inspiration de l'Esprit est avant tout employée en opposition à une

824 L. Milis, « Ermites et chanoines réguliers au XIIe siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*. 22e année (n°85), Janviermars, 1979, p. 47.

825 *Quid hoc audio de te? Nutritus et eruditus in scola Spiritus sancti cui ad docendum nulla mora est, et ea relicta saecularem scolam adisti.* (MGH, SS, 12, p.678).

nouvelle forme de savoir. Entre Norbert de Xanten et le rédacteur de son hagiographie, on trouve Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux qui sont animés par une méfiance identique à l'égard de « l'école du siècle ».

Dans son troisième sermon pour le jour de Pentecôte, consacré à l'opération de l'Esprit Saint dans l'homme, Bernard de Clairvaux oppose les hommes charnels, attachés aux jouissances sensuelles, aux hommes spirituels. Entre les deux, il place ceux dont la seule occupation est de rechercher ce que Dieu a fait et comment il l'a fait, tout en méprisant la recherche de l'utilité des choses. « Ces gens là se sont donné à eux-mêmes le titre de philosophes, quant à moi, pour les appeler par leur véritable nom, je dirai que ce sont des hommes curieux et vains »<sup>826</sup>. Plus loin, dans le même sermon, Bernard oppose ceux qui appartiennent à l'école du Saint-Esprit et qui obéissent aux commandements de Dieu à ceux qui cherchent à comprendre les arguties de Platon et les artifices d'Aristote<sup>827</sup>. La mention du Psaume 118, 99 « J'ai eu plus d'intelligence que ceux qui m'instruisaient », montre que pour Bernard il ne s'agit pas d'opposer le savoir à la simplicité, mais une science du siècle, faite d'arguties à la capacité à recevoir la vérité divine. La méfiance à l'égard de l'école du siècle n'est donc pas une méfiance à l'égard du savoir lui-même, mais à l'égard d'une école du siècle qui croirait se suffire à elle-même. C'est cette distinction que l'on rencontre chez Pierre Lombard, lorsque celui-ci insiste sur la lutte entre vérité et volonté propre, et critique les mauvais maîtres qui adaptent leur enseignement aux vœux de leurs auditeurs<sup>828</sup>. Dans un contexte de méfiance à l'égard de certains maîtres (procès d'Abélard en 1140, de Gilbert de Poitiers en 1147-1148), la référence à l'Esprit Saint permet de distinguer un usage légitime de la science, d'une école du siècle marquée par l'arrogance.

Guillaume de Saint-Thierry, dans sa lettre aux frères du Mont-Dieu, distingue les simples des sages par l'usage qu'ils font de toutes les richesses des travaux réalisés par les hommes dans le domaine des lettres, des arts, de l'érudition ou de l'éloquence. Là où les sages en abusent pour satisfaire leur curiosité, leur volupté et leur orgueil, les simples trouvent ailleurs leur agrément<sup>829</sup>. Les sages de Guillaume sont donc eux-aussi des hommes charnels. Il ne

---

826 *Quid istos, nisi carnales dicamus? Paucissimos esse jam arbitror: legimus tamen nonnullos quandoque fuisse, quibus summum studium fuit atque unica sollicitudo, modum et ordinem investigare factorum, adeo ut plerique non modo utilitatem rerum perquirere dissimulaverint, sed et ipsas magnanimitè spreverint, cibo parvissimo vilissimoque contenti. Ipsi quidem sese philosophos vocant, sed a nobis curiosi et vani rectius appellantur.* (P.L. 183, col. 331 C-331 D, la partie soulignée correspond à la traduction littérale entre guillemets).

827 *Gaudeo vos esse de hac schola, de schola videlicet Spiritus, ubi bonitatem, et disciplinam, et scientiam discatis, et dicatis cum sancto: Super omnes docentes me intellexi. [...] nunquid quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi, aut ut intelligerem laboravi? Absit, inquam: sed quia testimonia tua exquisivi.* (P.L. 183, col. 332 A).

828 C.Giraud, *Per Verba...*, p. 479.

829 Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre...*, p. 191.

s'agit pas de critiquer la science en elle-même mais l'usage qui en est fait. C'est ce que l'on retrouve dans les sermons 36 et 37 de Bernard de Clairvaux sur le Cantique des Cantiques, où il insiste sur la nécessaire sobriété de cette science, qui doit être placée au service de la vérité, afin de réfuter les hérétiques et instruire les simples. Dans ce cadre, ramenée à un ornement de l'âme, la culture savante peut, et doit croître librement<sup>830</sup>. De même que la référence à l'Esprit Saint permet de valoriser une parole destinée au peuple tout en maintenant la distance entre celui-ci et le prédicateur, l'inspiration de l'Esprit comme source de vérité permet de réduire le travail des écoles au simple développement d'une technique qui ne possède pas de valeur en elle-même. Il s'agit à présent d'étudier la manière dont cette école de l'Esprit permet l'accès à la vérité pour comprendre quelle peut être la position du prophète au XIIe siècle.

### **B/L'ascèse de la volonté comme accès à la vérité**

Lorsque Pierre Lombard oppose la vérité à la volonté propre, il applique ainsi au champ du savoir l'éthique monastique que nous avons pu observer chez Bernard de Clairvaux, où l'abandon de la lèpre de la volonté propre était une étape nécessaire pour devenir un homme spirituel. Au milieu du XIIe siècle, on note ainsi une communauté de pensée entre des moines comme Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry et les précurseurs d'une réflexion théologique que sont Pierre Lombard ou Richard de Saint-Victor.

Pour l'ensemble de ces auteurs, il est nécessaire d'insister sur le caractère inconnaissable de Dieu sans l'aide du Saint-Esprit. Dans le cinquième sermon pour le dimanche de novembre, Bernard, partant du fait que Dieu est esprit en conclut que seul l'Esprit peut donner la connaissance de ce qui est en Dieu<sup>831</sup>. Il reprend ainsi Jean 4, 24<sup>832</sup> pour faire de l'Esprit le lien d'union entre l'adoration et la compréhension de Dieu. En effet, ceux qui reçoivent l'Esprit permettant de connaître Dieu sont les hommes spirituels. Ceux-ci, éduqués à l'école de l'Esprit, cherchent, non pas à expliquer le monde mais le but de la création, c'est-à-dire la bonté de Dieu. C'est en cela que les hommes spirituels s'opposent, selon Bernard, dans son troisième sermon sur la Pentecôte, aux hommes remplis de vanité qui veulent comprendre la machine du monde<sup>833</sup>. Le fait de recevoir l'Esprit est une expérience temporaire, comme celle

830 J. Verger, « Saint Bernard et l'étude : notes sur les sermons 36 et 37 sur le cantique des cantiques », P. Guichard, M.-T. Lorcin, J.-M. Poisson, M. Rubellin, (éd.), *Papauté...*, p. 396-399.

831 *Spiritus est Deus; et quae de eo dicuntur, spiritualiter vestiganda. Alioquin quis nobis revelabit hoc caput, et pedes istos, quos geminis alis seraphim velant, nisi Spiritus ipse, qui novit omnia quae in eo sunt, et scrutatur etiam alta Dei ?* (P.L. 183, col. 357 D).

832 « Dieu est Esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité ».

833 *Omnia fecit propter semetipsum, gratuita videlicet bonitate; omnia propter electos suos, pro eorum scilicet utilitate: ut illa quidem efficiens causa sit, haec finis. Hi sunt spirituales viri, sic utentes hoc mundo, tanquam non utentes, sed in simplicitate cordis sui quaerentes Deum, ne illud quidem magnopere vestigantes, quoniam modo mundialis haec machina volveretur: primi voluptate, secundi vanitate, tertii veritate impleti.* (P.L. 183, col. 331 D-332 A).

décrite par Guillaume de Saint-Thierry dans sa lettre aux Chartreux, où il rappelle qu'une telle manière de penser ne dépend pas du vouloir du penseur mais de l'action de l'Esprit qui souffle où il veut, mais qu'il est au pouvoir de l'homme d'y préparer son cœur<sup>834</sup>. On retrouve une conception très proche chez Richard de Saint-Victor qui, commentant une lettre d'Alexandre III, considère qu'il faut passer des désirs de la chair aux désirs de l'esprit<sup>835</sup>, afin de parvenir à une révélation pour pouvoir dire « à nous, Dieu l'a révélé par son Esprit »<sup>836</sup>. Dans son traité sur la Trinité, Richard montre dans un premier temps que l'argumentation rationnelle conduit seulement à dire à quel point Dieu est ineffable et incompréhensible et qu'il est par conséquent impossible de sonder seul les mystères divins. Pour les sonder, il faut se fonder sur les Pères qui ont reçu de l'Esprit Saint ce qu'ils ont appris et enseigné mais aussi fixer le regard de l'intellect sur la lumière divine, afin que l'Esprit élève l'homme spirituel vers le ciel divin pour parvenir à une compréhension de l'éternel<sup>837</sup>. Toute connaissance sur Dieu - Richard parle ici de l'emploi du mot de « personne » au sein de la Trinité - a été inspirée par l'Esprit Saint, qui l'a annoncée dans les paroles des prophètes, formulée dans l'Évangile et exposée chez les docteurs<sup>838</sup>.

L'inspiration de l'Esprit, vécue comme révélation des mystères résultant d'une ascèse de l'esprit, est donc le mode d'accès à une meilleure compréhension de Dieu et de la doctrine. Une part de l'expérience prophétique s'intègre donc à la mystique monastique, dans le cadre d'une conception critique à l'égard des prétentions de la philosophie, à laquelle on oppose la recherche d'un renouveau apostolique. Cependant, l'inspiration de l'Esprit Saint, propre de l'homme spirituel, a aussi été employée dans le cadre d'une critique de la bureaucratisation de l'Église. C'est dans ce sens qu'il faut chercher à comprendre un renouveau de la prophétie, non plus comme progrès dans la connaissance de Dieu mais comme publication de la volonté divine par le biais des humbles.

### **C/Confondre le sage et le fort : l'intégration de la prophétie dans le cadre d'une hiérarchie spirituelle**

Pour parvenir à l'état d'homme spirituel, dont la volonté se confond avec la charité, l'homme se doit de pratiquer une obéissance parfaite et absolue. Cette obéissance parfaite, Guillaume de Saint-Thierry l'a définie comme l'obéissance non seulement à un supérieur mais

---

834 Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre...*, p. 345.

835 « *concupiscentiis carnis ad concupiscentias spiritus* », (Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits, t.1 l'édit d'Alexandre ou les trois processions*, Bruges, 1951, p. 11).

836 *Nobis autem Deus revelavit per Spiritum suum* (*Ibid.*, p. 15).

837 Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, 1999, p. 59, p. 153 et p. 191.

838 *Ibid.*, p. 239.

aussi à un inférieur<sup>839</sup>, seule forme d'obéissance qui n'est motivée que par la charité. Au sein de cet idéal monastique, les inférieurs se voient donc conférer une autorité qu'il s'agit alors de définir. Dans son quatrième sermon sur l'Ascension, Bernard de Clairvaux traite de la manière dont l'Esprit permet d'accéder aux cieux et, aux cœurs, de se tourner vers le haut<sup>840</sup>. Le modèle de cette ascension est le Christ, par lequel Dieu a choisi la folie et la faiblesse pour confondre le sage et le fort, afin de permettre l'ascension par l'amour<sup>841</sup>. Cette inversion des valeurs est présente au travers d'une citation évangélique que l'on retrouve d'Augustin à Bernard en passant par Rupert de Deutz : « En ce temps-là, Jésus prit la parole, et dit: Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux tout petits » (Matthieu 11, 25). Au sein d'un idéal de la hiérarchie spirituelle, c'est par l'Esprit Saint que les inférieurs vont devenir les conseillers de leurs supérieurs, tout au long du XIIe siècle.

On trouve de nombreuses occurrences de ce fait dans le *Dialogue des Miracles* de Césaire de Heisterbach qui, bien que légèrement postérieur (1219-1223) à la période étudiée, rapporte des faits datant de la seconde moitié du XIIe et du tout début du XIIIe siècle. Césaire évoque ainsi le frère laïc Simon d'Aulne qui, informé par l'Esprit-Saint, apporte son conseil à des moines et à des puissants. Simon engage ainsi un moine à se confesser auprès de l'abbé, assiste un secrétaire de la Curie dans sa confession afin que celui-ci n'oublie rien et finit par être demandé par le pape Innocent III pour aider les cardinaux dans la préparation du concile général<sup>842</sup>. Cette faculté du frère Simon est appelée esprit prophétique ; on peut noter qu'il ne s'agit pas d'une meilleure connaissance de Dieu, mais d'une assistance divine qui permet au frère d'apporter son conseil à l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique. Hors de l'exemple spectaculaire du convers Simon, les cas cités par Césaire concernent surtout la vie de l'ordre cistercien lui-même ; en revanche on retrouve à chaque fois l'esprit prophétique placé dans les humbles de l'entourage des moines et non chez les moines eux-mêmes.

839 Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre...*, p. 335.

840 *Quis Paracletus? Utique per quem diffunditur charitas, et jam spes non confundit; ille Paracletus, per quem in coelis sit conversatio nostra; virtus ex alto, per quam sursum sint corda nostra.* (P.L. 183, col. 309 C).

841 *Perdam, inquit Dominus, sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo [...] Vides quam multum descenderit, quantum a potentia sua, quantum a sapientia sua exinanierit semetipsum. Sed non potuit altius in montem bonitatis ascendere, nec suam commendare expressius charitatem. Nec mirum si descendendo Christus ascendit, quando priorum uterque cecidit ascendendo.* (P.L. 183, col. 312 A-C).

842 *Intelligens hoc per Spiritum sanctum frater Simon de Alna conversus bene mihi notus, dixit Priori : Domine, quid habetis ? ut quid sic marcescitis ? [...] MONACHUS : Revera spiritum habet prophetiae, desiderio videndi eum, ab Urbe venit in Alna monasterium, volens illo praesente peccata sua confiteri, sperans ab eo corrigi, si aliquid omitteret ; animari, si minus plene diceret. [...] Rediens vero ad Urbem cum gaudio magno, per totam curiam in tantum suum prophetam magnificavit, ut dominus Papa Innocentius ad Concilium suum generale illum vocaret, vocatumque de pluribus interrogaret, a quo tam ipse quam ceteri Cardinales didicerunt experimento, quod spiritu polleret prophético.* (*Dialogus Miraculorum*, Distinction 3, Chapitre 33. (Césaire en ligne, Gahom)).

Césaire évoque ainsi une noble femme de Quida qui consacre sa vie à la prière et offre l'hospitalité aux cisterciens. De cette vertu elle reçoit l'esprit de prophétie qui lui permet de connaître à l'avance la venue des moines mais aussi d'avoir une vision du prochain chapitre cistercien au-dessus duquel elle voit le Christ qui regarde les moines. Entendant parler de cette vision, les abbés se réjouissent dans l'Esprit Saint et citent Genèse 28, 17 : « cette maison est la maison de Dieu et ce sont les portes du paradis »<sup>843</sup>. A travers ce second cas, il est possible de voir à quel point l'Esprit prophétique, par la voix et la vision des humbles, valide le fonctionnement institutionnel d'un ordre qui se veut être une hiérarchie spirituelle.

Césaire consacre enfin de nombreux exemples à un duo qui incarne cette relation entre l'humble possédant grâce à l'Esprit le don de prophétie et le moine : il s'agit du frère lai Henri et du prieur du monastère d'Hemmenrode, Herman. Henri voit ainsi une colombe descendre sur la tête d'Herman lorsque celui-ci lit l'évangile ; il en voit aussi une sur la tête d'un jeune moine qui devient par la suite prêtre<sup>844</sup>. Les visions d'Henri servent à montrer l'appui apporté à l'Esprit Saint aux moines de l'ordre. Le don de l'esprit de prophétie conféré à Henri ne doit cependant pas être considéré comme la preuve d'une supériorité à l'égard des moines, ce qu'atteste une réponse du moine au novice dans le Dialogue des miracles. Cherchant à savoir pourquoi un convers comme Henri peut voir ce qui est invisible à des moines, le novice s'entend répondre que le mérite est plus grand pour ceux qui croient alors qu'ils ne voient pas<sup>845</sup>. Ce fonctionnement en duo n'est pas propre à Herman et Henri. Dans la chronique de l'abbaye cistercienne de Fountains (Yorkshire) rédigée au début du XIIIe siècle, Huges de Kirkstall évoque, pour la fin du XIIe siècle, le frère lai Sunnulphus, homme simple et illettré mais qui a l'Esprit Saint pour instructeur. Sunnulphus possède l'esprit de révélation et, ami de l'abbé, il conseille celui-ci et lui prédit l'heure de sa mort<sup>846</sup>. Au sein d'un modèle monastique profondément inégalitaire qui distingue les moines des convers, le don prophétique permet de créer une relation fonctionnelle entre ces deux catégories, sans remettre en cause la hiérarchie. Au contraire, en affirmant l'humilité des moines par le biais du respect envers les conseils et les visions des convers inspirés, l'ordre cistercien apparaît comme une communauté et une

843 *Hospitalis erat valde, per quam et spiritum meruit prophetiae. Ordinem nostrum summo honore venerabatur*<sup>7</sup> ; et hoc ei saepissime contigisse fertur, ut cum aliqui monachorum sive Abbatum ad eius hospitium divertere proponerent, illorum adventum ipsa praesciret, atque in hunc modum hilaris familiae praediceret : Tali ac tali die illi et illi Abbates sive monachi ad nos venturi sunt, praeparate eis necessaria. [...] *MONACHUS* : *Judicio humano, videtur haec visio illa superior, eo quod illa facta sit in somnis, ista vigilando in excessu mentis. Sequenti Capitulo cum relata fuisset haec visio Abbatibus, exultantes in Spiritu sancto*<sup>12</sup> aiebant : *Vere terribilis est locus iste, non est hic aliud nisi domus Dei et porta coeli.* (*Ibid.*, Distinction 7, Chapitre 20).

844 *Ibid.*, Distinction 7, chapitre 37-38.

845 *NOVICIUS* : *De malis sacerdotibus quaestio mihi nulla est ; quare autem boni sacerdotes eum quem in altari esse credunt non videant, satis admiror.* *MONACHUS* : *Ut non videndo, sed credendo amplius mereantur.* (*Ibid.*, Distinction 9, Chapitre 29).

846 G. Constable, *The reformation...*, p. 196.



hiérarchie elle-même inspirée et soutenue par l'Esprit Saint. Le projet d'une hiérarchie d'hommes spirituels, bâti dans la première moitié du XIIe siècle, se réalise donc par cette relation entre les moines et les inférieurs liés à l'ordre qui sont inspirés par l'Esprit-Saint.

A une autre échelle, Bernard de Clairvaux a apporté son soutien à Hildegarde de Bingen, celle-ci servant ensuite de modèle à Elisabeth de Schönau. Les deux prophétesses sont abbesse de leur monastère et issue de l'aristocratie, elles ne sont donc pas dans une position d'infériorité du fait de leur rang hiérarchique, ce qui explique que leur prophétie s'adresse à un public plus large que celui des convers cisterciens. Cependant, on retrouve la même logique, car c'est du fait qu'elles sont femmes dans une Église d'hommes que l'Esprit les a choisies pour conseiller et réprimander les clercs qui n'accomplissent pas leur tâche ou doutent de leur autorité. Cette idée se trouve exprimée dans les annales du monastère prémontré de Pöhlde, le chroniqueur signalant pour l'année 1158 que Dieu révèle les signes de son pouvoir dans le sexe faible, en donnant l'esprit de prophétie à Hildegarde et Elisabeth<sup>847</sup>.

Dans le cadre d'une valorisation de la parole inspirée comme source de vérité, d'une conception hiérarchique où l'Esprit inspire les inférieurs pour permettre aux supérieurs d'être des hommes spirituels, les visions des abbesse féminines deviennent des éléments pleinement intégrés au fonctionnement de l'appareil hiérarchique ecclésiastique. Cependant, la bureaucratisation de cet appareil explique dans le même temps que ces conseils puissent être particulièrement sévères.

## **II/Hildegarde de Bingen et Elisabeth de Schönau : prophétesses au XIIe siècle**

### **A/Deux abbesse, deux prophétesses**

Hildegarde de Bingen (1098-1179), issue de la noblesse, entre au monastère à l'âge de 12 ans et devient abbesse à 38 ans. Elle entreprend alors la rédaction des visions qu'elle a depuis son enfance, dans un ouvrage, le *Scivias*<sup>848</sup>. Vers 1146-1147, elle envoie une lettre à Bernard de Clairvaux, où elle lui expose ses visions, dont l'Esprit-Saint lui a dit qu'elles étaient vraies<sup>849</sup>, et lui demande de la soutenir : « dans votre piété et votre sagesse, regardez dans votre âme, comme cela vous a été enseigné par l'Esprit-Saint, et de votre cœur, apportez le réconfort à votre servante »<sup>850</sup>. Elle explique de plus qu'elle n'a pas parlé de ses visions jusque

---

847 *Annales Palidenses* pour l'année 1158 (M.G.H., SS, 16, p. 90).

848 S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris, 1996, p. 14-15.

849 *Ego, misera et plus quam misera in nomine femineo, ab infantia mea uidi magna mirabilia, que lingua mea non potest proferre, nisi quod me docuit Spiritus Dei, ut credam. (Hildegardis Bingensis, Epistolarium, L. Van Acker, M. Klaes-Hachmoller (éd.), CCCM, 91, Turnhout, 1991, 3-6, ep.1).*

850 « *de tua pietate et sapientia scrutare in anima tua secundum quod doctus fueris in Spiritu Sancto, et adhibe consolationem ancille tue de tuo corde* ». (*Hildegardis Bingensis, Epistolarium, L. Van Acker, M. Klaes-Hachmoller (éd.), CCCM, 91, Turnhout, 1991, p. 3-6, Lettre 1).*

là, si ce n'est à un moine exemplaire, en raison du grand nombre d'hérésies présentes actuellement<sup>851</sup>. Il s'agit donc pour Hildegarde de chercher en Bernard un appui et une autorité qui donnent une légitimité au fait de rendre public ses visions. Bernard répond positivement à Hildegarde, en lui disant qu'elle doit accueillir ce savoir comme une grâce, avec humilité et dévotion. Il ajoute ensuite que lorsque l'enseignement et l'onction sont intérieurs, il ne peut ajouter ni enseignement, ni instruction<sup>852</sup>. On retrouve ici la conception selon laquelle le véritable savoir provient d'une source intérieure, animée par l'Esprit-Saint et à laquelle un autre homme ne peut rien rajouter. Selon la *Vie* d'Hildegarde, écrite par Sigebert de Gembloux, lors du synode de Trêves (1147), auquel participent Bernard de Clairvaux et le pape Eugène III, ce dernier fait lecture de lettres d'Hildegarde de Bingen et l'autorise à publier tout ce qu'elle a appris du Saint-Esprit<sup>853</sup>. L'année suivante, Hildegarde demande à nouveau le soutien du pape pour faire face aux critiques d'hommes charnels qui sont savants et à l'esprit plein d'indécision et s'attaquent à elle du fait qu'elle est inculte en philosophie<sup>854</sup>. Dans la défense d'Hildegarde, on retrouve la critique contre les hommes qui suivent l'école du siècle, à laquelle s'oppose l'école de l'Esprit.

Soutenue par Bernard de Clairvaux et le pape, pleinement intégrée dans un système de valeur qui fait de l'Esprit l'inspirateur des humbles contre la sagesse du siècle, Hildegarde publie le *Scivias* en 1151, pour conseiller les hommes spirituels. Cette publication, et le soutien public reçu par l'abbesse, explique peut-être la manifestation, l'année suivante, d'une nouvelle prophétesse, Élisabeth de Schönau.

Élisabeth est née vers 1129 dans une famille de la noblesse allemande. Elle entre à 17 ans dans le monastère bénédictin de Schönau, qui est un monastère double, sous la direction d'un abbé<sup>855</sup>. En 1152, elle commence à avoir des visions, celles-ci étant reconnues par l'abbé du

---

851 *Sed audiens de tua sapientia et de tua pietate consolabor, quia non ausa sum ulli homini hec dicere pro eo quia multa schismata sunt in hominibus, sicut audio dicere homines, nisi cuidam monacho, quem scrutata sum in conuersatione probatoris uite. (Ibid.).*

852 *Ceterum ubi interior eruditio est et unctio docens de omnibus, quid nos aut docere possumus aut monere ? (Sancti Bernardi, Opera, J. Leclercq, H. Rochais (éd.), Rome, 1974, v.7, Epistolae, p. 323-24. Lettre 366).*

853 *His papa recognitis, jubet repraesentari scripta beatae Hildegardis, quae sibi de praefato coenobio perlata susceperat, et ex manibus propriis tenens, ipseque recitatoris vice functus, archiepiscopo et cardinalibus omnibusque qui de clero aderant, publice legit, ac responsa virorum, quos ad haec indaganda miserat, pronuntians, omnium mentes et voces in laudem Conditoris et congratulationem excitavit. Aderat etiam ibidem sanctae recordationis Bernardus abbas Clarevallis, quo mediante, caeterisque adnitentibus, monebatur summus pontifex, ne tam insignem lucernam silentio tegi pateretur, sed gratiam tantam, quam tempore ipsius Dominus manifestare vellet, sua auctoritate confirmaret. Ad haec reverendus Pater patrum, tam benigne quam et sagaciter, assensum praebens, litteris saluatoriis beatam virginem visitavit in quibus concessa sub Christi et beati Petri nomine licentia proferendi, quaecunque per Spiritum sanctum cognovisset, eam ad scribendum animavit. (P.L. 197, col. 195 A-B).*

854 *Quia multi prudentes de terrenis visceribus spargunt hec in mutationem mentium suarum propter pauperem formam, que edificata est in costa et que est indocta de philosophis (Hildegardis..., p. 8, Lettre 2 (1148)).*

855 Pour la biographie d'Élisabeth, cf. Anne L. Clark, *Elisabeth of Schönau: A Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia, 1992.

monastère. Elle demande alors le soutien d'Hildegarde de Bingen dans une lettre où elle se plaint d'être attaquée à la fois par des gens du peuple mais aussi par des religieux qui l'accusent d'être trompée par un esprit du diable et non un ange<sup>856</sup>. Hildegarde lui apporte alors son soutien<sup>857</sup>, et les deux prophétesses se rencontrent en 1156 à Rupertsberg où Hildegarde s'est installée avec ses sœurs depuis 1148. A partir de 1155, Ekbert, frère d'Élisabeth, entre au monastère de Schönau pour servir de secrétaire à sa sœur et entame la diffusion de son œuvre. On note ainsi certains points de similitude entre les deux femmes : une parole prophétique en quête de légitimité face aux critiques des clercs et des savants, ainsi qu'une diffusion contemporaine de leur œuvre. On possède davantage de manuscrits médiévaux de l'œuvre d'Élisabeth, ce qui laisse supposer que celle-ci a connu un rayonnement plus important que celle d'Hildegarde. Cependant, il ne s'agit pas ici de faire une étude comparée des deux œuvres mais de comprendre leur positionnement au sein de l'Église comme communauté et comme institution en lien avec l'Esprit Saint. Or, comme on va pouvoir l'observer, la référence à l'Esprit Saint est davantage présente dans la production littéraire et épistolaire d'Hildegarde de Bingen. Ce qui conduit à rappeler que « la sibylle du Rhin » doit sa notoriété non seulement à son œuvre mais aussi au fait qu'à partir du XIIIe siècle, elle est intégrée au groupe de figures prophétiques à qui de nombreuses prédictions apocryphes sont attribuées. Il s'agit donc d'étudier à la fois la place que les deux prophétesses donnent à l'Esprit Saint, mais aussi quelle place cette référence leur confère dans la société de leur temps.

## **B/La position de prophétesse au XIIIe siècle**

### 1°/La position prophétique : une inspiration impérative

Il faut dans un premier temps définir ce qu'est la position prophétique d'Hildegarde de Bingen et d'Élisabeth de Schönau. En effet, les deux prophétesses, pour être comparables, ne sont cependant pas identiques. Hildegarde de Bingen, qui appartient à la même génération que Bernard de Clairvaux se place dans une position prophétique que l'on peut qualifier de traditionnelle, c'est-à-dire qu'elle se présente comme le canal par lequel l'Esprit-Saint a choisi de parler aux hommes. Ainsi, dans la lettre adressée au pape Eugène III, elle se compare à une plume, touchée par Dieu et soulevée par un vent puissant, l'Esprit-Saint<sup>858</sup>. Ce point de vue est adopté par ses contemporains, comme l'atteste la lettre de l'archevêque de Cologne Arnold,

856 *Sed vulgi sermones facile sustinerem, si non et hi, qui in habitu religionis ambulant, spiritum meum acerbius contristarent. [...] Quorum quidam cum reverentia verbum exceperunt, quidam vero non sic, sed sinistro de angelo, qui familiaris mihi est, locuti sunt dicentes, cum esse illusorem spiritum, et in angelum lucis transfiguratum. (Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau, F.W.E. Roth (éd.), Brünn, 1884, p.70-74.*

857 *Hildegardis...*, p. 456-457, Lettre 201r. (1152-1156).

858 *Sed regi huic placuit, quad paruum pennam tetigit, ut in miraculis volaret, et validus ventus illam sustinuit ne deficeret. (Hildegardis..., p. 8, Lettre 2 (1148)).*

qui lui demande un exemplaire de l'ouvrage qu'elle est en train d'écrire sous l'inspiration du Saint-Esprit<sup>859</sup>. Lorsque Élisabeth de Schönau s'adresse à Hildegarde, elle ne manque pas de souligner que le doigt de Dieu (l'Esprit-Saint) écrit en Hildegarde, que celle-ci est l'organe du Saint-Esprit<sup>860</sup>. Organe du Saint-Esprit, comme l'étaient les prophètes de l'Ancien Testament mais aussi comme annonçait l'être le pape Grégoire VII, Hildegarde de Bingen transmet une parole d'origine divine. Le cas d'Élisabeth de Schönau est plus complexe, davantage médiatisé. On trouve des cas où Élisabeth dit être inspirée par l'Esprit-Saint : dans l'incipit du *Livre des voies divines*, où elle indique qu'il a été rédigé en 1156, après cinq années où l'Esprit est venu la visiter<sup>861</sup>. Elle évoque aussi la venue en elle du Saint-Esprit au début de son premier sermon sur la vie contemplative<sup>862</sup>. Cependant, dans la plupart des cas, Élisabeth reçoit ses visions d'un ange qui vient lui parler alors qu'elle est en extase. Par exemple, lorsque, après qu'un abbé lui a demandé des conseils, elle reçoit la parole divine par le biais de « son ange »<sup>863</sup>. Née trente ans après Hildegarde, Élisabeth se situe à mi-chemin entre la mission prophétique et l'extase mystique.

Il existe cependant un point commun entre les deux femmes, qui caractérise l'aspect prophétique de leurs révélations, c'est le caractère impératif de la publication de ces dernières. En effet, ni Hildegarde, ni Élisabeth n'ont le choix de garder pour elles leurs visions. C'est dans ce sens que l'on entend la lettre d'Hildegarde à Bernard de Clairvaux où elle lui dit que, bien que sa langue ne puisse exprimer ses visions, l'Esprit-Saint lui a enseigné d'y croire et que sa seule source d'hésitation est d'être prise pour une hérétique<sup>864</sup>. Dans le cas d'Élisabeth, ce dilemme est explicitement exposé dans la lettre qu'elle adresse à Hildegarde pour lui demander son soutien. Ayant reçu une annonce de l'ange concernant le châtement qui s'abattra sur les hommes s'ils ne faisaient pas pénitence et l'ordre de rendre publique cette annonce, Élisabeth ne le fait pas car elle a peu d'être arrogante et d'être considérée comme l'auteur de nouveautés, c'est-à-dire d'hérésies. Elle connaît alors une transe où l'ange apparaît et, après lui avoir demandé avec colère pourquoi elle ne s'est pas exécutée, se met à la

---

859 « *Preterea librum quem ipsa divino Spiritu inspirata scripsistis* » ((*Hildegardis...*, p. 31, Lettre 14 (1150-1156)).

860 *Congratulare mecum domina, et venerabilis filia eterni regis, quoniam digitus dei scribit in te, ut verbum vite pronunties. Beata es et bene tibi erit semper, et organum spiritus sancti tu es, quia verba tua accenderunt me quasi flamma tetigisset cor meum et prorupi in hec verba.* (*Die Visionen...*, p. 74).

861 *Hic est liber viarum dei, qui annuntiatus est ab angelo dei altissimi Elisabeth ancille Christi et dei vivi in quinto anno visitationes eius, in quo visitavit eam spiritus domini ad salutem omnium, qui paternas ammonitiones dei grata benedictione percipiunt. Et erat in anno dominice incarnationis 1156.* (*Die Visionen...*, p. 88).

862 *Eram post hec quiescens in lectulo meo, nec adhuc somnum ceperam, cum repente visitavit me spiritus domini, et replevit os meum sermone huiusmodi* (*Die Visionen...*, p. 92).

863 *Fecit enim secundum consuetudinem benignitatis sue, et dignatus est annuntiare mihi per angelum suum verba quedam, ex quibus recipere potestis consolationem.* (*Die Visionen...*, p. 141).

864 *Hildegardis...*, p. 4, Lettre 1 (1147).

fouetter<sup>865</sup>. Le caractère public est donc intrinsèque aux visions d'Hildegarde et d'Élisabeth, il fait partie intégrante de leur position prophétique et ne relève pas d'une décision personnelle. Ces femmes sont, à l'image des prophètes de l'Ancien Testament, l'organe employé par Dieu pour rendre publique sa volonté sur terre. L'impératif est explicité dans le cas d'Élisabeth dont l'inspiration est « médiatisée » et suppose donc une transmission volontaire. La question se pose alors de savoir pourquoi des femmes sont choisies pour porter la parole divine.

## 2°/Le choix des femmes dans l'idéal d'une hiérarchie spirituelle

De même que la définition d'un pouvoir maternel de l'Église, l'existence de femmes prophétesses n'implique en rien une valorisation du féminin. Le don par l'Esprit de la parole aux femmes s'inscrit au contraire dans une perspective d'humiliation d'un clergé indigne. On retrouve ainsi l'idéal d'une hiérarchie spirituelle instruite par les inférieurs par lesquels s'exprime l'Esprit-Saint. Cette dimension d'infériorité des femmes est admise par les prophétesses elles-mêmes. C'est ainsi qu'Hildegarde explique que le tempérament aérien de la femme la rend sensible aussi bien aux inspirations de l'Esprit qu'à celles du démon, ce qui fut le cas d'Eve<sup>866</sup>. Cette position se retrouve dans la manière dont Hildegarde et Élisabeth se présentent lorsqu'elles s'adressent à leurs correspondants, Hildegarde se posant en « pauvre petite femme »<sup>867</sup> et, dès sa lettre à Bernard de Clairvaux, se décrit comme une misérable personne<sup>868</sup>. On rencontre cette surenchère d'humilité chez Élisabeth de Schönau qui commence la quasi-totalité de ses lettres en rappelant qu'elle est identique à un ver<sup>869</sup>. Cette position est là aussi reconnue par les interlocuteurs des prophétesses, Arnold de Cologne admettant que, comme l'Esprit souffle où il veut et a pu changer des laboureurs en prophètes et faire parler un âne, il n'y a aucun doute qu'il ait pu accorder ses dons à Hildegarde<sup>870</sup>.

Si une humilité aussi manifeste chez des abbesses aristocratiques ne détonne pas au XIIe

---

865 *Significavit etiam mihi per angelum suum frequenter, qualia ventura essent super populum suum in his diebus, nisi agerent penitentiam de iniquitatibus suis, atque, ut palam hec annuntiarem, precepit. Ego autem, ut arrogantiam evitarem, et ne auctrix novitatum viderer, in quantum potui, omnia hec studui occultare. Cum igitur solito more quadam dominica die essem in mentis excessu, astitit mihi angelus domini dicens: Quare abscondis aurum in luto?, hoc est verbum dei, quod per os tuum missum est in terram, [propter facies distortas] non ut abscondatur, sed ut manifestetur ad laudem et gloriam domini nostri, et salvationem populi sui. Et hoc dicto, elevavit super me flagellum, quod quasi in ira magna quinquies mihi amarissime inflixit, ita ut per triduum in toto corpore meo ex illa percussione languerem. (Die Visionen..., p. 70).*

866 B. Newman, *Sister of wisdom...*, p. 106 et p. 115.

867 « *Ego pauperula forma* » ((Hildegardis..., p. 103, Lettre 40 (1148-1149)).

868 « *Ego, misera et plus quam misera in nomine femineo* » (Hildegardis..., p. 3, Lettre 1 (1147)).

869 *Quedam parva scintilla emissa de sede magne maiestatis, et vox tonans in cor cuiusdam vermiculi hominis dicit. H. archiepiscopo Treverensi. (Die Visionen..., p. 140).*

870 *Scimus quia Spiritus ubi vult spirat, dividens unicuique dona sua prout vult. Hoc autem dicimus, nihil hesitante de te. Nam qui mirum est, si ille inspiratione sua te docet, qui quondam agriculores et sycomoros vellicantes prophetas constituit et asinam humana verba proferre fecit. (Hildegardis..., p. 56, Lettre 20 (1158-1160)).*

siècle, période à laquelle les bulles pontificales présentent le pape comme le *servus servorum dei*, cette insistance sur l'indignité des organes choisis par Dieu est là pour faire réagir les clercs et leur faire prendre conscience de leur propre indignité. Ainsi Hildegarde, dans un prêche adressé au clergé de Cologne qui a une voix mais ne parle pas contre les cathares, accuse-t-elle ces clercs de négligence à l'égard de leur peuple, leurs enfants qu'ils ne nourrissent pas de leur sein<sup>871</sup>. De manière plus concise, dans le Scivias, Hildegarde explique que sa mission lui a été confiée du fait de l'indignité des prêtres et des évêques<sup>872</sup>. Élisabeth de Schönau quant à elle, cite l'exemple des prophétesses de l'Ancien Testament, Hilda, Déborah, Judith, Jaël, qui pouvaient être emplies de l'Esprit Saint. Ce retour à l'Ancien Testament est une critique implicite car les clercs sont censés avoir succédé aux prophètes dans l'écoulement des âges. Ce retour en arrière éclaire la position d'Hildegarde : elle n'annonce pas le dépassement des clercs par des hommes spirituels mais au contraire considère que c'est la mission des clercs de devenir inspirés et tant que cela ne sera pas le cas, l'hérésie réussira et des prophétesses parleront.

Le retour de la prophétie s'intègre donc dans une dimension critique à l'égard du clergé, jugé à l'aune de l'idéal d'une hiérarchie spirituelle où, par le biais de l'Esprit, les inférieurs peuvent conseiller les supérieurs et humilier leur arrogance. Cette arrogance se manifeste à la fois par le détachement à l'égard du peuple, et donc une rupture à l'égard des devoirs pastoraux, mais aussi par l'intérêt porté à d'autres accès au savoir que la révélation divine. Ainsi, à propos d'Hildegarde, le prévôt Volmar rappelle-t-il que l'Esprit souffle où il veut et instruit qui il veut et que pour l'embarras des modernes scolastiques qui outrage la connaissance venue d'au-dessus, cet Esprit de prophétie avait choisi le fragile vaisseau qu'était Hildegarde et par son biais produit des choses qu'aucun de ceux qui transpirent sur les énigmes des sentences ne peuvent comprendre<sup>873</sup>. La fragilité du vaisseau choisi n'influe donc en rien sur la puissance du message divin, ce qui peut être compris à travers une idée déjà évoquée dans le cadre de l'idéal monastique, l'anéantissement de la volonté propre.

3°/L'anéantissement de la volonté propre, condition de l'autorité prophétique au XIIIe siècle  
Lorsque Hildegarde répond à Arnold de Cologne qui lui demande l'ouvrage qu'elle écrit

---

871 *Lingue autem vestre mute sunt in clamante voce canentis tube Domini [...] Nam et ubera ad nutriendum parvulos meos eis data sunt, que ipsis recto et congruenti tempore non prebent* ((Hildegardis..., p. 36 et p. 45, Lettre 15r (1163)).

872 S. Gouguenheim, *La sibylle...*, p.35

873 *Quare siti, inedia, algore afflicti per litigiosam declamationem disputationum, per vigilas nocturnalium horarum profunditati, immo egnimatibus sententiarum insudant? [...] ita quod ad erubescientiam modernorum scholasticorum scientia desuper sibi data abutentium, Spiritus prophetie et visionis in organo masse fragilioris absque adminiculo instrumenti exterioris resuscitatus, talia proferat que nulla possint capere ratione, quoniam que vult instruit et ubi vult spirat.* (Hildegardis..., p. 444, Lettre 195 (vers 1170)).

sous l'inspiration de l'Esprit Saint, elle lui précise bien que cet ouvrage est le fruit de visions véritables qui ne viennent ni de la sagesse humaine, ni de sa propre volonté mais de la vérité que la lumière divine lui révèle et qu'il en est d'ailleurs de même pour la lettre qu'elle lui envoie<sup>874</sup>. Tout acte public d'Hildegarde se fait sous le signe de l'anéantissement de la volonté propre et devient ainsi une manifestation de sa position prophétique. Elle revient sur cet anéantissement lorsqu'elle écrit avant 1173 au supérieur d'un monastère situé à Bonn et lui explique que l'obéissance véritable consiste à abandonner sa propre volonté pour brûler du feu du Saint-Esprit<sup>875</sup>. On retrouve une formule assez proche chez Élisabeth de Schönau, dans sa lettre à l'abbesse de Dietkirchen, lui indique que les mots qu'elle envoie sont un don de Dieu produit sans participation humaine<sup>876</sup>. Leur volonté anéantie, les prophétesses ne produisent plus qu'une parole divine, ce qui explique alors l'autorité quasi suprême qu'elles revendiquent. Ce contraste est observable à la fin du Livre des œuvres divines d'Hildegarde, le texte s'achevant par une manifestation d'humilité - car l'auteur n'est qu'une servante sous l'inspiration de l'Esprit Saint - puis une mise en garde - toute modification du texte étant un péché contre l'Esprit Saint<sup>877</sup>.

Le renouveau prophétique de la seconde moitié du XIIe siècle participe de la chimère déjà exposée d'une Église institutionnelle animée par des hommes spirituels et recevant le conseil d'inférieurs inspirés. En effet, à partir de la seconde moitié du XIIe siècle ce sont des convers et des femmes qui servent de véhicule à la parole de l'Esprit Saint. Malgré l'affirmation explicite de cette infériorité, les femmes qui prennent la parole au nom de l'Esprit Saint révèlent tout le poids que possède encore cet idéal chimérique à travers le rôle que l'on donne à leur parole dans la société et, en particulier, au sein de l'institution ecclésiastique.

### **C/Les usages de la prophétie**

#### **1°/La prophétie : connaître Dieu par l'Esprit**

Avant de présenter les usages qui sont fait de la position prophétique, il est nécessaire d'étudier la connaissance prophétique que revendiquent les prophétesses et qu'on leur prête.

---

874 *nihil humani ingenii et proprie voluntatis mee continentia, sed que indeficiens lumen compositione sua et eisdem verbis manifestare voluit, quomodo sibi placuit, cum nec hoc ipsum quod tibi nunc scribo, ingenio meo nec ullo humano arbitrio, sed superna ostensione compositum sit. (Hildegardis..., p. 32, Lettre 14r (1150-1156)).*

875 *Et tempta me in bona obedientia ut Abraham, quatenus contra voluntatem meam operer, ita ut voluntatem meam derelinquam propter te et ut intrem in precepta tua, quatenus diligens amicus tuus fiam. Et per hec ure renes meos, qui ex peccatis quibus conceptus sum inundant, faciens ne me seducant, qui contra me operor, sed ut semper in igne Spiritus Sancti ardeam et de die in diem desiderem iustitiam tuam, et ut ascendam de virtute in virtutem. (Hildegardis..., p. 150, Lettre 66r (avant 1173)).*

876 *Dilecta mea accipe, queso, cum gratiarum actione verba mea, que ex dono dei sine humana industria prolata sunt a me. (Die Visionen..., p. 146).*

877 H. de Bingen, *Le Livre des œuvres divines*, B. Gorceix (trad.), Paris, 1982, 10, 38.

Celle-ci peut être décomposée en trois parties : la connaissance du passé, du présent et de l'avenir, la faculté de sonder les cœurs, et une expertise théologique. Ces trois aspects renvoient en réalité à un seul fait : la volonté du prophète étant annihilée, à travers lui c'est l'Esprit qui s'exprime, seul apte à connaître Dieu. Dans une lettre adressée à Hildegarde peu après la rédaction du *Scivias*, un moine du nom de Godefroy envoie l'assurance de son obéissance à l'abbesse qui, inspirée par l'esprit de révélation, voit le passé, le présent, le futur et peut sonder les cœurs<sup>878</sup>. Ces aspects sont repris dans le reste de la correspondance adressée à Hildegarde et il semble donc nécessaire de nuancer l'idée selon laquelle Hildegarde se montre critique à l'égard de la prophétie comme capacité à connaître l'avenir. Ce désir de connaître ce qui adviendra est ainsi présent dans une lettre du prêtre Werner à Hildegarde datant de la fin de la vie de l'abbesse et où Werner dit à Hildegarde que la grâce du Saint-Esprit a empli son cœur non seulement pour qu'elle fasse le bien mais aussi pour qu'elle prophétise ce qui vient<sup>879</sup>. Comment conjuguer cela avec le fait qu'Hildegarde condamne les astrologues qui cherchent à prédire les événements futurs<sup>880</sup> ?

Élisabeth de Schönau nous offre une explication dans la lettre qu'elle adresse précisément à Hildegarde pour lui demander son appui. En effet, nous avons déjà évoqué la manière dont l'ange envoyé par Dieu lui a imposé de révéler ce qui allait advenir si les hommes ne faisaient pas pénitence. Suite à la publication de cette information, un mouvement de pénitence parvient à susciter le pardon divin, conformément à l'ancien schéma biblique qu'Hildegarde et Élisabeth reproduisent en se plaçant comme prophétesses comparables à celles de l'Ancien Testament. Élisabeth subit alors les moqueries de ceux qui considèrent qu'elle a diffusé une fausse prophétie et l'ange lui dit qu'elle doit, comme le Christ avant elle, endurer cela comme une pénitence<sup>881</sup>. Ce que reçoivent les prophétesses n'est pas une prédiction du futur mais l'annonce de la volonté divine qui peut être changée par l'action des hommes. Les prophétesses ne sont pas des astrologues, mais le biais par lequel l'Esprit Saint réforme l'humanité.

Il en est de même pour les individus, la prophétesse peut les conseiller car elle connaît

878 *Credo enim per Spiritum, per quem cuncta preterita, presentia et futura perspicis, etiam tibi patere secreta mei cordis.* (Hildegardis..., p. 118, Lettre 48 (1152-1153)).

879 « *quod non solum operari bonum, verum etiam prophetare ventura* » (Ibid., p. 332, Lettre 149 (1170)).

880 A. Vauchez, « Le prophétisme médiéval... », p.3

881 *Factum est autem in quarta feria ante diem Pasche, cum post magnos labores corporis in extasim venissem, apparuit mihi angelus domini et dixi ad eum: Domine, quid fiet de verbo, quod locutus est ad me? Qui respondit: Noli contristari neque perturberis, si non in die, quem determinavi tibi, venerint, que predixi, quoniam multorum satisfactione placatus est dominus. Post hec in sexta feria circa horam tertiam cum gravi passione veni mentis excessum, et rursus astitit michi dicens: Vidit dominus afflictionem populi sui, et avertit iram indignationis sue ab eis. Cui dixi: Quid ergo domine mi, nonne ero in derisionem omnibus, apud quos verbum hoc divulgatum est? Qui ait: Omnia, que occasione hac evenerint tibi, patienter et benivole sustineto. Illum diligenter animadvertite, qui cum esset totius orbis creator, hominum irrationes sustinuit. Nunc primum patientiam tuam dominus probat.* (Die Visionen..., p. 74).



l'intention de Dieu à leur égard. C'est là l'objet de très nombreuses lettres reçues par Hildegarde de Bingen de la part de religieux qui veulent connaître la volonté de Dieu à leur égard<sup>882</sup>. Il s'agit là d'un large éventail de possibilités car on prête à Hildegarde la faculté de connaître si une action plaît à Dieu<sup>883</sup>, mais aussi le moyen de régler les dissensions au sein d'une communauté<sup>884</sup>. Hildegarde est même vue comme capable d'avoir des informations sur ce que doit accomplir un supérieur religieux, y compris sur la plan politique, à tel point que l'abbé Aldebert, affirmant être entouré d'ennemis, ne s'étend pas dans son texte et fait porter le message par un homme chargé de fournir en personne plus d'informations<sup>885</sup>. La prophétesse apparaît ainsi comme un intermédiaire, non plus entre Dieu et les hommes, mais entre les hommes et Dieu auquel ils s'adressent à travers elle.

Intermédiaire de la connaissance divine, Hildegarde se trouve aussi sollicitée pour fournir une méthode d'exorcisme, dont elle précise bien qu'elle lui a été inspirée par l'Esprit Saint, ce que reprend le solliciteur, l'abbé Gedolphus<sup>886</sup>. En revanche, lorsque cinq abbés envoient à Hildegarde une femme stérile, l'abbesse leur répond par un sermon sur l'humilité, en disant que tout cela est entre les mains de Dieu<sup>887</sup>. Dans ce dernier cas, on voit Hildegarde fixer des limites entre la prophétie, qui est une source de connaissance et la sainteté, liée aux miracles, dont la prophétie peut faire partie. Hildegarde ne se comporte pas en sainte thaumaturge mais en prophète, chargé d'instruire les hommes sur Dieu. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les questions de nature théologique, posées aussi bien à Hildegarde qu'à Élisabeth de Schönau.

La référence à l'Esprit comme source de connaissance s'est en partie constituée en réaction à l'école du siècle. Il semble alors normal que l'on adresse aux prophétesses des questions de nature théologique qui sont traitées dans ces écoles. La première lettre que l'on possède adressée sur un sujet théologique à Hildegarde provient d'ailleurs d'un maître d'une école de Paris, Odon de Soissons. Celui-ci, en 1148, souhaite avoir d'une source prophétique des

882 Lettre 50 (1164-70) (*Hildegardis...*, p. 121), Lettre 91 (avant 1170) (*Ibid.*, p. 243), Lettre 113 (avant 1173) (*Ibid.*, p. 279), Lettre 155 (avant 1169) (*Ibid.*, p. 344), Lettre 159 (1160-1161) (*Ibid.*, p. 355), Lettre 166 (1167-70) (*Ibid.*, p. 372).

883 *Ergo que scio vos apud Deum tanti esse meriti, quod ex Spiritus Sancti revelatione cognoscere valeatis quid expediat homini facere.* (*Ibid.*, p. 122, Lettre 50 (1164-70)). Dans ce cas, il s'agit du projet de l'abbesse qui, inspirée par la grâce du Saint-Esprit souhaite abandonner sa charge.

884 *Hoc autem idcirco dicimus, ut dissensionem quam in loco nostro ortam esse scitis, quemadmodum incepistis, Spiritu Sancto vos docente, sedare et extirpare curetis, et ut per hoc quoque litteras commonitorias nobis transmittatis, qui nisi citius extinguatur, periculum magnum tam animarum nostratum quam corporum facile incurremus.* (*Ibid.*, p. 279, Lettre 113 (avant 1173))

885 *Nusquam nobis securitas, undique circumsonat hostis. [...] De his et aliis super quibus maternitatem vestram nutii nostri consuluerint, divinum oraculum consulite, et quicquid nobis de misericordia Dei exspectandum sit, mater sanctissima rescribite.* (*Ibid.*, p. 244, Lettre 91 (avant 1170))

886 Lettres 68r et 69 (vers 1169). cf. P.L. 60-61, 278D-282A

887 *Ego enim, quoniam rogatis, pro ipsa Deu orabo, sed ipse faciat quod inde pie et misericorditer fieri disposuit.* (*Ibid.*, p. 156, Lettre 70 (avant 1157)).

informations sur la coexistence en Dieu de la paternité et de la vérité<sup>888</sup>. On note ainsi que, dans la première moitié du XIIe siècle, le champ scolastique n'est pas constitué comme une entité autonome mais au contraire puise à de nombreuses sources. Odon respecte d'ailleurs les règles d'inversion sociale qu'implique cette relation, soulignant qu'il n'est maître que par le titre. Hildegarde sera ensuite sollicitée par Eberhard, évêque de Bamberg, dans le cadre d'un débat théologique entre avec Gerhoh de Reichersberg. Il demande son avis à Hildegarde, car elle est imprégnée du Saint-Esprit, sur les attributs des personnes divines : l'éternité pour le Père, l'égalité pour le Fils et le lien entre les deux pour l'Esprit-Saint. Hildegarde compare cette situation à l'expression rationnelle qui se compose du son, du mot et du souffle, le Fils étant dans le Père comme le mot est dans le son, l'Esprit étant dans les deux comme le souffle est à la fois dans le son et le mot<sup>889</sup>. On note que Hildegarde ne traite pas ici de la question de la procession, mais parvient à éviter l'attribution d'un propre à chaque personne de la Trinité, source de débats et de condamnation au XIIe siècle.

A la fin de sa vie, Hildegarde reçoit de Guibert de Gembloux un message des moines de Villers portant sur une longue série de questions, y compris la différence entre la procession du Fils et celle du Saint-Esprit (question n°26), qu'on lui demande de traiter de manière à ce que chacun puisse les comprendre<sup>890</sup>. Du vivant d'Hildegarde, la théologie scolastique a particulièrement progressé et donc, à la fin de sa vie, ce qui lui est demandé est avant tout de rendre accessible cette science aux moines ; elle qui est illuminée « non avec les mots ignorants de la sagesse humaine, mais avec l'enseignement du Saint-Esprit ». Face à l'autonomisation du champ scolastique, qui se dote de règles propres, la référence à l'Esprit et à la prophétesse apparaît aux moines de Villers comme un recours pour ne pas être dépossédés de la connaissance divine par une expertise qu'ils ne maîtrisent pas. Hildegarde, alors âgée de 78 ans et malade, indique qu'il lui faut du temps pour répondre à ces questions<sup>891</sup> et nous ne possédons pas de texte attestant qu'elle l'ait fait.

Les questions posées à Élisabeth de Schönau sur des points de théologie sont d'un autre ordre. Ainsi, après 1155, Fulbert, abbé de Laach, demande à Élisabeth si Origène est sauvé ou non, car il fut un grand docteur de l'Église mais des éléments hérétiques sont présent dans ses écrits. Élisabeth n'interroge par l'Esprit Saint ou un ange mais la Vierge. Celle-ci lui répond que ce n'est pas la volonté de Dieu que de telles choses soient connues, mais qu'Élisabeth

888 *Dicitur quod elevata in celestibus multa videas et multa per scriptum proferas [...] Nos autem, quamvis a te longe positi simus, fiduciam in te habentes quedam a te petimus, scilicet, quoniam plurimi contendunt quod paternitas et divinitas Deus non sit, quid inde in celestibus sentias nobis exponere et transmittere non differas.* (*Ibid.*, p. 103, Lettre 40 (1148-49)).

889 *Rationalitas etiam tres vires habet, sonum scilicet, verbum, sufflatum. In Patre Filius est ut verbum in sono, Spiritus Sanctus in utroque ut sufflatus in sono et verbo.* (*Ibid.*, p. 87, Lettre 31r (1161-64)).

890 Lettre 105 (1176). voir aussi A. Derolez, *Guiberti Epistolae*, p. 235-242.

891 *Ibid.*, p. 265 Lettre 106r (1176).

peut savoir qu'Origène n'a pas commis ses erreurs par malice mais du fait d'une ferveur excessive<sup>892</sup>. Le décalage entre Hildegarde et Elisabeth n'est pas chronologique - Hildegarde répond à des questions de théologie après 1160 - mais est lié à leur différence de position en tant que prophétesses. En effet Hildegarde est un intermédiaire entre les hommes et l'Esprit Saint alors qu'Élisabeth, par ses visions des différentes personnes divines reçoit de celles-ci des informations. Hildegarde est un intermédiaire, tandis qu'Élisabeth a un accès privilégié à des intermédiaires.

Toutes deux, bien que de manières différentes, rendues par l'Esprit aptes à sonder la divinité, bénéficient de fait d'une position privilégiée d'intermédiaires et de conseillères dans des domaines très variés. Il s'agit à présent d'étudier le lien entre cette position prophétique et l'institution ecclésiastique, dont les membres n'hésitent pas consulter ces femmes prophètes.

## 2°/La fonction prophétique dans l'institution ecclésiastique

Hildegarde et Élisabeth sont, par le biais de leurs œuvres respectives et de leur correspondance, profondément liées à la hiérarchie ecclésiastique. Hildegarde correspond avec les archevêques de Cologne, Mayence, Trêves et Brême, ainsi qu'avec l'ensemble des papes qui lui sont contemporains<sup>893</sup>. La correspondance d'Élisabeth de Schönau est d'une envergure plus restreinte, mais la publication de son *Livre des voies divines* est accompagnée d'une lettre adressée aux archevêques de Cologne, Trêves et Mayence<sup>894</sup>. Les lettres qu'Hildegarde et Élisabeth adressent aux prélats de l'Église, papes, archevêques, évêques ou abbés, sont avant tout des admonitions. Remplissant leur fonction prophétique, elles menacent les puissants des sanctions divines s'ils ne rectifient pas leur comportement. Cependant, cette position traditionnelle doit être nuancée par le fait que c'est le plus souvent à la demande des prélats et des clercs que ces admonitions sont prononcées. Pour prendre un exemple célèbre, en 1163, le diacre Philippe de Heinsberg, futur archevêque de Cologne et les clercs de la ville demandent à Hildegarde de leur envoyer la version écrite d'un sermon qu'elle a prononcé et dont ils ont conclu que l'Esprit avait choisi de reposer dans le cœur de l'abbesse de

---

892 *Tunc ergo, sicut premonita fueram a fratre meo, qui eadem hora divinum apud nos celebrabat officium, allocuta sum eam dicens: Digneris obsecro domina mea aliquid revelare mihi de illo magno doctore ecclesie Origine, qui et tuas laudes honorifice et amabiliter multis in locis descripsit, utrum salvus factus sit an non, quoniam ecclesia catholica eum condempnat pro eo, quod in scriptis eius multa heretica inveniuntur. Ad hec michi in hunc modum respondit: Non est voluntas domini, ut multum tibi de hoc reveletur. Scire autem debes, quoniam error Origenis non ex malicia erat, sed magis ex nimio fercore, quo sensum suum immersit profunditatibus scripturarum sanctarum, quas amabat, et divinis secretis, que nimis perscrutari volebat.* (*Die Visionen...*, p. 74).

893 Brême, lettre 11 (après 1148) (*Ibid.*, p. 26), Cologne, lettre 14 (1150-56) (*Hildegardis...*, p. 31), Mayence, lettre 22 (1163-65) (*Ibid.*, p. 59), Trêves, lettre 28 (1169-70) (*Ibid.*, p. 79) et pour les papes, en plus d'Eugène III que nous avons déjà évoqué, Anastase IV, lettre 8 (1153-54) (*Ibid.*, p. 19), Hadrien IV, lettre 9 (1154-59) (*Ibid.*, p. 22) et Alexandre III, lettre 10 (1173) (*Ibid.*, p. 23).

894 *Die Visionen...*, p. 122.

Rupertsberg<sup>895</sup>. Hildegarde répond favorablement et nous disposons ainsi d'un sermon qui pointe du doigt l'inaction du clergé de Cologne comme principale cause des progrès des dissidents dans la ville.

Nous pouvons ici observer comment la référence à l'Esprit Saint s'inscrit dans une dynamique de neutralisation des potentialités contestatrices de toute critique du clergé. En effet, Hildegarde ne conteste en rien la hiérarchie ecclésiastique et, à la fin du sermon, rappelle que c'est par l'inspiration du Saint-Esprit que les disciples du Christ ont enseigné à tout le monde et établi des ordres - la hiérarchie des prêtres et des évêques étant une représentation spirituelle de l'ordre angélique<sup>896</sup>. Les lettres adressées à Hildegarde sont donc le moyen de faire appel à la force vivificatrice de l'Esprit au sein d'une institution fondée et légitimée par lui. Qu'il s'agisse de sévères admonitions ou de louanges et de prières, tout ce qu'Hildegarde adresse à la hiérarchie ecclésiastique s'inscrit dans une dynamique de légitimation de celle-ci comme institution spirituelle.

A travers la correspondance d'Hildegarde de Bingen, on voit ainsi mise en pratique une conception de l'Esprit comme référence nécessaire à ceux qui composent la hiérarchie de l'Église. Cependant, alors que Bernard de Clairvaux engageait les prélats à être eux-mêmes des hommes spirituels, le recours de ceux-ci à Hildegarde relève d'un partage des tâches fondé sur la conscience des contraintes mondaines de leur fonction. Ainsi Henri, frère de Louis VII, devenu évêque de Beauvais, demande à Hildegarde de prier pour lui dans l'amour du Saint-Esprit car il n'a pas confiance en sa conscience et en ses actes pour obtenir le salut<sup>897</sup>. Lorsque Hildegarde écrit à Arnold, archevêque de Trêves, elle l'engage à ne pas perdre son humilité dans cette haute fonction, afin d'éviter que le feu du Saint-Esprit ne s'éteigne en lui et pour qu'il persévère dans la joie des mystères divins<sup>898</sup>. On note ici le décalage entre le propos d'Hildegarde, qui conserve l'idée d'hommes spirituels au sein de la hiérarchie ecclésiastique et celui des prélats qui font reposer la part spirituelle de leur existence sur la relation qu'ils

---

895 *Sed spiritus ubi vult spirat. Nam cum ex multis rerum indiciis manifestum sit, quod in precordiis vestris placitam sibi sedem elegerit.* (Hildegardis..., p. 33, Lettre 15 (1163)).

896 *Filius autem Dei vexillum victoriae in omnibus operibus suis obtinuit, et discipulis suis sicut Moysi legem dedit, ut omnes populos docerent ac ut magistros constituerent, et ut Ecclesiam in omnibus ordinibus suis ornarent et hoc fecerunt per inspirationem Spiritus Sancti qui in cordibus eorum veram doctrinam scripsit. Et qui Verbum Dei incarnatum erat, Deo placuit quod omnes ordines angelorum, qui per nomina sua hominibus noti sunt, in spiritali populo spiritaliter designarentur, velut in presbyteris ad episcopis, ac in ceteris huiusmodi spitualibus ordinibus.* (Hildegardis..., p. 45, Lettre 15r (1163)).

897 *Nos igitur, propter conscientie diffidentia nullam in actibus nostris adipiscende salutis habentes confidentiam, pro caritatem Sancti Spiritus obsecramus te in remotis regionibus, ut orationibus tuis indulgentiam peccatis nostris implores a Domino.* (*Ibid.*, p. 89, Lettre 32 (1148-1162)). On retrouve la même idée dans les lettres 38 (1148-1167) (*Ibid.*, p. 97) et 41 (1153-54) (*Ibid.*, p. 105), respectivement écrites par les évêques de Prague et Spire.

898 *Unde, care fili Dei, circumcinge te vera humilitate, abiciens a te vanam gloriam [...] Ignis Spiritus Sancti in te numquam exstinguatur, ita ut in mysterio ipsius feliciter perseverans, ad summam beatitudinem pervenias.* (*Ibid.*, p. 80, Lettre 28 (1169-1170)).

entretiennent avec Hildegarde. Le fait est exprimé explicitement par Conrad, archevêque de Mayence, qui demande à Hildegarde, inspirée par l'Esprit-Saint, de prier pour lui, car, en assumant la charge épiscopale, il va servir le royaume de Dieu extérieurement mais négliger de le servir intérieurement<sup>899</sup>. Le besoin d'une légitimité spirituelle est flagrant chez Conrad car celui-ci doit son poste à Frédéric Barberousse qui a obtenu de Victor IV le renvoi d'un archevêque favorable à Alexandre III.

Hildegarde, dans la lettre où elle félicite Conrad pour son avènement, le met d'ailleurs en garde en lui conseillant de se préserver de la punition de l'épée divine frappant les hommes qui, comme des chiens, rejettent Dieu<sup>900</sup>. Cette formule rappelle les excommunications prononcées contre les simoniaques - crime dont peut être accusé Conrad - qui sont frappés du glaive de l'Esprit Saint. Conrad rallie rapidement le camp alexandrin et, ayant perdu son poste d'archevêque, est nommé cardinal par Alexandre III. Sans attribuer une influence excessive à Hildegarde, on peut noter qu'elle participe à la mise en pratique d'un système de valeur où l'exercice d'une charge ecclésiastique suppose le soutien de l'Esprit Saint qui n'est présent que dans l'obéissance à une Église autonome de l'empereur. En effet, le cas de Conrad n'est pas unique. Dans la lettre adressée à Gunther, évêque de Spire, Hildegarde évoque les admonitions du Saint-Esprit dues aux négligences dans l'office, avertissement qui peut trouver sa source dans le fait que Gunther est un proche de Frédéric Barberousse<sup>901</sup>.

Le pouvoir laïc n'est cependant pas le seul adversaire de ce projet ecclésiologique et, pour dénoncer l'hérésie, Hildegarde emploie les mêmes termes qu'Anselme de Havelberg une quinzaine d'années auparavant. En effet, dans la version écrite du sermon demandé par le diacre Philippe et les clercs de Cologne, Hildegarde condamne les « cathares » non en raison de leurs excès mais au contraire de leur chasteté. Celle-ci est le résultat d'une inspiration diabolique alors qu'ils se présentent comme emplis de l'Esprit Saint<sup>902</sup>. L'hérésie ne se définit donc pas par une attitude déviante (de même que les mauvais chrétiens d'Anselme suivaient à la lettre toutes les règles de vie du bon chrétien, de l'aumône au pèlerinage) mais dans la

---

899 *Et quia divino Spiritu te inspiratam cognoscimus, exhortatoria verba tua desideramus, quoniam, dum terreno regno exterius servire conamur, celestem Regem multoties interius negligimus.* (*Ibid.*, p. 59, Lettre 22 (1163-65)).

900 *Ita ut tu incidentem gladium in malignis hominibus fugias atque infidelitatem verborum hominum qui Deo quasi canis contradicunt.* (*Ibid.*, p. 55, Lettre 21 (1163-65)).

901 *Lux summe inspirationis, o homo, tibi dicit : Admonitionem Spiritus Sancti que in te ascendit non abscide a te per malam consuetudinem operum tuorum, qui Deus requirit in te quod olim attendit perditam ovem reducere, quando crimina hominum abstersit, ubi antiquus illusor confusus est, cum eum fortissimus bellator superavit.* (*Ibid.*, p. 105, Lettre 41r (1153-54)).

902 *Nam diabolus per aërios spiritus hec operatur, qui propter prava opera hominum in sufflatu venti et aeris ita innumerabiles circa quosdam discurrunt sicut musce et culices, qui in ardore caloris homines pre multitudine sua infestant. [...] Et ita quasi in omni sanctitate hominibus se ostendent ac illudentibus verbis dicent : Ceteris homines qui ante vos castitatem habere volebant, ut assum piscem se torrebant. Nullam autem pollutio carnis et concupiscentie nos tangere audet, qui sancti summus et Spiritu Sancto infudimur.* (*Ibid.*, p. 41, Lettre 15r (1163)).

contestation de la hiérarchie traditionnelle (les dissidents utilisant leur mode de vie pour affirmer leur supériorité sur le clergé), tout comme les mauvais chrétiens étaient ceux qui s'opposaient à la réforme monastique.

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, où les premières fissures au sein d'un modèle unissant idéal monastique et construction bureaucratique se font jour, Hildegarde apparaît comme un acteur d'unification et de réforme. En effet, elle conserve pour sa part un idéal proche de celui de Bernard de Clairvaux, qu'elle expose dans une lettre adressée en 1169 à un diacre à propos de la guérison d'une possédée. Elle y présente un accomplissement progressif de l'œuvre divine après l'échec originel d'Adam. Dieu envoie d'abord son souffle sur les prophètes ; puis les apôtres furent guidés par l'Esprit-Saint. Aujourd'hui ce même Saint-Esprit emplit des hommes spirituels qui amènent l'âge à son accomplissement et cultivent l'ordre angélique<sup>903</sup>. Cependant, le rôle qui lui est confié par ses correspondants est en soi un signe que cette œuvre ne s'accomplit pas. Ainsi, le moine Godefroy souhaite à Hildegarde une longue vie afin qu'elle puisse réformer l'Église de Dieu<sup>904</sup> et un prélat de Kappenberg consulte l'Esprit-Saint qui habite l'abbesse sur l'état actuel de l'Église<sup>905</sup>.

Il existe un décalage entre, d'une part, Hildegarde qui, suivant la pensée de Bernard de Clairvaux, voit avant tout sa mission prophétique comme un devoir de conseil permettant aux prélats de devenir des hommes spirituels et, d'autre part, les prélats qui, considérant que leur fonction ne peut leur permettre d'être des hommes spirituels, confient ce rôle à Hildegarde. Ce malentendu permet de comprendre qu'à une abbesse qui souhaite entrer à Rupertsberg, Hildegarde répond de conserver ses fonctions et de se faire obéir de ses subordonnées pour que le souffle du Saint-Esprit puisse se déverser sur elle<sup>906</sup>. Hildegarde se refuse à jouer le rôle d'un modèle de perfection coupée du monde et dont on viendrait recueillir la légitimité. Ainsi, lorsque l'abbé Helengerus, lui demande consolation, à elle qui est fécondée de la joie du Saint-Esprit, en ce temps où l'enthousiasme pour la vie monastique est mort, Hildegarde

903 *Spiritalis quoque populos Spiritus Sanctus inflavit, qui seculum in semetipsis finiunt et angelicum ordinem colunt.* (*Ibid.*, p. 353, Lettre 158r (1169)).

904 *Omnipotente Pater per virtutem sui Filii Domini nostri Iesu Christi et per cooperationem Spiritus Sancti incolumen te longo tempore dignetur conservare ad correctionem sancte sue Ecclesie.* (*Ibid.*, p.118, Lettre 48 (1152-53)).

905 *Ad consulendum enim Spiritum Dei qui in vobis habitat de presenti statu Ecclesie nostre eum ad vos direxi.* (*Ibid.*, p. 324, Lettre 146 (1159-1173)). La lettre est courte et le prélat anonyme, il est donc difficile de développer une interprétation approfondie de cet extrait. Cependant, il est possible de noter que *status*, ici traduit par état, sert aussi à l'époque pour désigner les périodes de l'histoire de l'Église. Dans ce cas, cela signifierait que le prélat s'interroge sur le moment de l'histoire de l'Église dans lequel il se trouve, la question contemporaine étant celle de la plus ou moins grande proximité du dernier état. Celui-ci est associé par de nombreux auteurs à l'Esprit et la fin des temps y est précédée par une réforme de l'Église réalisée les hommes spirituels dont Hildegarde fait mention (cf. supra). Les deux sens donnés à *status* ne sont pas incompatibles, en effet, chaque état de l'Église dans l'histoire correspond à un certain état de l'institution, certains auteurs faisant ainsi de la réforme grégorienne le signe de l'entrée dans un nouvel état.

906 *Afflictionem autem in his ne timeas, sed cum hac premia tua in eternitate vita auge, ita ut spiramina Spiritus Sancti in te fluant.* (*Ibid.*, p. 143, Lettre 61 (après 1157)).

refuse de céder au topos du déclin monastique et répond vertement à Helengerus en condamnant sa mollesse et son impiété. Nonobstant le fait qu'Hildegarde est en conflit avec Helengerus qui lui refuse un prévôt pour son monastère, cette réponse montre bien que celle-ci se veut conseillère au service d'une revivification de l'Église par des hommes spirituels et non le vestige célébré d'un idéal inaccessible. Le conflit avec Helengerus soulève un autre aspect de la question prophétique : en effet la parole prophétique possède une puissance en soi, mais l'usage de cette puissance peut sortir du cadre dans lequel nous l'avons jusque là définie. Il s'agit donc d'étudier les limites de la puissance prophétique, c'est-à-dire à la fois les limites de l'idéal qui fonde cette puissance et les limites des possibilités qu'elle offre.

### 3°/Les limites de la parole prophétique

Nous avons préféré limiter les exemples concernant Élisabeth de Schönau, précisément en raison des limites du caractère prophétique de sa position. En effet, lorsque Hildegarde de Bingen commence à rendre ses visions publiques, elle quitte son monastère de Saint-Disibold et va s'installer avec ses sœurs à Rupertsberg. A l'inverse, la parole d'Élisabeth de Schönau est fortement médiatisée et possiblement instrumentalisée. En effet, en plus de l'abbé du couvent double, son frère s'installe à partir de 1155 dans le monastère en qualité de secrétaire et ce sont ces deux hommes qui mettent en œuvre la publication des visions d'Élisabeth.

Un cas semble relativement révélateur de l'instrumentalisation possible des visions d'Élisabeth : il s'agit de la lettre adressée à Hillin, archevêque de Trêves et partisan de Frédéric Barberousse, peu après l'élection de Victor IV. La lettre est une admonition contre l'archevêque pour n'avoir pas accompli la mission qui lui était confiée dans une lettre antérieure, à savoir diffuser le livre des voies divines dans toute l'Église<sup>907</sup>. Afin de montrer toute la pertinence de l'ouvrage, un extrait en est cité, qui condamne l'avarice et la corruption du siège apostolique<sup>908</sup>. Enfin, Dieu, par la voix d'Élisabeth de Schönau, annonce que Victor IV, qualifié de « candidat choisi par César », a sa préférence<sup>909</sup>. Ainsi, la diffusion de l'œuvre d'Élisabeth est-elle unie au soutien accordé par la prophétesse au pape Victor IV : l'admonition cache en réalité une proclamation d'adhésion conditionnelle. La parole prophétique, du fait même de l'importance qui lui est accordée peut donc se retrouver instrumentalisée<sup>910</sup>.

907 *Ierum admonet te idem dominus dicens: Redde rationem, quia defraudasti michi margaritas electas, et gemmas preciosas, que tibi misse fuerant de magne maiestatis potentia, proiecisti post tergum tuum, et noluisti obedire mihi. (Die visionen..., p. 140).*

908 *Recipe et revolve volumen et invenies, que dixi, et que facta sunt. Sedes apostolica obsessa est superbia, et colitur avaricia, et cetera. (Ibid., citation tirée du Chapitre 15 du livre des voies divines).*

909 *Et notum sit tibi, quod, qui electus est Cesare, ipse acceptabilior est ante me. (Ibid.).*

910 Même si cela sort de notre sujet, il faut noter que l'une des œuvres majeures d'Élisabeth de Schönau est la vie de sainte Ursule et des 11 000 vierges de Cologne, résultat d'une invention contemporaine de l'activité de

De telles possibilités expliquent les conflits entre Hildegarde de Bingen et les abbés successifs de son ancien monastère. Ainsi le prieur Adelbert lui demande-t-il pourquoi, ayant été formée à Saint-Disibold, elle a ensuite quitté le monastère<sup>911</sup>. Comme Hildegarde ne revient pas, l'abbé Kuno lui demande, à elle qui voit grâce à l'aide du Saint-Esprit, de révéler les visions qu'elle peut avoir concernant le saint patron du monastère<sup>912</sup>. Le successeur de Kuno, Helengerus tente une approche plus conflictuelle en refusant de remplacer le prévôt fournit par Saint-Disibold à Rupertsberg, mais Hildegarde en appelle au pape Alexandre III qui lui apporte son soutien<sup>913</sup>. Face à l'intransigeance d'Hildegarde, Helengerus avait déjà cherché à faire la paix et à obtenir de la prophétesse des visions sur saint Disibold<sup>914</sup>.

La capacité d'Hildegarde à faire appel au pape et sa prise d'indépendance précoce lui permettent d'éviter une instrumentalisation de sa position prophétique, qui peut alors devenir une source d'autorité. Face aux critiques de l'abbesse Tengswich qui dénonçaient le manque d'humilité des femmes du monastères d'Hildegarde, (elles portent des tenues blanches et ont les cheveux dénoués lors des messes). Hildegarde répond que les vierges sont mariées à la sainteté dans l'Esprit-Saint et que les restrictions imposées aux femmes ne s'imposent donc pas à elles. Cela, dit Hildegarde, est accordé par l'inspiration mystique du doigt de Dieu (l'Esprit-Saint)<sup>915</sup>. La référence à l'Esprit Saint permet donc à Hildegarde de défendre sa conception du monachisme féminin. Cependant, si l'Esprit constitue une source d'autorité permettant d'invalider la coutume et d'interpréter la doctrine, cette autorité ne peut être employée contre l'institution elle-même. Ainsi, lorsque l'archevêque de Mayence ordonne à Hildegarde d'autoriser le départ de la nonne Richardis, élue abbesse, la prophétesse rejette les prétextes légaux avancés par l'archevêque en s'appuyant sur une citation de Jérémie 25,34<sup>916</sup>. Si elle fait parler l'Esprit, Hildegarde n'engage cependant pas directement sa propre parole prophétique dans un conflit avec la hiérarchie épiscopale. Eugène III finit par imposer à Hildegarde sa décision, dans une lettre où il se réjouit que la réputation de l'abbesse se soit largement étendue mais la met aussi en garde contre les dangers de la présomption<sup>917</sup>. La

---

la prophétesse (Anne L. Clark, *Elisabeth of Schönau: A Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia, 1992).

911 *Hildegardis...*, p. 175, Lettre 78 (1150-55).

912 *Sed quoniam sanctitas vestra in eo qui non fallit nec fallitur plurima secreta Spiritu videt, peto ut, si qua de patrono nostro beato Disibodo Deus vobis revelaverit, mihi aperiat, quatenus cum fratribus meis illi ex hoc devotissima laudes referre non differam.* (*Ibid.*, p. 160, Lettre 74 (avant 1155)).

913 *Ibid.*, p. 23-25, Lettre 10 et 10r (1173).

914 *Ibid.*, p. 166, Lettre 77 (vers 1170).

915 *Virgines coniuncte sunt in Spiritu Sancto sanctimonie et in aurora virginitatis [...] Quapropter decet per licentiam et per revelationem in mystico spiramine digiti Dei, quod virgo candidam vestem induat, claram significationem desponsationis Christi, videns quod intexte integritati mens eius solidetur, considerans etiam, quis ille sit cui coniuncta est, sicut scriptum est : Habentes nomen eius et nome Patris eius scriptum in frontibus suis, et iterum : Sequuntur Agnum quocumque ierit.* (*Ibid.*, p. 129, Lettre 52r (1148-1150)).

916 *Ibid.*, p. 54, Lettre 18r (1151).

917 *Ibid.*, p. 10, Lettre 4 (1151).



parole prophétique participe d'un système qui légitime la hiérarchie ecclésiastique et si une vivifiante critique en est l'une des parts légitimes, cette parole ne saurait être employée contre l'institution fondée sur l'inspiration de l'Esprit Saint.

Lorsqu'il s'agit de parler à la hiérarchie chrétienne, dans la seconde moitié du XIIe siècle, Dieu montre une nette préférence pour les femmes. De plus, ces femmes n'hésitent pas à employer des images féminines pour évoquer l'Esprit Saint. Cependant, aborder la question de la référence à l'Esprit Saint au féminin revient avant tout à nuancer l'idée d'une expression féminine de la divinité liée à l'Esprit Saint. En effet, ce que nous allons essayer de montrer dans une dernière partie c'est que la référence féminine à l'Esprit Saint chez les prophétesses s'inscrit dans le cadre plus large d'un lien d'amour de dimension maternel entre Dieu et l'homme.

### III/l'Esprit-Saint au féminin

#### A/La représentation féminine du Saint-Esprit

Le fait que l'Esprit inspire au XIIe siècle des femmes a conduit plusieurs auteurs à réfléchir à la question d'une féminité propre à la référence à l'Esprit Saint<sup>918</sup>. Cette réflexion se fonde sur le lien qui existe chez Hildegarde de Bingen et certaines de ces contemporaines, entre la référence à l'Esprit Saint et les allégories féminines de la sagesse et de la charité. Dans le Livre des œuvres divines, le terme de fontaine vivante est utilisé pour désigner aussi bien la charité que l'Esprit-Saint comme inspiration des prophètes<sup>919</sup>, formule que l'on retrouve dans la correspondance d'Hildegarde pour souligner qu'à travers elle s'exprime l'Esprit-Saint<sup>920</sup>. De même, dans une séquence sur l'Esprit-Saint, c'est la charité, comme troisième personne de la Trinité, qui est présentée comme rendant l'univers fécond<sup>921</sup>. Hildegarde suit ainsi une conception classique qui identifie la charité et l'Esprit agissant dans le monde. Cependant, cette charité s'intègre aussi dans la constitution d'une figure (davantage propre à Hildegarde) de la fiancée de Dieu exerçant, avec la Vierge et l'Église, la fonction maternelle qui consiste à apporter Dieu au monde. Celui-ci ayant été créé dans la charité pour fournir la substance au corps du Christ, que la Vierge a ensuite porté et que l'Église porte continuellement<sup>922</sup>.

La figure de la fiancée de Dieu développée par Hildegarde semble pouvoir être rattachée

---

918 Aspect précurseur des travaux de Caroline Bynum (C.W. Bynum, *Jesus as mother, studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Londres, 1982) et Barbara Newman (B. Newman, *Sister of wisdom, St. Hildegard's theology of the feminine*, Aldershot, 1987, B. Newman, *From virile woman to womanchrist*, Philadelphie, 1995).

919 B. Newman, *Sister...*, p. 52.

920 *Fons aquarum clamat ad vos, imitatores eius...* (*Ibid.*, p. 17, Lettre 7 (1153)).

921 P. Barth, M.-I Ritscher, J. Schmitd-Görg, *Hildegard von Bingen : Lieder*, Salzburg, 1969, p.232-234.

922 B. Newman, *Sister...*, p. 64.

au courant plus large qui unit l'amour maternel, identifiable à l'Esprit Saint et l'exercice de l'autorité dans l'Église. Ainsi, selon Hildegarde, lors de la messe, le prêtre fait venir le Christ au monde : il tient alors la place de Marie et, comme elle, doit inviter le même Esprit Saint avec des mots d'obéissance<sup>923</sup>. Les représentations de l'Esprit sous une forme féminine, que Barbara Newman a identifiées à Lucques dans la représentation iconographique (XIIIe) d'une vision d'Hildegarde et dans une miniature illustrée de l'*Hortus Deliciarum* (1159-1175) de l'abbesse Herrade d'Hohenbourg correspondent à chaque fois à une représentation allégorique de la charité ou de la sagesse, c'est-à-dire de l'Esprit comme don d'amour de Dieu à l'homme<sup>924</sup>. Il existe donc une représentation féminine de l'Esprit Saint comme don d'amour. Cependant, il ne faut pas en déduire à une représentation du Saint-Esprit comme divinité féminine. En effet, la réflexion d'Hildegarde doit être rapprochée de celle de Bernard de Clairvaux où l'Église, fiancée de Dieu, est unie à lui par un lien d'amour. La représentation féminine de l'Esprit Saint est la manifestation de cet amour sur terre mais, dans le cadre contemporain des questionnements sur le propre des figures de la Trinité, Hildegarde ne considère pas comme identiques l'Esprit de Dieu et l'Esprit comme amour de Dieu pour les hommes.

### **B/Amour maternel et virilité de l'Esprit Saint**

Si Hildegarde associe l'Esprit Saint à l'allégorie féminine de la charité, elle représente aussi celui-ci comme la force virile qui rend ferme l'Église et l'empêche de tomber<sup>925</sup>, et s'oppose à une Église corrompue par le diable ayant la forme d'une créature hermaphrodite<sup>926</sup>. Si la confusion entre le féminin et le masculin renvoie à la corruption de l'Église et à l'action du diable, il semble possible que ce soit dans la nette distinction entre le féminin et le masculin que repose l'action divine et la solution du lien paradoxal de la référence à l'Esprit Saint avec ces deux pôles.

Hildegarde insiste à plusieurs reprises sur la virilité de l'Esprit Saint, correspondant à la transformation intérieure nécessaire à l'accomplissement de la vie spirituelle. C'est ainsi qu'elle bénit l'abbesse Adelheid en lui souhaitant que Dieu l'oigne de la virilité du Saint-Esprit<sup>927</sup> et qu'elle indique au moine Heinrich, qui la questionnait à propos de la pénitence, que

---

923 *Ibid.*, p. 195.

924 Dans le premier cas il s'agit de représenter la charité comme force suprême, sous la forme d'une femme portant un agneau et surmontée d'une tête barbue et écrasant un serpent. La présence de l'agneau et de la tête permet de l'associer à une symbolique trinitaire (*Ibid.*, p. 71). Dans le second cas, l'Esprit-Saint, explicitement nommé dans la légende de la miniature est représenté comme une femme des seins de laquelle coule le lait qui nourrit les arts libéraux (*Ibid.*, p. 86).

925 Scivias II, 4, à propos du sacrement de confirmation (*Ibid.*, p. 215).

926 *Ibid.*, p. 245.

927 *Ipse enim unctione viriditatis Spiritus Sancti te ungat...* (*Hildegardis...*, p. 258, Lettre 101 (1152-73)).

la virilité de l'Esprit éloigne la pensée du désir<sup>928</sup>. Dans ce dernier cas, nous pouvons remarquer que Hildegarde reprend l'idée selon laquelle le caractère aérien de l'âme féminine la rend davantage sujette à la corruption. Pour s'en prémunir il devient alors nécessaire que l'âme reçoive de l'Esprit Saint une part de virilité. La venue de la virilité de l'Esprit Saint est pour Hildegarde un moment de la conversion, ce qu'elle décrit dans une lettre adressée à une abbesse où elle évoque, après le long hiver dans la vie spirituelle, la venue de la virilité de l'Esprit Saint qui est l'été et transforme le comportement. Il faut donc laisser l'Esprit-Saint allumer son feu pour se rappeler les conseils d'Hildegarde, c'est-à-dire se garder de l'ennemi par le zèle des bonnes œuvres et l'abstinence du péché<sup>929</sup>. La virilité de l'Esprit correspond donc à une conversion des mœurs dans la vie monastique, conversion qui protège de la corruption et est inspirée par Hildegarde. Or, cette action d'Hildegarde comme propagatrice de l'Esprit Saint contre la corruption des mœurs est explicitement décrite comme une lutte contre le féminin.

Hildegarde, dans sa *Vita*, rappelle qu'elle est née au moment où la doctrine des apôtres et la brûlante justice fermement établie chez le peuple chrétien et spirituel commencent à vaciller et à se changer en hésitation<sup>930</sup>. La faiblesse de son époque, Hildegarde la décrit dans une lettre à l'archevêque de Trèves, datée de 1152 comme féminine<sup>931</sup>. Vingt cinq ans plus tard, écrivant aux prélats de Mayence, elle reprend cette formule, indiquant qu'il s'agit d'une époque féminine car on n'y dispense que faiblement la justice de Dieu. Cependant, la force de la justice de Dieu s'exerce elle-même et une femme guerrière, elle-même, se bat contre l'injustice<sup>932</sup>.

Pour Hildegarde, il n'y a pas de paradoxe à ce que Dieu choisisse une femme pour rendre sa virilité à un monde devenu féminin. Cela s'explique par le fait, déjà présenté, qu'Hildegarde est réduite à néant dans l'action divine, le choix d'une femme s'expliquant dans le cadre d'une humiliation du clergé et d'une élévation des petits au dessus des grands par la volonté de Dieu, mais en aucun cas par la volonté d'une prévalence du féminin. Il nous semble possible, à partir de là, de concilier le positionnement de l'Esprit Saint entre les pôles féminin et masculin. L'Esprit n'est pas une divinité féminine ni une présence féminine de la divinité. Sa féminité repose dans l'amour de Dieu pour les hommes, un amour qui, chez Hildegarde, prend une

---

928 « *voluptatem mentis nostre viriditas Spiritus tui everterit* » (*Ibid.*, p. 394, Lettre 173r (avant 1170)).

929 *Ab illo te custodi per studium bonorum operum et per abstinentiam peccatorum, qui dies tui lona tempora non habent. Unde Spiritus Sanctus in te ignem suum accendat, ut verborum istorum recorderis.* (*Ibid.*, p. 327, Lettre 147r (avant 1173)).

930 « *Nam post Incarnationem Christi anno millesimo centesimo doctrina apostolorum et ardens justitia, quam in Christianis et spiritualibus constituerat, tardare coepit, et in haesitationem vertebatur. Illis temporibus nata sum* » (P.L. 197, col. 102 D-103 A).

931 *Hildegardis...*, p. 75, Lettre 26r (1152).

932 *Ibid.*, p. 77-79, Lettre 23 (1178-79).

dimension maternelle. En revanche, le don de cet amour maternel est précisément une virilité qui permet de raffermir la foi, d'inspirer les spirituels et d'augmenter par la science la connaissance de Dieu. De même qu'Hildegarde est une femme qui apporte la virilité, elle est une inculte qui apporte la science aux savants - cela étant rendu possible par l'action de l'Esprit Saint, amour de Dieu pour l'homme. Cet amour maternel doit être mis en relation avec l'exercice maternel de l'autorité présent chez Bernard de Clairvaux. En effet, la manifestation de cet amour est une exigence de conversion, un exercice de la justice divine dénuée de toute « faiblesse féminine ».

Si la dimension féminine de l'Esprit se réduit à l'action de Dieu à l'égard du monde comme signe d'amour, cela signifie de plus que l'Esprit, dans ce cadre, est une figure concurrencée par d'autres éléments du panthéon chrétien, en particulier la Vierge mais aussi une certaine vision du Christ. Dans ce cadre, les évolutions de la fin du XIIe siècle et du XIIIe siècle révèlent le déclin progressif du rôle de l'Esprit comme intermédiaire entre Dieu et les hommes, du fait que cette position d'intermédiaire est lié à la féminité et à la maternité.

### **C/Les concurrents de l'Esprit au féminin**

Dès le XIe siècle, il est possible de rencontrer une pensée de la divinité au féminin ne portant pas sur l'Esprit Saint : Anselme de Cantorbéry distinguant ainsi Jésus comme père, qui gouverne, et Jésus comme mère, qui aime<sup>933</sup>. Cette formule qui associe l'amour du détenteur de l'autorité à la figure maternelle est ensuite étendue dans la pensée cistercienne du XIIe siècle, comme on l'a vu, à l'ensemble des détenteurs d'autorité<sup>934</sup>. C'est dans ce cadre que le lien d'amour maternel se trouve lié, par certains auteurs, à la référence à l'Esprit Saint. Cependant, cette référence à l'Esprit Saint ne remplace pas l'image maternelle du Christ, elle en apparaît au contraire comme un complément, ainsi Guéric d'Igny (1070/80-1157) décrit-il l'Esprit-Saint comme le lait coulant du sein maternel du Christ<sup>935</sup>. Le lien entre Esprit et féminité correspond donc bien à une référence à l'Esprit comme lien d'amour entre Dieu et l'homme. Or, cette position « d'intermédiaire aimant » est exactement celle qui est occupée progressivement par la Vierge dont le culte connaît un essor considérable. Il est possible d'observer l'une des formes de cette concurrence à travers le fait qu'Élisabeth de Schönau fait rarement référence à l'Esprit Saint mais dialogue en revanche avec un ange ou avec la Vierge. C'est cependant au XIIIe siècle que cette situation apparaît plus manifeste dans la pensée des mystiques féminines. Ainsi, Mechtilde de Magdebourg présente-t-elle la Vierge comme la

---

933 Anselme de Cantorbéry, *Monologion*, (F.S. Schmitt, *S. Anselmi, Opera Omnia*, volume 1, p. 58-59).

934 C.W. Bynum, *Jesus...*, p. 115.

935 *Ibid.*, p. 122.

fiancée de la Trinité et en tant que telle déesse des créatures<sup>936</sup>. Il ne s'agit donc pas de diviniser la Vierge, Dieu étant le Dieu des Dieux, mais d'en faire le lien divin entre Dieu et les créatures. Mechtilde, reprenant l'argument selon lequel le Père est Père éternellement seulement si il y a un Fils co-éternel, Dieu ne peut être amant éternel sans une co-éternelle aimée, la Vierge, qui se confond avec l'âme de la mystique<sup>937</sup>. On note ici que l'Esprit est remplacé aussi bien comme amour en Dieu que comme lieu d'anéantissement de l'âme.

En étudiant les concurrents de l'Esprit au féminin, il est possible de confirmer que la représentation féminine de l'Esprit ne relève pas d'une pensée de la divinité féminine. La représentation féminine de l'Esprit renvoie à sa nature de lien d'amour entre Dieu et l'homme, une charité qui peut être associée à l'Esprit Saint. Cependant, la dimension féminine et maternelle prêtée à cette charité favorise la Vierge, figure maternelle plus évidente, plus concrète et plus malléable. En effet, la double nature de l'Esprit, à la fois personne divine et amour de Dieu pour l'homme interdit des formules comme celle employée par Mechtilde pour la Vierge.

La référence à l'Esprit Saint comme inspiration prophétique participe d'une dimension critique du monachisme réformé aussi bien à l'égard de la naissance d'une théologie scolastique que de la mise en place d'une bureaucratie ecclésiastique. Cependant, cette position critique ne doit pas être confondue avec un rejet : elle est au contraire partie prenante d'un modèle qui, tout en valorisant l'homme spirituel, soutient le développement du savoir et de l'institution. Si le projet initial, que l'on rencontre dans la première moitié du XIIe siècle, visait à la présence des hommes spirituels au sein même de la l'institution ecclésiastique, le « prophétisme des inférieurs », relève d'une évolution qui place l'inspiration de l'Esprit Saint dans une périphérie critique mais intégrée. Cette évolution peut s'expliquer par la difficulté de faire coïncider l'exercice du pouvoir et l'idéal spirituel, ce que l'on rencontre déjà chez Guillaume de Saint-Thierry auquel Bernard de Clairvaux doit imposer de conserver sa charge abbatiale et qui, à la fin de sa vie, la quitte avec soulagement. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, abbés et évêques vont puiser dans les convers et les prophétesses la légitimité spirituelle que leur fait perdre les aspects temporels de leur charge. Cependant, cette situation présente aussi des limites car la position prophétique confère une autorité à des acteurs qui, par définition, ne sont pas partie prenante de la hiérarchie. La frontière entre une critique acceptable et un rejet condamnable devient alors fragile et dépend aussi bien des choix de positionnement des prophètes que du point de vue de l'institution elle-même. Devenant la

---

936 *Ich bin got aller götten, du bist aller creaturen göttinne* (B. Newman, *From...*, p. 150).

937 *Ibid.*, p. 151.

référence d'une parole d'exception, l'Esprit-Saint peut alors devenir la source de légitimité d'une contestation. Il est possible d'observer comment s'opère cette transition à travers le cas de Joachim de Flore, prophète des papes du XIIe siècle et référence fondatrice pour les dissidents spirituels du XIIIe siècle.

## Chapitre 7

### Joachim de Flore, le système logique d'un prophète conservateur à la fin du XIIe siècle

#### Introduction

Il ne s'agit pas de faire ici l'étude du joachimisme, terme désignant l'ensemble des modes de référence à l'abbé Joachim de Flore, qui est une réalité des XIIIe et XIVe siècles et qui sera donc abordée dans le chapitre traitant de cette période. Il ne s'agit pas non plus de suivre la pente historiographique qui s'est intéressée à Joachim de Flore comme précurseur, voir comme annonciateur des temps futurs. C'est ainsi sous cet angle que se place Ernst Kantorowicz, lorsqu'il présente Joachim comme celui qui annonce la venue de François d'Assise<sup>938</sup> ou encore d'Henri Mottu lorsqu'il voit dans l'abbé de Flore la charnière entre la règle bénédictine et les ordres mendiants du XIIIe siècle<sup>939</sup>. Enfin il ne s'agit pas non plus de prétendre apporter une lumière nouvelle sur un personnage qui n'est plus désormais ni peu, ni mal connu. En effet, les études historiques sur Joachim de Flore datent de plus d'un siècle, avec en France les leçons de Paul Alphanéry de l'année 1903/1904 (consacrées à Joachim de Flore et au mouvement joachimite<sup>940</sup>) et, en Italie, les travaux d'Ernesto Buonaiuti, commencés en 1915<sup>941</sup>. Ces premiers auteurs avaient insisté sur la dimension de prophète solitaire et anti-institutionnel de Joachim de Flore ; Alphanéry s'intéressant avant tout au charisme prophétique et Buonaiuti voyant en l'abbé calabrais le héraut d'un évangélisme spirituel, étranger à ce qu'il qualifiait « d'ecclésiasticisme organisé ». Cette conception a pu nourrir la vision d'un Joachim comme prophète révolutionnaire et contestataire mais il faut souligner que, depuis plus d'un demi siècle, des historiens comme Marjorie Reeves<sup>942</sup> ont montré comment la pensée de Joachim de Flore s'inscrit pour l'essentiel dans la continuité de ses prédécesseurs et contemporains.

Sans apporter rien de nouveau aux études portant sur Joachim de Flore, nous chercherons comment la référence à l'Esprit Saint constitue un élément central de sa pensée. Pour éviter le biais conduisant à chercher dans la référence à l'Esprit la dimension révolutionnaire de l'abbé de Flore, il faudra dans un premier temps montrer comment le positionnement prophétique de

---

938 E. Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, Paris, 2000, p. 155.

939 H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon JdF*, Paris, 1977, p. 17.

940 L. Morelle « Le prophétisme médiéval latin dans l'oeuvre et l'enseignement de Paul Alphanéry. À propos d'archives récemment mises au jour ». *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 102, N°2. 1990, p. 521.

941 G.L. Potestà, « Joachim de Flore dans la recherche actuelle », *Oliviana* [En ligne], 2, 2006, p. 23.

942 Un des premiers articles sur le sujet étant : M. Reeves, « The abbot Joachim's disciples and the cistercian order », *Sophia*, 1951.

celui-ci ressort d'une perspective traditionnelle au XIIe siècle. Et c'est avec la même approche que l'on traitera de sa conception de la réforme de l'Église par des hommes spirituels et de sa théologie de l'histoire qui place l'Âge de l'Esprit dans le temps des hommes. C'est dans ce sens que l'on présente Joachim de Flore comme un prophète conservateur, c'est-à-dire comme l'auteur d'une œuvre qui, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, tente de faire la synthèse des conceptions ecclésiologique, historique, théologique et mystique que l'on a vu se développer au XIIe siècle autour de la référence à la troisième personne de la Trinité. S'il est conservateur dans sa pensée, c'est en revanche à travers cette volonté de synthèse, qui débouche sur un projet englobant, que Joachim de Flore peut apparaître comme un innovateur et une source d'inspiration pour certains courants postérieurs.

## **I/Joachim de Flore, exégète inspiré par l'Esprit Saint**

### **A/L'homme et l'œuvre**

Joachim de Flore naît en Calabre entre 1130 et 1135, il accomplit en 1167 un pèlerinage en Terre sainte où il reçoit une révélation. De retour en Sicile puis en Calabre, il devient prêtre et commence à prêcher avant de devenir moine en 1171 puis abbé en 1077, à l'abbaye de Corrazzo. Il demande alors à Alexandre III de pouvoir affilier Corrazzo à l'ordre cistercien puis quitte Corrazzo pour l'abbaye cistercienne de Casamari, située hors de Calabre, entre Naples et Rome<sup>943</sup>. Dès 1176, dans la *Genealogia*, il développe la notion de concorde, c'est-à-dire une lecture des correspondances qui vise à établir un rapport entre l'enchaînement des générations de l'histoire biblique et de l'histoire chrétienne<sup>944</sup>. Il étudie pendant deux ans à Casamari où il se fait remarquer par la hiérarchie ecclésiastique. Le pape Lucius III lui demande son aide pour l'élucidation d'une prophétie sibylline trouvée dans les papiers d'un cardinal. A partir de cette période, Joachim de Flore bénéficie de l'appui constant des papes et travaille fréquemment à proximité de la Curie pontificale. Il se trouve ainsi à Vérone en 1186 avec Urbain III lors du siège de la ville par l'empereur Frédéric I et à Rome dans les années 1190 sous les papes Clément III, Célestin III et Innocent III<sup>945</sup>.

C'est à Casamari, entre 1183 et 1184, qu'il rédige le premier livre du *Psalterium decem cordarum* où, se réclamant de Bernard de Clairvaux, il attaque la conception trinitaire de Pierre Lombard et propose sa propre représentation<sup>946</sup>. Le *Psalterion* est le dernier des trois ouvrages majeurs de Joachim de Flore, dans lequel il dédie la *Concordia Novi et Veteris*

---

943 A. Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, 2012, p. 85.

944 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 18.

945 *Ibid.*, p. 26.

946 *Ibid.*, p. 27.



*Testamenti* au Père, l'*Expositio in Apocalypsim* au Fils et le *Psalterion* à l'Esprit Saint<sup>947</sup>. Cependant, cette chronologie de l'œuvre ne doit pas faire illusion ; en effet, les textes de Joachim sont le plus souvent des assemblages de sermons et de traités, pouvant impliquer d'autres auteurs et que l'abbé de Flore n'a de cesse, tout au long de sa vie, de remanier, à la fois en fonction de ses évolutions doctrinales mais aussi des circonstances politiques et ecclésiastiques<sup>948</sup>. Ainsi, la rédaction de la seconde partie du *Psalterion*, vers 1186-1187 définit la relation entre la Trinité et l'histoire en établissant un lien entre les états du monde, les trois personnes divines et les trois *ordines* qui composent le peuple chrétien (laïcs, clercs et moines). Une fois sa conception ternaire de l'histoire fixée, Joachim entame une révision profonde de la *Concordia*<sup>949</sup>. L'ensemble de ce travail de rédaction et de réécriture, Joachim de Flore le fait en soumettant ses travaux à l'approbation des papes, d'abord Lucius III en 1184, puis Urbain III en 1186 et enfin Clément III en 1188<sup>950</sup>.

Après avoir demandé à Lucius III d'être dispensé de la règle cistercienne en 1184, il quitte Corrazzo après 1186 pour fonder avec quelques compagnons l'abbaye San Giovanni in Fiore<sup>951</sup>. Le chapitre général cistercien lui enjoint en 1192 de regagner Corrazzo puis le déclare fugitif et apostat de l'ordre. C'est dans ce cadre que Joachim de Flore subit les attaques de cisterciens importants comme Geoffroy d'Auxerre, qui l'accuse d'être un juif faussement converti qui s'est octroyé lui-même l'intelligence des Écritures<sup>952</sup>. Il possède cependant un grand prestige et, en 1191, les rois Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion, qui hivernent à Messine le reçoivent et le consultent sur la reprise de Jérusalem ; Joachim étant réputé avoir prédit la chute de la ville en 1187<sup>953</sup>. L'empereur Henri VI (1191-1197) le consulte à propos

947 J. Devriendt, *Le « Psaltérion à 10 cordes » de l'abbé Joachim de Flore Introduction et commentaire*, Thèse de théologie catholique, ss. dir. F.Boespflug, Strasbourg, 2001, p. 31.

948 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 14.

949 Ibid., p. 28-30.

950 Dans une lettre de 1187, le pape Célestin III demande à Joachim de Flore de finir son exposition sur l'Apocalypse, preuve que l'abbé remanie fréquemment son travail. Le pape lui demande à la fois cela pour le bien de tous mais aussi car il envisage une discussion et une vérification de cette œuvre :

*CLEMENS episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio JOACHIMO, abbati de Curatio, salutem et apostolicam benedictionem.*

*Rationis ordo suadet, et debitum exigit charitatis, ut in cunctis actibus nostris ad id plurimum intendamus, qualiter secundum veritatis evangelicae testimonium, opera nostra luceant coram hominibus, ut ex eis proficiendi materiam capiant et exemplum. Cum ergo jubente et exhortante te bonae memoriae Lucio papa, praedecessore nostro, expositionem Apocalypsis et opus concordiae inchoasse, et postmodum de papae Urbani auctoritate, successoris ipsius, composuisse dicaris, charitatem tuam monemus et hortamur in Domino, per apostolica scripta mandantes, quatenus laboribus tuis in hac parte optatum et debitum finem imponens, gratia Dei prosequente, ad utilitatem proximorum opus illud complere et diligenter studeas emendare, ut veniens ad nos, quam citius se opportunitas dederit, discussioni apostolicae sedis et iudicio te praesentes: si enim velis in abscondito retinere, diligenti cura prospicias, qua possis summi Patris familias offensam, de talento scientiae tibi commisso satisfactione placare. Data Laterani, sexto Idus Junii, pontificatus nostri anno primo. (P.L. 204, col. 1357 D-1358 B).*

951 A. Vauchez (dir.), *Prophètes...*, p. 85.

952 J. Devriendt, *Le « Psaltérion... »*, p. 111.

953 J. Pysiak, « Philippe Auguste. Un roi de la fin des temps ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57e année, N. 5, 2002, p. 1181.

des prophéties de Merlin<sup>954</sup> et soutient l'ordre fondé par Joachim dès 1194<sup>955</sup>. Il reçoit enfin en 1196 l'approbation de sa règle par le pape Célestin III, une règle qui fait référence à Bernard de Clairvaux et se veut particulièrement ascétique<sup>956</sup>. A partir de 1198, il réside à Rome auprès d'Innocent III et Rainier de Ponza, son plus proche compagnon devient conseiller et directeur spirituel du pape<sup>957</sup>. C'est durant cette période que Joachim de Flore donne une série de sermons qui vont servir de base au *Tractatus super quatuor Evangelia*, dernière œuvre, laissée inachevée, de l'abbé de Flore. Dans les premiers textes, datant de la fin du pontificat de Célestin III, Joachim apparaît convaincu de la réforme imminente de l'Église, qu'il présente au travers du passage de l'Évangile où le vieillard Siméon se retire après avoir vu l'enfant Jésus présenté au Temple<sup>958</sup>. Les derniers sermons sont en revanche plus critiques, Joachim s'attaque au savoir scolastique et à la ville de Bologne, capitale du droit canonique et aux hérétiques qu'il faudrait persécuter, y compris les pauvres de Lyon. Il est possible que ces passages expriment une certaine désillusion du vieil abbé face à la politique d'Innocent III qui a été formé à Bologne et cherche à recueillir les vaudois disposés à se soumettre à Rome. Cependant le pape ne se montre pas hostile à Joachim et le nomme en 1198 prêcheur pour la croisade, dans l'Italie du Sud<sup>959</sup>. Joachim meurt en 1202, après avoir reçu la visite de trois abbés de monastères cisterciens, Corazzo, Sambucina et l'Esprit-Saint<sup>960</sup>.

L'un des aspects que nous avons cherché à faire apparaître dans cette courte biographie, est la profonde unité entre la pensée et l'action chez Joachim de Flore. En effet, celui-ci ne se veut pas le témoin privilégié des événements mais un acteur impliqué dans la réforme de l'Église. L'évolution de sa pensée théologique et ecclésiologique s'accompagne dans les faits de la progression de son exigence de réforme, allant de l'adhésion au modèle cistercien à son dépassement. Cette action ne se limite pas à la constitution de l'ordre de Flore : Joachim s'implique dans le déroulement des événements qui selon lui préludent la fin des temps. Ainsi, il s'attaque aux vaudois, contre lesquels il écrit un traité polémique après 1184<sup>961</sup>, et aux cathares car il craint que naisse entre eux et l'Islam une alliance contre Rome. A l'inverse, convaincu de la conversion imminente des juifs, il soutient une politique d'ouverture à leur égard<sup>962</sup>. Joachim est en effet convaincu de la proximité de la fin des temps et, par conséquent,

---

954 C. Daniel, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XIIe-XVIe siècle)*, Turnhout, 2006, p.281.

955 J. Devriendt, *Le « Psaltérion... »*, p.17.

956 *Ibid.*, p. 14.

957 A. Vauchez (dir.), *Prophètes...*, p. 85.

958 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 41.

959 *Ibid.*, p. 47-48.

960 J. Devriendt, *Le « Psaltérion... »*, p.17.

961 G. Gonnet. « Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218) ». *Cahiers de civilisation médiévale*, 19e année (n°76), Octobre-décembre 1976, p. 310.

962 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 25.

du fait que l'Antéchrist est déjà né ; une naissance qu'il place, à la suite de la chute de Jérusalem en 1187, lieu de naissance classique, en Occident. C'est dans ce cadre d'une lutte proche et qui impliquera les hommes spirituels qu'il faut comprendre la fondation de son ordre érémitique de moines<sup>963</sup>.

Enfin, si Joachim de Flore unit pensée et action dans sa conception de la réforme, il unit aussi inspiration divine et soutien des puissances humaines. En effet, reconnu comme capable de percer les mystères de l'Écriture et du futur, Joachim est un auteur parfaitement intégré dans les réseaux de pouvoir de son temps, soutenu par les papes, dont il n'hésite pas à requérir l'aide, comme par les princes. Il est donc nécessaire d'étudier les caractéristiques de la position prophétique de Joachim de Flore, sur laquelle il fonde sa pensée et son action et dans laquelle il trouve les appuis terrestres nécessaires.

### **B/Prophétie ou exégèse ? Le don du Saint-Esprit à Joachim de Flore**

Consulté par les papes et les princes, Joachim de Flore est de son vivant considéré comme un prophète capable de connaître les mystères divins comme les événements futurs, réputation qui se maintient et s'accroît même après sa mort. Ainsi, en 1215, Robert d'Auxerre cite Joachim de Flore comme exemple de quelqu'un auparavant ignorant et qui reçoit, en 1186, le don de compréhension lui permettant de connaître l'Apocalypse. De même l'évêque Sicard de Crémone, dans une chronique écrite entre 1201 et 1215 affirme qu'en 1197 Joachim avait prophétisé la mort de l'empereur Henri, la désolation de la Sicile et la défection de l'Empire, événements qui se sont avérés par la suite<sup>964</sup>. Il s'agit alors de déterminer comment s'est constituée cette position prophétique de l'abbé de Flore et savoir si elle est comparable à celle d'Hildegarde de Bingen.

On retrouve chez Joachim de Flore l'idée que la révélation ne peut intervenir qu'une fois anéantie la volonté propre. Ainsi, dans la préface du *Psalterion*, il indique que beaucoup de ceux qui désirent la sagesse se sont adonnés à la *lectio* et se sont donc attachés à la doctrine sans parvenir à la moelle elle-même. Pour Joachim, cela s'explique par le fait que ces hommes n'ont pas été guidés par la grâce mais par leur libre-arbitre. Il révèle alors qu'il s'est trouvé dans cette situation, cherchant la connaissance par la *lectio* mais, la vérité s'éloignant de lui, c'est dans l'amour de la psalmodie qu'il reçut des révélations de l'Écriture Sainte<sup>965</sup>.

Il décrit ce mode de compréhension en présentant la manière dont lui est venu le sujet du *Psalterion* : le jour de la Pentecôte, « jour solennel où les dons du Saint-Esprit furent répandus

---

963 *Ibid.*, p. 37-39.

964 M. Reeves, *The influence of prophecy in the latter middle ages*, Londres, 1993, p. 40.

965 *Psalterion*, Préface. (J. Devriendt, *Le « Psaltérion à 10 cordes » de l'abbé Joachim de Flore Texte latin et traduction française*, Thèse de théologie catholique, ss. dir. F.Boespflug, Strasbourg, 2001, p. 4-5).

sur les saints apôtres », il commence à dire des psaumes en l'honneur du Saint-Esprit. Lui vient alors une interrogation sur la Trinité, problème ardu pour l'intelligence comme pour la foi et, pris de peur, il est poussé à invoquer fortement l'Esprit-Saint (*vehementer compulsus sum invocare Spiritus Sanctum*). Lorsqu'il parvient au nombre qu'il s'était fixé de trente psaumes, la forme du *psalterion* lui vient à l'esprit (*anima*) et en elle le mystère de la Trinité<sup>966</sup>. La compréhension de la Trinité est un don de Dieu, comme l'avait été celle de la concorde entre Ancien et Nouveau Testament<sup>967</sup>. Cependant, ce don de Dieu est le produit d'un exercice mystique, d'une ascèse de l'esprit et n'est donc pas comparable à la situation d'Hildegarde, marquée dès son enfance, et sans que sa volonté n'y joue aucun rôle, par des messages envoyés par Dieu.

La situation de Joachim de Flore est celle de l'homme spirituel décrit par Guillaume de Saint-Thierry, qui, par l'anéantissement de sa volonté propre parvient, épisodiquement, à une compréhension de Dieu. Joachim ne se voit pas comme un nouveau prophète, chargé de guider le peuple en lui communiquant la volonté de Dieu. Il confie d'ailleurs, sur le plan de sa correspondance symbolique, le rôle de Moïse à Bernard de Clairvaux<sup>968</sup>. Au travers des images qu'il reçoit comme fruit de son ascèse intellectuelle et qui lui permettent de mieux comprendre le texte sacré, Joachim de Flore parvient à progresser dans la connaissance des mystères divins. C'est ce don d'exégèse qui définit la dimension prophétique de Joachim de Flore.

Hugues de Saint-Victor considère la prophétie comme la capacité d'interprétation de l'Écriture : la matière de celle-ci étant le Verbe incarné, la connaissance de cette vérité immuable permet, dans une conception néoplatonicienne où le temps est une image de l'éternité, de connaître le passé et le futur<sup>969</sup>. Joachim de Flore, reprend cette conception en estimant que, par l'établissement de correspondances entre les textes sacrés, il est possible de connaître les événements futurs<sup>970</sup>. Il présente ce lien entre exégèse et connaissance des choses futures, en répondant au cistercien Adam de Perseigne, qui lui demande s'il avance ses prévisions historiques par prophétie, conjecture ou révélation : Dieu a jadis donné aux prophètes l'esprit de prophétie et il lui a donné l'esprit d'intelligence afin de pouvoir interpréter dans l'esprit de Dieu les mystères de l'Écriture Sainte<sup>971</sup>. L'esprit d'intelligence reçu

---

966 *Psalterion*, Préface. ( J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »*, p. 7-8).

967 J. Devriendt, *Le « Psaltérion... »*, p. 116.

968 *Ibid.*, p. 128.

969 B. Obrist « Image et prophétie au XIIe siècle : Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore ». *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 98, N°1, 1986, p. 37-39.

970 D. West « Between flesh and Spirit : Joachite Pattern and Meaning in the Cronica of Fra Salimbene », *Journal of medieval history* 3 (1977), p. 341.

971 « *Sed Deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae ut in Dei spiritu omnia mysteria Sacrae Scripturae clarissime intelligam* » (D. Ruiz, *Frère Hugues de Digne et son*

par Joachim de Flore s'inscrit donc dans une progression chronologique qui le distingue des prophètes. C'est dans le lien entre cette idée de progression historique et d'exégèse que se situe la référence à l'Esprit Saint dans le positionnement prophétique de Joachim de Flore.

La position prophétique d'Hildegarde de Bingen constituait un retour humiliant aux prophètes du passé, du fait de l'incurie des clercs. A l'inverse, la conception de Joachim de Flore se fonde sur l'idée d'une progression dans la capacité humaine à connaître Dieu, progression qui est permise par les dons de l'Esprit Saint. Le don de l'Esprit Saint est présenté comme la condition nécessaire et suffisante à la compréhension du mystère divin. Ainsi, dans le premier livre du *Psalterion*, Joachim récuse l'argument de la lenteur de l'intellect pour justifier l'impossibilité de comprendre le créateur car l'Esprit scrute tout, y compris les profondeurs de Dieu (1 Cor 2, 9)<sup>972</sup>. Cette référence à l'Esprit Saint fait partie d'une construction rhétorique qui permet à Joachim de Flore de légitimer son propos. En effet, on a pu noter que le *Psalterion* commençait par la narration d'une vision survenue à la Pentecôte. Cependant, cette vision ne peut permettre de dater l'œuvre elle-même, qui, comme on l'a dit, est perpétuellement réécrite. Dans le cadre de ces remaniements, le lien fait entre la vision de Pentecôte, qui a pu avoir lieu, et l'argumentaire du *Psalterion*, contenant une attaque contre Pierre Lombard, fait probablement partie de ces remaniements, ayant lieu dans la deuxième moitié des années 1190<sup>973</sup>. En effet, en reliant les deux, Joachim de Flore ne place pas ses critiques sur le terrain du débat scolastique mais oppose une révélation divine aux errements de ceux qui se contentent de la l'étude et à la doctrine.

La référence à l'Esprit Saint n'est cependant pas seulement présente comme légitimation du propos de Joachim de Flore. Toute l'œuvre de celui-ci s'inscrit dans la conception d'une révélation progressive dont l'Esprit Saint constitue l'aboutissement. Ainsi, Joachim explique dans le *Psalterion* que s'il dédie sa première œuvre, la *Concordia* au Père, l'*Expositio* au Fils et le *Psalterion* à l'Esprit Saint, c'est que l'*Expositio* procède de la *Concordia* et que le *Psalterion* procède des deux, de même que le Fils procède du Père et l'Esprit-Saint du Père et du Fils. A l'intérieur même du *Psalterion*, il reprend ce découpage, associant le premier livre au Père, à partir duquel tout est, le second au Fils, par lequel tout est et enfin à l'Esprit Saint, dans lequel tout est et avec lequel sont la joie et l'exultation<sup>974</sup>. L'Esprit est ainsi l'achèvement de la compréhension des mystères divins, ce que Joachim expose à nouveau en affirmant que l'obéissance est associée au Père, la *lectio* à la sagesse, mais que la *lectio* n'est pas suffisante et

---

*œuvre (édition critique)*, thèse ss dir. A.Vauchez, 2008, p. 147. Source citée : Radulphe de Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, éd. J.Stevenson, London, 1875 (*Rerum britannicum medii aevi scriptores*, 66), p.68).

972 *Psalterion*, Livre 1. ( J. Devriendt, *Le « Psalterion... Texte...*, p. 15).

973 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 10-11.

974 *Psalterion*, Préface. ( J. Devriendt, *Le « Psalterion... Texte...*, p. 9).

qu'il faut alors recevoir la douceur de l'amour de Dieu qui est répandue, à partir de la sagesse, par l'Esprit Saint sur les esprits libres (*liberis mentibus*)<sup>975</sup>.

A la construction de la pensée répond la révélation progressive à l'échelle de l'humanité, qui répond à la même logique. Ainsi, pour Joachim, le Fils et l'Esprit-Saint ont-ils d'abord été cachés aux croyants antiques afin d'éviter que ceux-ci ne croient en trois dieux<sup>976</sup>. La progression de la connaissance de Dieu dépend ainsi de la capacité de compréhension de l'humanité, celle-ci allant en s'accroissant. Le premier peuple a ainsi été amené à une certaine connaissance du Père ; puis le second peuple à une meilleure connaissance du Père et du Fils, le troisième peuple ; que Joachim place dans un avenir proche, est amené à une connaissance du Père, du Fils et de l'Esprit Saint au complet. En effet, de même qu'à l'époque des Juifs le Fils était attendu, beaucoup de chrétiens attendent l'Esprit Saint mais ne le connaissent pas<sup>977</sup>. Joachim de Flore se situe donc dans un temps de transition qui doit déboucher sur une connaissance complète de Dieu. Cet achèvement se fera par la compréhension du Saint-Esprit, de même que le passage dans le second âge s'est fait par la compréhension du Christ. Joachim réserve cette compréhension aux hommes spirituels : l'Esprit ne s'est pas fait chair, comme le Verbe, afin de ne pas pouvoir être compris par les hommes charnels<sup>978</sup>. Il existe donc chez Joachim de Flore une volonté d'unifier la progression individuelle et historique de la connaissance de Dieu sous le signe d'une révélation progressive, accomplie par l'Esprit Saint, qui parle par les prophètes dans le premier état, par les apôtres et les docteurs dans le deuxième état et ne parle pas moins dans le troisième état<sup>979</sup>. L'achèvement de cette révélation se faisant par la connaissance du Saint-Esprit. Dans ce sens, il est possible de considérer que la référence à l'Esprit est l'élément structurant de la pensée de Joachim de Flore, car l'Esprit en est à la fois le moteur et l'aboutissement. Joachim de Flore ne se conçoit pas comme une réactualisation des prophètes anciens, ni des docteurs ou des apôtres, mais comme celui qui a été chargé d'enseigner une connaissance à une humanité devenue capable de la comprendre. N'étant pas prophète, Joachim ne s'exprime pas en admonestant et en menaçant, il cherche au contraire en premier lieu à instruire, à communiquer le savoir qu'il lui a été donné de posséder. La position prophétique de Joachim de Flore est avant tout pédagogique, les révélations sur le futur n'étant qu'une scorie de la connaissance que lui apporte sa pratique exégétique. C'est pourquoi comprendre le positionnement de Joachim de Flore suppose de comprendre sa méthode de démonstration pédagogique qui, de même que son ascèse, le rapproche du modèle

---

975 *Ibid.*, Livre 1. (*Ibid.*, p. 105).

976 *Ibid.*, Livre 1, distinction 6. (*Ibid.*, p. 93).

977 *Ibid.*, Livre 2. (*Ibid.*, p. 143).

978 *Ibid.*, Livre 2. (*Ibid.*, p. 142).

979 *Ibid.*, Livre 2. (*Ibid.*, p. 347).

de Guillaume de Saint-Thierry et le rattache au monachisme cistercien.

### **C/Logique et géométrie, la pédagogie d'un homme spirituel**

Joachim de Flore, se situant en cela dans la continuité de Bernard de Clairvaux, se montre particulièrement critique à l'égard des prétentions des théologiens scolastiques. Selon lui, ceux qui utilisent les philosophes suivent une démarche condamnée et vaine, car seule la vision mystique permet d'ouvrir à la compréhension de Dieu<sup>980</sup>. Il s'attaque plus particulièrement à trois auteurs, Abélard, Gilbert de la Porée et Pierre Lombard. C'est ainsi à Abélard que s'adresse sa critique de ceux qui attribuent la puissance au Père, la sagesse au Fils et la volonté ou l'amour à l'Esprit Saint<sup>981</sup>. Cette attaque reprend ainsi les termes des condamnations contre Abélard, et il en est de même pour Gilbert de la Porée contre lequel, avec Bernard de Clairvaux, il refuse de distinguer une *res* en Dieu ; Gilbert considérant les propriétés divines comme des *res*<sup>982</sup>.

Si les critiques de Joachim contre la théologie scolastique en générale et ces deux auteurs en particulier révèlent seulement la parfaite intégration de sa pensée dans la conception cistercienne de la théologie<sup>983</sup>, il n'en est pas de même pour son opposition à Pierre Lombard. Même si les attaques contre le maître des Sentences ont été nombreuses après sa mort en 1160, le pape Alexandre III proposant au concile de Latran de 1179 que l'ouvrage soit déclaré hérétique, les disciples de Pierre Lombard lui ont permis d'échapper à la condamnation<sup>984</sup>. La critique de Joachim n'est donc pas la reprise d'une condamnation antérieure ; de plus il revient beaucoup plus souvent sur la notion d'essence divine de Pierre Lombard que sur les thèses d'Abélard ou Gilbert de la Porée. C'est en effet l'objet de l'essentiel du premier livre du *Psalterion* que d'assimiler le concept d'essence divine de Pierre Lombard à une quaternité condamnable. Par conséquent, si les attaques contre la théologie scolastique, contre Abélard et Gilbert de la Porée, relèvent d'une tradition, celles contre Pierre Lombard font partie du positionnement théologique personnel de Joachim de Flore, sur lequel nous reviendrons en troisième partie.

Il peut sembler paradoxal qu'un auteur ancré dans une tradition cistercienne critique à l'égard de la scolastique et de la philosophie d'Aristote ait pu être remarqué par différents travaux récents pour sa logique, sa rationalité. Ainsi G.L. Potestà insiste sur l'impossibilité

---

980 J. Devriendt, *Le « Psalterion... »*, p. 152.

981 *Psalterion*, Livre 1, Distinction 3 (J. Devriendt, *Le « Psalterion... Texte... »*, p. 61).

982 J. Devriendt, *Le « Psalterion... »*, p. 193.

983 On peut ainsi noter la forte influence de Geoffroy d'Auxerre, secrétaire de Bernard de Clairvaux et qui a signalé à celui-ci les idées d'Abélard et Gilbert, en effet Geoffroy d'Auxerre est abbé de Fossanova en 1170, abbaye dont dépend celle de Joachim de Flore (*Ibid.*, p. 168).

984 M. Reeves, *The influence...*, p. 30.

d'opposer une vieille théologie monastique fondée sur la *sacra pagina* et la nouvelle théologie fondée sur la logique. La rationalité et la logique sont essentielles chez Joachim de Flore qui fait un usage important des figures géométriques, des mathématiques et se donne pour but de dégager une logique divine qui permette alors de comprendre l'histoire comme une donnée calculable<sup>985</sup>. Pour J. Devriendt « méconnaître la théologie du nombre empêche de comprendre le cheminement de Joachim de Flore et conduit à ne plus voir en lui qu'un manipulateur de citations bibliques enfermé dans une imagination délirante. Il n'y a rien de délirant, pourtant, en cette exégèse qui suit une logique implacable »<sup>986</sup>.

Il est possible de résoudre ce paradoxe en déterminant, dans l'œuvre de Joachim de Flore, le rôle donné d'une part à l'inspiration de l'Esprit et de l'autre à la démonstration logique faite à grand renfort de formules géométriques. Barbara Obrist a ainsi montré que l'usage de la figure géométrique chez Joachim de Flore s'inscrit dans la tradition du platonisme médiéval et de la pensée cistercienne qui cherche, à travers les formes les plus pures, à rendre accessibles les réalités spirituelles ; le nombre se situant à mi-chemin entre le charnel et le spirituel, car il est antérieur à toutes les essences<sup>987</sup>. On trouve ici une conception déjà rencontrée chez Bernard de Clairvaux : la science, une fois mise au service de la révélation et réduite à une vocation pédagogique d'énonciation, peut aller en progressant.

Ce caractère pédagogique est explicite chez Joachim de Flore qui, dans le *Liber de Concordia* utilise des arbres pour figurer les générations humaines « afin que le regard intérieur soit éclairé par ce que l'œil extérieur perçoit »<sup>988</sup>. Il abandonne dans les œuvres suivantes les figures tirées du monde sensible au profit des figures géométriques mais leur conserve la même fonction. En effet, l'usage des figures géométriques dans le domaine théologique n'est pas propre à Joachim de Flore. Jean de Salisbury accuse Marcius Capella d'idolâtrie pour avoir utilisé des sphères et des cercles pour adorer la divinité. Mais Joachim se défend contre cette sorte de critique en insistant sur le fait qu'il parle par similitude et non par relation causale<sup>989</sup>. Ainsi, dans son œuvre, le passage à la figure géométrique se définit comme un progrès de la pédagogie. Cette progression interne reflète en réalité une progression historique définie par Joachim de Flore.

Au fur et à mesure que le mystère devient plus manifeste, le signe matériel et la figure tendent à disparaître. Cependant Joachim place la disparition des *similitudines* à la fin des

---

985 G.L. Potestà, « Joachim de Flore... », p. 20-21.

986 J. Devriendt, *Le « Psalterion... »*, p. 295.

987 B. Obrist « La figure géométrique dans l'œuvre de Joachim de Flore ». *Cahiers de civilisation médiévale*. 31<sup>e</sup> année (n°124), Octobre-décembre 1988. p. 308.

988 *Ibid.*, p. 312

989 *Ibid.* p. 310



temps<sup>990</sup>. L'usage des figures les plus abstraites (le nombre et la géométrie) serait alors le signe d'une dernière progression de la connaissance humaine avant la fin des temps. La méthode pédagogique employée par Joachim de Flore est donc elle-même le signe d'une progression, un argument en faveur de sa conception historique. Il reprend cette idée dans une comparaison sémantique : les figures de l'Ancien Testament ne sont que des signifiants, celle du Nouveau Testament sont des signifiants qui comportent leurs propres signifiés. Des deux signifiants, procède un seul signifié, une vérité dépourvue de tout signifiant, comme de l'Ancien Testament et du Nouveau procède une compréhension spirituelle, de même que du Père et du Fils procède l'Esprit-Saint. Cette dernière forme de connaissance est réservée aux hommes spirituels<sup>991</sup>. En usant de figures géométriques, Joachim de Flore montre qu'il s'adresse à des hommes spirituels, il n'est pas le seul à faire cela, ainsi Jean de Salisbury voit dans les nombres, les proportions et les figures, des éléments qui sont vrais indubitablement<sup>992</sup> et Alain de Lille emploie le cercle et le triangle pour réfléchir sur la divinité dans son *Sermo de sphaera intelligibili*<sup>993</sup>. La particularité de Joachim est que, reprenant la position cistercienne selon laquelle la science n'est qu'un moyen de rendre la révélation, il relie ce progrès de la révélation, qui s'éloigne des figures sensibles pour aller vers le spirituel, à une progression de l'histoire vers l'âge de l'Esprit, où des hommes spirituels accéderont à une compréhension spirituelle de l'Écriture.

L'ensemble de la position prophétique de Joachim de Flore - de la révélation qu'il reçoit à la pédagogie qu'il emploie - participe donc d'un argumentaire plus vaste en faveur de sa théorie de l'histoire, dont il se veut à la fois l'auteur et la preuve.

## **II/La réforme de l'Église par des hommes spirituels durant l'Âge de l'Esprit : synthèse de la pensée réformatrice monastique du XIIe siècle**

### **A/Une prédiction conservatrice : l'annonce des hommes spirituels**

Dans le second livre du *Psalterion*, dont la première version est rédigée vers 1186, Joachim de Flore établit le lien entre la Trinité et l'histoire en associant aux trois personnes divines les trois *ordines* composant le peuple chrétien (laïcs, clercs et moines) et en faisant de chaque ordre le protagoniste d'une époque de l'histoire<sup>994</sup>. La typologie de Joachim de Flore relève d'une position conservatrice dans le cadre des débats sur les rapports entre les trois *ordines* ; en effet il consacre les trois ordres dans la nature divine mais exalte tout particulièrement les

---

990 *Ibid.*, p. 301.

991 *Ibid.*, p. 301.

992 *Ibid.*, p. 311.

993 *Ibid.*, p. 313.

994 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 28.

moines comme l'ordre du Saint-Esprit. En revanche, l'intégration de cette typologie dans une chronologie<sup>995</sup>, si elle n'est pas propre à Joachim de Flore, a pu apparaître innovante<sup>996</sup>.

Joachim, dès le premier livre du *Psalterion*, établit une hiérarchie qui va des apôtres aux fidèles mais souligne aussitôt que cette hiérarchie ne doit impliquer ni rivalité, ni mépris, Dieu n'ayant pas voulu la différence d'ordre en raison d'une différence d'amour mais pour que les différentes cordes produisent des sons divers dans la cité de Dieu<sup>997</sup>. Joachim ne cherche donc pas à établir une hiérarchie de valeur entre les ordres, ce qui n'exclut cependant pas la possibilité d'une progression. Cette progression s'inscrit dans une double temporalité, celle de la vie humaine et de l'histoire de l'humanité. Ainsi, Joachim distingue trois périodes de la vie, durant chacune vingt cinq ans, et correspondant aux états de laïc, clerc, puis moine, dernière catégorie qu'il présente comme celle qui s'adonne à la prière et aux psaumes<sup>998</sup>. Il s'agit bien pour Joachim d'une hiérarchie de progression continue : il est interdit à un moine de retourner à la vie des clercs et que, bien que le laïc soit accepté chez les moines, cela est difficile car on trouve rarement un laïc qui sache les lettres sacrées et les psaumes<sup>999</sup>. Cette idée d'un retour impossible et d'une difficulté rencontrée par ceux qui veulent « sauter les étapes » fait écho au propos de Bernard de Clairvaux sur les différents ordres : un moine entré dans un ordre plus strict peut avoir des difficultés à se faire à la règle mais il ne peut retourner dans un ordre moins exigeant. Ici, cependant, Joachim de Flore applique cette conception à une progression de l'état laïc au statut monastique et non plus au sein du monde monastique.

Le lien fait entre le temps de la vie humaine et celui des stades de l'histoire est le lieu d'une réflexion originale de Joachim de Flore. En effet, il associe les laïcs aux enfants, les clercs aux jeunes gens et les moines aux vieillards et cette correspondance est là pour montrer que dans un premier temps la révélation du Père seule a été rendue manifeste, en second celle du fils et enfin celle de l'Esprit<sup>1000</sup>. Or, si l'idée d'un vieillissement du monde, tirée de Bède le Vénérable, est fréquente chez les auteurs contemporains ou antérieurs à Joachim de Flore, c'est habituellement comme synonyme d'une décrépitude, d'un déclin annonçant la chute<sup>1001</sup>. A l'inverse, la conception de Joachim de Flore voit dans le vieillissement (de l'homme comme du monde) la marche presque inéluctable vers une amélioration de la connaissance divine. L'originalité de Joachim de Flore ne vient pas du fait qu'il évoque la venue d'hommes spirituels - celle-ci était aussi présente chez Eberwin de Steinfeld ou Gerhoh de Reichersberg

---

995 *Ibid.*, p. 29.

996 *Ibid.*, p. 30.

997 *Psalterion*, Livre 1 (J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »* p. 116).

998 *Psalterion*, Livre 2 (*Ibid.*, p. 122).

999 *Ibid.*, p. 129.

1000 *Ibid.*, p. 139-141.

1001 A. Vauchez (dir.), *Prophètes...*, p. 80.

- mais dans la manière dont il intègre cette venue dans une conception de l'histoire terrestre comme progrès dans la révélation divine. En effet, si Gerhoh de Reichersberg décrit le dernier temps de l'histoire comme le moment où des hommes spirituels réformeront l'Église, il s'agit pour lui de ramener celle-ci à son ancienne perfection apostolique<sup>1002</sup>. La conception d'Eberwin de Steinfeld, comme celle d'Anselme de Havelberg, est quant à elle restreinte au monde monastique.

Une formule du *Psalterion* nous semble éclairer l'origine de la position novatrice de Joachim de Flore, en évitant de faire de lui un visionnaire ou un auteur inconscient de ce qu'il écrit. Cherchant à montrer que chaque ordre possède sa propre mission et refusant toujours une hiérarchisation trop exclusive, Joachim décrit une « agglomération divine » où il revient aux gens des villages de travailler, à ceux des faubourgs de lire et d'enseigner et à ceux de la ville de psalmodier et de prier<sup>1003</sup>. Joachim de Flore, par cette formule et sa volonté de conciliation, montre qu'il ne se situe pas dans le débat concernant l'inégale valeur des laïcs, des clercs et des moines mais plus tard. Son propos reprend en effet les termes du *Libellus de diveris ordinibus* à propos des séculiers, appelés ainsi non plus car ils vivent à la manière du siècle, argument critique des réguliers, mais parce qu'ils vivent dans le siècle pour diriger et instruire. L'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au XIIe siècle - pour paraphraser le titre de l'article d'Alain Boureau<sup>1004</sup> - est une des sources conceptuelles qui fonde « l'originalité » du propos de Joachim de Flore, dont l'œuvre est postérieure d'une génération à celle d'Anselme de Havelberg, Eberwin de Steinfeld ou Gerhoh de Reichersberg. En conservateur, Joachim de Flore reprend les propos de ces prédécesseurs et affirme que des moines, hommes spirituels vont venir réformer l'Église. Mais, dans sa conception du temps, ces hommes spirituels sont là pour dépasser le modèle antérieur qui n'était pas critiquable en soi ; dans sa conception de la société, ce remplacement concerne l'Église toute entière et non le seul monachisme.

Joachim de Flore écrit et réécrit son œuvre à l'extrême fin du XIIe siècle, c'est-à-dire à un moment où la bureaucratie charismatique s'est mise en place et où l'interpénétration entre le monde monastique et la hiérarchie ecclésiastique est bien plus faible : le *Psalterion* est rédigé, dans sa première version, sept ans après le concile de Latran III. Joachim de Flore, à la différence de Bernard de Clairvaux, ne juge pas cette institution à l'aune du modèle monastique, il renverse le cours du temps et définit le futur en se fondant sur le passé. S'il faut chercher quelque chose d'original dans le propos de Joachim de Flore, c'est sa volonté de

---

1002 Gerhoh..., p. 352

1003 *Psalterion*, Livre 2 (*Ibid.*, p. 176).

1004A. Boureau, « Hypothèse..., p. 42.

réactualisation des dynamiques enthousiastes décrites par Anselme de Havelberg, en les appliquant non plus au seul monde monastique mais à l'ensemble de l'Église. Joachim de Flore fait des évolutions qui ont marqué le début du XIIe siècle un idéal futur, modèle rendu nécessaire par l'existence d'une institution ecclésiastique à laquelle il ne s'oppose pas. L'institution ecclésiastique et les clercs tels qu'ils se sont constitués au XIIe siècle ne se voient donc pas critiqués comme un dévoiement mais au contraire sont ancrés dans un stade entier de l'histoire de l'humanité, dont Joachim de Flore prétend cependant voir la fin. C'est aussi pour cela que Joachim de Flore ne prétend pas à un retour aux temps apostoliques, car ceux-ci ont fondé le temps qui s'achève à son époque. La référence à l'Esprit Saint, légitimait la réforme du début du XIIe siècle devient alors le moteur logique de l'âge futur, de même que les cisterciens constituent le modèle des « nouveaux ordres » annoncés par Joachim.

### **B/Les hommes spirituels : le modèle cistercien**

Dès le premier livre du *Psalterion*, Joachim de Flore associe les vierges contemplatifs à l'Esprit Saint, alors que les martyrs reviennent au Christ<sup>1005</sup>. Dans une conception chronologique, on peut ainsi noter que le monachisme bénédictin possède le même rôle précurseur pour l'Âge de l'Esprit que les martyrs des premiers temps pour l'Âge du Christ. Cela est affirmé plus explicitement dans le second livre, Joachim de Flore établissant une correspondance entre Abraham, Isaac, Jacob et leurs douze fils, Zacharie, Jean-Baptiste, l'homme Jésus-Christ et quinze qui viendront au début du troisième état<sup>1006</sup>. Ces hommes annoncés correspondent pour Joachim de Flore aux moines vivant sous la règle de saint Benoît, dont « certains se sont présentés et que d'autres ont suivi et vont suivre dans peu de temps »<sup>1007</sup>.

Lorsque Joachim de Flore évoque les moines, il s'agit avant tout pour lui du monachisme cistercien. Ainsi il établit une correspondance entre les cinq tribus du premier état, les cinq églises majeures du deuxième état et les cinq maisons mères de l'ordre cistercien<sup>1008</sup>. Pour Joachim de Flore, Bernard de Clairvaux est, avec saint Benoît le précurseur de l'âge de l'Esprit. Sa conception du monachisme est elle aussi dominée par le modèle cistercien. En plus du terme d'hommes spirituels dont on a pu voir ce qu'il devait à Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry, Joachim de Flore, dans la continuité de ces deux auteurs, définit ces moines comme des contemplatifs brûlant d'aimer Dieu par la grâce du Saint-Esprit<sup>1009</sup>.

---

1005 *Psalterion*, Livre 1 (*Ibid.*, p. 116).

1006 *Psalterion*, Livre 2 (*Ibid.*, p. 284).

1007 *Ibid.*, p. 290.

1008 *Ibid.*, p. 290.

1009 *Ibid.*, p. 162.

Joachim de Flore reprend enfin, dans le *Tractatus super quatuor Evangelia* rédigé à la fin de sa vie, la dimension polémique de la réforme cistercienne en considérant que le passage des moines noirs aux moines blancs correspondant au passage du noir de l'esclavage au blanc de la charité et du corbeau à la colombe<sup>1010</sup>. Les cisterciens, associés à la charité et à la colombe, sont bien l'ordre monastique qui, dans la conception historique de Joachim de Flore, ouvrent l'âge de l'Esprit. Cependant, l'âge de l'Esprit n'est pas pleinement accompli par leur venue, Joachim de Flore rappelant que sept monastères, semblables aux sept tribus et aux sept églises, n'ont pas encore brillé dans le monde, car celui-ci est encore dans le temps de Pierre et non dans celui de Jean<sup>1011</sup>.

Il faut ici rappeler que, comme on l'a vu, Joachim de Flore tente toujours d'unir dans sa vie la conception théorique et la réalisation pratique. Or, après avoir quitté un monastère bénédictin pour entrer dans l'ordre cistercien, il quitte l'abbaye cistercienne de Corraza peu après avoir écrit le second livre du *Psalterion* et fonde un ermitage, l'abbaye San Giovanni in Fiore. Marjorie Reeves a développé l'hypothèse selon laquelle les spirituels annoncés dans l'œuvre de Joachim de Flore serait avant tout une référence à son propre ordre<sup>1012</sup>, approuvé par le pape Célestin III en 1196. Cette hypothèse nous semble correspondre avec l'idée que le futur de Joachim est fondé sur une réactualisation des dynamiques du XIIe siècle, un monachisme en réforme, dans lequel la tension érémitique joue un rôle important, nombre d'ordres ayant été fondés par des ermites. Cela, en plus du patronage de Jean, qui doit succéder à Pierre, semble montrer que la vie monastique, selon Joachim, est une mise en pratique de sa conception de l'histoire et se veut aussi une preuve de la véracité de celle-ci.

Les hommes spirituels annoncés par Joachim de Flore correspondent donc à une réforme de l'ordre cistercien, réforme tendant vers l'érémisme et qui est inspirée par l'Esprit Saint mais a pour finalité de transformer l'Église toute entière, comme le souhaitait Bernard de Clairvaux. En effet, Joachim n'annonce pas la disparition de l'Église de Pierre mais au contraire, sa transformation qui lui permettra de demeurer pour l'éternité dans la gloire éternelle<sup>1013</sup>.

La tendance de Joachim à quitter un ordre pour un autre semble montrer qu'il s'appuie sur le *Duae sunt leges* qui autorise le moine inspiré par l'Esprit Saint à quitter son monastère pour un meilleur, si cette inspiration est confirmée par l'approbation du pape, dont on a vu que Joachim la recherchait constamment, pour ses écrits comme pour ses actions. Joachim de Flore ne se veut pas le prophète de l'âge de l'Esprit mais celui qui, ayant reçu du Saint-Esprit

---

1010 *Ibid.*, p. 290. (Note de J. Devriendt).

1011 *Ibid.*, p. 291.

1012 M. Reeves, « The abbot Joachim's disciples and the cistercian order », *Sophia*, 1951, p.355-371

1013 M. Reeves, *The influence...*, p. 397.

le don d'intelligence, peut grâce à l'étude de l'Écriture déduire de manière logique la venue de ce troisième statut de l'histoire. Cette déduction logique lui impose alors un comportement conforme à sa conception de l'histoire. Ainsi, le troisième et dernier sabbat interviendra lorsque la prédication des hommes spirituels se sera achevée par la conversion des juifs<sup>1014</sup>, raison pour laquelle Joachim de Flore, dans ses sermons et auprès des papes, s'oppose à la persécution des Juifs et appelle plutôt à une prédication de conversion à leur égard<sup>1015</sup>.

Confronté à la non-réalisation de l'unité chimérique voulue par Bernard de Clairvaux, Joachim de Flore désolidarise dans le temps l'Église institutionnelle des clercs de celui de l'Église animée par les hommes spirituels. Ces hommes spirituels sont en revanche les mêmes que ceux de la première moitié du XIIe siècle, issus d'un monachisme réformé et en réforme, marqués par une tension érémitique et la recherche du meilleur modèle de vie possible. Leur avènement est placé dans un avenir proche, au sein d'une théologie de l'histoire développée par Joachim de Flore.

### **III/La place du Saint-Esprit dans la conception de l'histoire de Joachim de Flore**

#### **A/La réflexion sur l'âge de l'Esprit, un sujet conformiste abordé avec prudence**

Avant d'étudier ce qu'est l'âge de l'Esprit chez Joachim de Flore, il est nécessaire de souligner que l'idée en elle-même d'une périodisation établie selon les personnes de la Trinité, s'achevant par un âge de l'Esprit où adviendrait, dans le cadre de la lutte contre l'Antéchrist, un pape angélique et un dernier empereur, n'est pas propre à Joachim de Flore. Dès le Xe siècle, l'intérêt pour l'antéchrist et la question des fins dernières est présent dans le monde monastique occidental<sup>1016</sup>. La prophétie de la Sibylle Tiburtine, datant du XIe siècle et complétée au XIIe siècle, évoque un empereur de la fin des temps qui précédera l'âge de l'Antéchrist. Or cette thématique remporte suffisamment de succès pour qu'une pièce intitulée *Ludus de Antichristo* soit jouée devant l'empereur Frédéric I<sup>1017</sup>.

L'idée d'un découpage de l'histoire en différents états associés aux personnes de la Trinité s'intègre dans cet intérêt pour l'eschatologie. Ainsi, Rupert de Deutz, dans son *De Trinitate*, associe à chaque âge une personne de la Trinité ; il ne situe cependant pas l'âge de l'Esprit dans l'histoire mais dans les fins dernières<sup>1018</sup>. Gerhoh de Reichersberg annonce quant à lui la

---

1014 *Psalterion*, Livre 2 (*Ibid.*, p. 311).

1015 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 25.

1016 A. Vauchez (dir.), *Prophètes...*, p. 75.

1017 M. Reeves, *The prophetic...I...*, p. 43-47.

1018 *Ibid.*, I, p. 48.

venue d'un pape qui sera reconnu comme le maître de la terre<sup>1019</sup>. Selon Marjorie Reeves, la seule originalité de Joachim de Flore est de placer l'âge de l'Esprit dans le temps de l'histoire et non dans la fin des temps, l'ensemble des éléments qu'il évoque se trouvant dans des auteurs contemporains ou antérieurs<sup>1020</sup>. Mais elle insiste aussi sur la très grande prudence de Joachim à cet égard. En effet, sa conception des trois temps n'est pas celle d'une partition où chaque époque correspond à une personne mais au contraire celle d'une activité constante de l'ensemble de la Trinité menant à une illumination progressive de l'humanité. Ainsi, Joachim souligne dans l'*Expositio* que, s'il est possible d'attribuer un âge à chaque personne, d'un autre point de vue il n'existe qu'un seul état de l'histoire du monde et un seul peuple élu appartenant à toute la Trinité. Enfin, les attributions d'une période à une personne ne sont pas fixes : il est possible d'attribuer la période *sub lege* au Père, *sub gratia* au Fils et *sub spiritali intellectu* à l'Esprit, mais aussi *sub gratia* au Père, *sub spiritali* au Fils et alors *manifeste visionis* à l'Esprit, cela étant autorisé par le mystère de l'unité de la Trinité<sup>1021</sup>. Ce dernier cas qui associe à l'Esprit la vision manifeste - qui a lieu dans la fin des Temps - permet de nuancer l'idée d'un âge de l'Esprit placé dans le temps de l'histoire.

Il est possible de rapprocher cet exemple du fait que si, pour Joachim de Flore, une compréhension spirituelle de l'Écriture est en train d'advenir, la disparition du signe matériel n'aura lieu qu'à la fin des temps<sup>1022</sup>. Joachim de Flore, qui, on l'a vu, unit la progression des méthodes de connaissance à la progression historique de la révélation, ne semble donc pas placer l'âge de la pleine compréhension spirituelle dans le temps de l'histoire. Dans ce domaine, il fait aussi preuve d'une grande prudence, en formulant l'avertissement suivant à propos des correspondances : la convenance au Fils ou à l'Esprit Saint ne doit pas être considérée dans un objet mais dans l'image de l'objet, de telle sorte qu'en certaines images on trouve plutôt la ressemblance du Père, en certaines du Fils et en certaines du Saint-Esprit. Joachim précise que cette règle doit être celle du lecteur partout où il verra telle ou telle chose attribuée de façon particulière à une Personne<sup>1023</sup>. Ainsi, à chaque fois que Joachim identifie un fait historique, une personne, un objet symbolique ou encore une figure géométrique à une personne de la Trinité, il n'évoque qu'une ressemblance à finalité pédagogique et non une correspondance essentielle.

De la même manière, dans le *Psalterion*, Joachim associe certes les moines à l'Esprit mais cette association n'est ni exclusive ni totale. Ainsi, il souligne que l'œuvre convient au Père, la

---

1019 *Ibid.*, IV, p. 305.

1020 *Ibid.*, IV, p. 289.

1021 *Ibid.*, IV, p. 289-292.

1022B. Obrist « La figure..., p. 301.

1023 *Psalterion*, Livre 2. (J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »*, p. 339).

doctrine au Fils et la jubilation à l'Esprit Saint et qu'il est possible d'associer les trois à chaque ordre, mais dans des proportions différentes. Ainsi pour les laïcs, il compte trente pour les œuvres, vingt pour la doctrine, dix pour la psalmodie ; pour les clercs, dix pour les œuvres, trente pour la doctrine et vingt pour la psalmodie et pour les moines dix pour les œuvres, vingt pour la doctrine et trente pour la psalmodie<sup>1024</sup>. De même que la méthode pédagogique, la hiérarchisation sociale établie par Joachim est un reflet de sa conception de la progression historique et personnelle. Il est ainsi possible de voir que même chez les hommes spirituels, les œuvres et la doctrine, associées au Père et au Fils, sont présentes. Cela doit conduire à nuancer l'interprétation faite par Henry Mottu de la pensée de Joachim de Flore faisant de celui-ci un prophète de l'âge de l'Esprit, dont le Christ ne serait finalement que l'annonciateur<sup>1025</sup>. Joachim, en théologien rigoureux, ne décrit pas une succession mais une procession des personnes, le Christ n'est pas l'annonciateur de l'Esprit, mais c'est la venue de ce dernier qui complète aussi bien la Trinité que l'histoire humaine.

L'interprétation de Henry Mottu est en partie fondée sur le fait que Joachim insiste avant tout sur le Christ souffrant et humilié et non sur son élévation<sup>1026</sup>. Cette présentation n'est en rien propre à Joachim de Flore et l'on peut ainsi noter que, dans son quatrième sermon pour l'Ascension, Bernard de Clairvaux évoque la double descente du Christ, dans la faiblesse de la chair et la folie de la prédication pour que suive l'élévation par l'amour, c'est-à-dire l'Esprit-Saint<sup>1027</sup>. La particularité de la pensée de Joachim de Flore est d'établir une forte distinction entre le Fils et l'homme Jésus, celui-ci étant une figure historique comme une autre qui peut être utilisée dans le système de correspondance mis en place dans cette pensée<sup>1028</sup>. Pour Joachim de Flore, l'Esprit ne succède pas au Fils dans le temps pour le remplacer mais en raison d'une difficulté plus grande à être compris. Il explicite cela dans le second livre du *Psalterion* par le fait que voir un homme ne permet pas de savoir qu'il a un fils, alors que voir un fils permet de savoir qu'il a un père, raison pour laquelle le Christ, s'il était attendu, n'a pas été reconnu par tous les juifs. De la même manière, l'Esprit-Saint est attendu mais il n'est pas reconnu par les hommes du temps de Joachim de Flore<sup>1029</sup>. Enfin, Joachim de Flore n'établit en rien un découpage linéaire entre trois périodes historiques : il souligne que l'homme Jésus constitue la charnière entre le moment où finit le temps de la loi et celui où commence le temps de la grâce<sup>1030</sup>. Le troisième temps, celui de l'Église spirituelle, procède des deux

---

1024 *Ibid.*, p. 131.

1025 H. Mottu, *La manifestation...*, p. 185.

1026 *Ibid.*, p. 192.

1027 Bernard de Clairvaux, *Sermons pour l'année*, Paris, 1990, p. 534.

1028 *Psalterion*, Livre 2. (J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »*, p. 284).

1029 *Ibid.*, p. 142-143.

1030 *Ibid.*, p. 320.



autres, de même que la compréhension spirituelle procède de celle de l'Ancien et du Nouveau Testament et que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. C'est cette unité profonde entre l'organisation des personnes divines et la dynamique de l'histoire qui caractérise la pensée de Joachim de Flore et dont il faut à présent étudier les différents aspects.

### **B/L'unité entre théologie et histoire chez Joachim de Flore : la procession de l'Esprit comme progression en Dieu**

1°/Le positionnement de Joachim de Flore sur l'essence divine et la procession de l'Esprit Saint

En 1215, la deuxième constitution du concile de Latran IV condamne les positions de Joachim de Flore sur l'essence divine, que l'abbé avait développées dans le traité, contre Pierre Lombard, *De unitate seu de essentia trinitatis*, aujourd'hui perdu. Nous ne connaissons les positions défendues par ce traité que par la condamnation du concile. Celle-ci prête à Joachim les idées suivantes : l'affirmation de Pierre Lombard selon laquelle il y a une réalité suprême qui est Père, Fils et Saint-Esprit et qui n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, implique une quaternité divine ; l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit n'est ni vraie, ni propre, mais collective et analogique, de même que beaucoup d'hommes sont un seul peuple, que la multitude des croyants est un seul cœur et une seule âme<sup>1031</sup>. Cette position n'est pas celle qui est développée par Joachim de Flore dans le *Psalterion* où il associe la position de Pierre Lombard à une perfidie : la divinité serait comme trois branches attachées à une seule racine - celle-ci étant la substance et les hypostases les branches - ce qui implique une quaternité. Joachim de Flore développe comme réfutation la comparaison suivante entre la divinité et le soleil : le Père prend pitié, le Fils descend pour nous illuminer et la chaleur du Saint-Esprit permet que personne ne s'affaiblisse sous l'action du gel. Ainsi, la substance ignée, le rayon et sa chaleur sont le soleil, sans que cela ne signifie que le soleil soit quelque chose d'autre que les trois<sup>1032</sup>. On note ici que, contrairement au propos condamné lors de Latran IV, l'unité divine ne renvoie pas à une abstraction unissant des réalités concrètes - position trithéiste- mais définit les hypostases comme des propriétés irréductibles de la Trinité : la substance n'est pas le rayon, qui n'est pas la chaleur et pourtant les trois sont le soleil. Ainsi, dès 1184, Joachim semble avoir précisé et modéré sa critique de Pierre Lombard, dans ce qui était peut être un ouvrage de jeunesse, moins solide et moins informé<sup>1033</sup>. En effet, le *Psalterion* révèle que Joachim de Flore s'est informé aussi bien des thèses de Pierre

---

1031G. Alberigo (éd.), *Les conciles...*, p. 497.

1032*Psalterion*, Livre 1, Distinction 1 (J. Devriendt, *Le « Psaltérion...Texte... »*, p. 20).

1033J. Devriendt, *Le « Psaltérion... »*, p. 35.

Abélard, que de Gilbert de la Porée et de Pierre Lombard. Il emploie des notions théologiques relativement récentes, affirmant que l'Esprit-Saint est appelé ainsi car il est spiré des deux (*qui ab utroque spiratur*)<sup>1034</sup>, l'usage du terme de spiration étant en théologie postérieur de peu à la mort de Pierre Lombard<sup>1035</sup>. Si l'on abandonne la position du concile de Latran IV, qui sera ensuite celle de Bonaventure puis de Thomas d'Aquin, selon laquelle l'abbé de Flore, honnête moine, a parlé en ignorant de choses trop complexes pour lui, il faut alors aborder les positions théologiques qui font que Joachim de Flore ne peut accepter la proposition de Pierre Lombard concernant l'essence divine.

Ce que Joachim de Flore rejette, c'est la présomption de cette nouvelle découverte qui place les trois indépendamment de la substance, de façon à ce que soient exposées dans un cas l'unité – à travers la notion d'essence - et dans l'autre la Trinité<sup>1036</sup>. Ce que Joachim recherche, c'est donc une démonstration unique, rassemblant dans une même proposition l'unité divine et la Trinité ; c'est précisément cela le propos du *Psalterion* et la raison du lien étroit entre la pensée de Joachim de Flore sur l'Esprit Saint et contre l'essence divine. On a pu noter que dans sa conception historique, l'âge de l'Esprit n'est pas tant le troisième âge d'une succession que l'achèvement de l'action de la Trinité. Le propos du premier livre consiste dans l'interprétation d'une vision , Joachim recevant dans son esprit l'image du psalterion, instrument de musique triangulaire à dix cordes, évoqué dans le Psaume 32,2, en réponse à ses prières adressés à l'Esprit Saint suite à ses interrogations sur le mystère trinitaire. Ce triangle permet à Joachim d'unir la Trinité et l'unité en un même ensemble, ce qu'il avait déjà fait dans le *liber figurarum*.

Dans cet ouvrage, Joachim de Flore associe la Trinité à la lettre alpha majuscule (A), le sommet représentant le Père et les deux traits obliques symbolisant les processions du Père et du Fils. Il parle alors de l'alpha comme d'un *elementum triangulum*, ce qui signifie qu'il pense déjà à un trait reliant les deux bases et symbolisant la procession du Saint-Esprit par le Fils<sup>1037</sup>. Le premier livre du *Psalterion* est un ouvrage polémique contre Pierre Lombard où la figure triangulaire du psalterion définit conception de la procession pour l'abbé de Flore et son opposition avec la notion d'essence divine. Cette figure est envoyée par Dieu, seule source de la connaissance d'une Trinité inconcevable à l'homme. A travers cette représentation triangulaire, soutenue par l'inspiration divine, la simultanéité entre Trinité et unité se fait : chaque trait du triangle compose celui-ci, qui est donc à la fois triple et un. Pour Joachim de

---

1034 *Psalterion*, Livre 1 (J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »*, p. 35).

1035cf. Chapitre Théologie, p. 40.

1036 *Psalterion*, Livre 1, Distinction 1 (J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »*, p. 21).

1037E. Randolph Daniels, « The double procession of the holy spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History », *Speculum*, vol. 55 (Juillet 1980), p. 477.

Flore, le psalterion permet de montrer le mystère de la Trinité car il est triangulaire ; mais si on le divise il cesse d'être un psalterion, il est donc à la fois un et triple<sup>1038</sup> et lorsqu'il évoque l'hérésie trithéiste d'Arius, Joachim oppose le triangle à trois traits distincts<sup>1039</sup>.

Pour Joachim de Flore il existe donc une unité de la Trinité, liée à la structure triangulaire de celle-ci, c'est-à-dire au mouvement de procession. Sur le plan théologique, on peut noter une aporie dans ce raisonnement, la même que chez Anselme de Havelberg, qui est la question de l'unité de la procession. Cet élément central dans la réflexion de Pierre Lombard, qui fixe les cadres nécessaires à la définition de la spiration, est absent de la pensée de Joachim de Flore. Si pour Joachim l'unité de la Trinité vient de la procession, cela signifie qu'en Dieu aussi, l'Esprit-Saint est un achèvement de la Trinité, car c'est par sa procession que le triangle se forme. Ce point de vue n'est pas propre à Joachim de Flore, on le retrouve chez Richard de Saint-Victor, qui a lui aussi condamné les thèses de Pierre Lombard sur l'essence divine. Pour Richard de Saint-Victor, l'unité et la Trinité divine se déduisent de la notion d'amour parfait qui suppose à la fois un autre à aimer et qu'il soit aimé comme on l'est. Cette condilection divine trouve donc son unité et son achèvement dans le troisième terme de la Trinité, l'Esprit-Saint<sup>1040</sup>.

Pour Joachim de Flore ou Richard de Saint-Victor, l'idée selon laquelle l'Esprit-Saint est commun au Père et au Fils, que l'on trouve aussi chez Pierre Lombard pour qui ces deux personnes peuvent être appelées Esprit et Saint<sup>1041</sup>, est suffisante pour affirmer l'unité de la Trinité. On retrouve d'ailleurs chez Richard la même conception de la Trinité comme progrès allant vers l'unité : le Père étant la puissance, le Fils la sagesse et l'Esprit-Saint la bonté. Chaque terme n'est pas possible sans le précédant mais ils ne forment l'unité divine qu'en étant réunis, la puissance seule étant associée par Richard au diable<sup>1042</sup>. C'est de cette position, considérant que par la double procession du Saint-Esprit comme amour commun au Père et au Fils l'unité divine est garantie, que Joachim de Flore tire son rejet du concept de substance divine. Ce qui tient lieu « d'essence divine » dans la pensée de Joachim de Flore, c'est l'Esprit Saint, commun aux deux Personnes qu'il réunit. Dans ce sens, on peut citer la comparaison sémantique qui conduit Joachim de Flore à associer l'âge de l'Esprit au moment où des deux signifiants procède un seul signifié, comme des deux Testaments procède la compréhension spirituelle<sup>1043</sup>. L'exégèse, permise par l'inspiration du Saint-Esprit, source et preuve de la pensée de Joachim de Flore, lui offre un modèle d'organisation de la Trinité qu'il peut

---

1038B. Obrist « La figure..., p. 302.

1039*Ibid.*, p. 313.

1040cf. Chapitre théologie, p. 23.

1041cf. Chapitre théologie, p. 34.

1042cf. Chapitre théologie, p. 23.

1043B. Obrist « La figure..., p. 301.

appliquer à Dieu contre Pierre Lombard et à l'histoire en conformité avec ses conceptions réformistes héritées du monachisme cistercien.

## 2°/La théologie de l'histoire de Joachim de Flore

L'exégèse et l'inspiration assurent l'unité entre théologie et histoire dans la pensée de Joachim de Flore. La part monastique de l'existence, l'ordre monastique des hommes spirituels, l'âge de l'Esprit, tous ces éléments *procèdent*, à la manière dont l'Esprit procède en Dieu. Il faut en revanche fortement nuancer la dimension chronologique objective de cette succession, de même qu'elle n'a pas de sens en Dieu, elle ne fait pas nécessairement sens dans l'histoire décrite par Joachim. Ainsi, E. Randolph Daniels, qui a souligné le lien existant entre la pensée de Joachim de Flore sur la procession et sa vision de l'histoire considère que c'est de cette association que naissent certaines potentialités contestatrices ; de même que les églises grecques et latines ont supplantées la synagogue, elles seraient à leur tour destinées à être supplantées par l'église spirituelle<sup>1044</sup>. Cependant, la réflexion de Joachim sur le psalterion, qui unit dans ces deux livres sa réflexion théologique et historique, ne semble pas suivre les idées que E. Daniels prête à l'abbé. En effet, dans la préface, Joachim indique que, par l'image du psalterion il est possible de voir que deux sont envoyés par un seul et qu'un seul est envoyé par deux. Ce dernier aspect, les Grecs ne l'acceptent pas, se comportant ainsi comme des aveugles qui croient connaître Dieu mais s'égarent<sup>1045</sup>. Dans le second livre, Joachim traduit cet aveuglement à l'égard de la procession en termes historiques : dans le troisième état du monde, les Juifs reconnaîtront que Jésus est le Fils de Dieu et les Grecs que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils<sup>1046</sup>. On peut ici noter l'importance accordée à la procession du Saint-Esprit, dont la reconnaissance permet de distinguer les Latins des Grecs, ceux-ci apparaissant comme les Juifs de l'âge de l'Esprit, aveuglés comme ceux qui, issus de l'âge du Père, refusent de reconnaître la divinité du Christ. Ainsi, de même qu'un troisième testament ne vient pas remplacer les deux précédents, Joachim de Flore ne semble pas envisager une nouvelle Église qui se substituerait à l'Église latine. Il annonce simplement une inhabitation accentuée de l'Église latine par l'Esprit, du fait d'hommes spirituels. Il traduit ainsi dans l'ecclésiologie une vision de la Trinité où l'Esprit-Saint n'est pas tant distinct du Père et du Fils que ce qui est commun aux deux.

La vision de l'histoire de Joachim de Flore est donc avant tout une construction de nature théologique, ce qu'il exprime dans la préface du Psalterion lorsqu'il explique à propos des

---

1044E. Randolph Daniels, « The double... », p. 470.

1045*Psalterion*, Préface (J. Devriendt, *Le « Psaltérion...Texte... »*, p. 3).

1046*Psalterion*, Livre 2, (J. Devriendt, *Le « Psaltérion...Texte... »*, p. 326).

différents sens de l'interprétation de l'Écriture que la compréhension historique est différente de celle de l'histoire<sup>1047</sup>. Il semble ici que Joachim se distingue de la hiérarchie établie par Pierre Lombard pour qui l'interprétation historique est pour les débutants, l'interprétation morale pour les avancés et la mystique pour les parfaits<sup>1048</sup>. Pour Joachim de Flore, la compréhension mystique permet de découvrir la logique divine, qui donne alors son sens à toutes les autres interprétations, y compris l'interprétation historique. De plus, la conviction de Joachim que la compréhension mystique ne peut être que le résultat de cette ascèse de l'esprit qui conduit à l'anéantissement de la volonté propre, établit un lien étroit entre la réflexion théorique et la pratique. Pour cette raison, de même qu'il considère que sa démonstration est en soi un signe de la venue de l'âge de l'Esprit, le refus par les Grecs de ce progrès dans la connaissance de Dieu détermine leur position dans l'histoire. La relation des individus et des peuples à l'égard de la connaissance divine fixe leur place dans l'histoire, bien plus qu'un écoulement historique. Ceci explique que Joachim de Flore puisse, comme on l'a vu, sans cesse déplacer les trois âges et les appliquer aussi bien à l'ensemble de l'histoire, qu'à une parcelle de celle-ci ou à une vie humaine. Dans la Trinité, chaque Personne ne fait sens que dans la relation établie avec les autres au sein d'une progression logique et non chronologique. Il en est de même pour les peuples dans l'histoire et les hommes dans leur vie : c'est la relation avec les différents états, qui fixe leur place dans une continuité logique.

Une fois dégagée cette logique divine, l'histoire devient alors une donnée calculable<sup>1049</sup>. Les prédictions de Joachim de Flore ne sont donc pas des révélations divines mais des déductions logiques qui viennent de la compréhension de l'unité donnée à l'histoire par l'action de la divinité. Il l'énonce explicitement : « dans l'Écriture Sainte, tout se tient comme chair et os »<sup>1050</sup>. L'unité de l'histoire, comme l'unité de la Trinité dans son achèvement, est l'œuvre de l'Esprit Saint et la structure triangulaire appliquée à la Trinité sert alors d'armature à la pensée de tout phénomène historique ou personnel. Cela explique la dimension systématique de l'œuvre de l'abbé de Flore, aussi bien dans la construction de ses modèles historiques que dans le fait qu'il voit son œuvre comme un ensemble uni qu'il retravaille et organise lui aussi selon une logique trinitaire. Il ne s'agit pas d'un recueil de prédictions ni d'une série de révélations mais d'un système logique complet d'explicitation de l'histoire comme logique divine. Ainsi, ses prédictions, conséquences de sa position d'exégète et non de prophète, ont elles aussi une dimension systématique qui expose alors son exégèse à la critique si une prédiction ne se réalise pas. A l'inverse des prophéties qui, comme celles

---

1047 *Psalterion*, Préface (J. Devriendt, *Le « Psaltérion... Texte... »*, p. 3).

1048 M. Reeves, *The prophetic... III The Bible in literary authorship in the middle ages*, p. 29.

1049 G.L. Potestà, « Joachim... », p. 21.

1050 B. Obrist « Image... », p. 51.

d'Élisabeth de Schönau, peuvent ne pas se réaliser sans mettre en doute la prophétesse car elles sont des révélations divines à dimension pédagogique, les prédictions de Joachim de Flore sont des preuves de son système et peuvent par la même être l'objet d'une vérification et d'une réfutation.

### **Conclusion**

Au cœur de la méthode de Joachim de Flore, on trouve non pas la révélation prophétique mais le don d'exégèse, accordé par l'Esprit Saint à la suite d'une ascèse de l'Esprit, d'un anéantissement volontaire de la volonté propre. L'abbé Joachim de Flore n'est pas Hildegarde de Bingen, il est l'homme spirituel, le moine voulu par Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry. Cet homme spirituel a accès, de manière épisodique et imparfaite à une connaissance plus grande de Dieu ; par conséquent, au cœur de sa pensée, on trouve la réflexion sur la divinité. C'est à partir de la rédaction du *Psalterion* que Joachim de Flore achève son système et réorganise l'ensemble de son œuvre antérieure. Donc, plus précisément, au cœur de sa pensée se trouve la procession du Saint-Esprit comme achèvement du triangle divin par la charité commune au Père et au Fils. La méthode de Joachim le conduit à refuser à la fois toute autonomie au champ de la connaissance théologique par rapport à la mystique et à affirmer une unité entre les réflexions théologique, ecclésiologique et historique. Par l'inspiration de l'Esprit Saint, qui ne peut venir que de l'anéantissement de la volonté propre, il comprend que la procession fournit le modèle selon lequel l'Église va évoluer dans l'histoire : un accomplissement progressif par et dans l'Esprit Saint. Cette conception unitaire sépare Joachim de Flore de la scolastique en formation comme champ autonome de la connaissance divine.

Joachim de Flore ne se situe en aucun cas en rupture avec son temps, au contraire, il poursuit la réflexion entamée dès 1130 dans le monde monastique et canonial sur ce que doit être la réforme dans l'Église, avec les mêmes idées : l'Esprit inspire aussi bien la réforme que les progrès dans la connaissance de Dieu ; l'unité des deux se trouve dans les hommes spirituels qui sont appelés à constituer une institution ecclésiastique idéale. Mais il fait en même temps face aux nouveautés ecclésiologiques et théologiques de son temps : l'institution bureaucratique gouvernée par les clercs, qu'il intègre dans l'histoire, le développement de la scolastique, qu'il condamne, et la notion d'essence divine qu'il juge erronée et inutile.

Pour répondre à l'ensemble de ces nouveautés, l'abbé de Flore est l'un des rares auteurs à avoir cherché à construire un véritable système prophétique, c'est-à-dire un ensemble de règles logiques permettant de connaître l'intention divine. Ce système est fondé sur l'idée de la

procession du Saint-Esprit comme achèvement de la Trinité, ce qui explique la présence forte de la référence à l'Esprit Saint dans l'œuvre de Joachim, certain, comme beaucoup de ces contemporains de se trouver proche de la fin des temps. Au travers de ce système, il transmet un ensemble d'idées anciennes, présentes dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle et le premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle. Dans cette pensée, l'institution cléricale n'est guère présente car la source à laquelle puise Joachim, l'ecclésiologie cistercienne de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, est antérieure à sa constitution et se montra critique contre les prémices de la bureaucratisation. L'idéal de Joachim se passe donc de cette construction récente dont il s'accommode en la plaçant dans un passé immédiat et en considérant, comme Bernard de Clairvaux, qu'elle est appelée à changer sous l'action des hommes spirituels. La référence à l'Esprit Saint chez Joachim de Flore est ainsi le moteur d'une révolution conservatrice.

Son âge de l'Esprit n'est cependant pas réellement un âge historique ; du moins ne trouve-t-il pas son plein accomplissement dans l'histoire : le signifié pur qu'est la connaissance complète et spirituelle de la Trinité n'advient qu'avec la disparition des signifiants, à la fin des temps. Il s'agit avant tout d'un idéal dont Joachim de Flore fait le futur vers lequel l'Église, l'histoire et l'individu sont appelés à tendre par la logique divine au lieu de l'employer comme Bernard de Clairvaux ou Hildegarde de Bingen comme d'un modèle à l'aune ils jugèrent l'institution de leur temps. La dimension inéluctable de ce futur peut apparaître comme une source de tensions car ceux qui refusent cette progression sont, dans le système de Joachim de Flore, logiquement invalidés.

Cependant, dès le vivant de l'abbé on s'adresse avant tout à lui comme à un prophète. Nombre de ces correspondants ne cherchent pas à comprendre le système qu'il bâtit mais à obtenir de lui des explications et des prédictions ponctuelles. Il faut ainsi distinguer le projet systématique de Joachim de Flore, reposant sur une logique théologique de l'intérêt que les contemporains portent à ses prédictions. Comme l'avait souligné Marjorie Reeves, ce n'est pas ce qu'il y a d'original chez lui qui a eu du succès. Mais l'employer comme prophète et se servir de ses prédictions, revient cependant à prendre avec soi un modèle structuré autour de la référence à l'Esprit Saint comme moteur de l'achèvement proche de l'histoire.

A l'époque où il écrit, Joachim développe une réflexion originale mais parfaitement orthodoxe ; cependant celle-ci suppose une unité entre ascèse de l'esprit et compréhension théologique ainsi que le rejet de la notion d'essence divine de Pierre Lombard. L'autonomisation du champ de la pensée scolastique et l'affirmation des thèses de Pierre Lombard au concile de Latran IV conduisent non seulement les attaques de Joachim de Flore contre le maître des Sentences mais l'ensemble de son système logique à devenir

incompatibles avec l'évolution de l'Église.



## Conclusion générale de la deuxième partie

### *Chronologie d'une référence faible : problèmes*

L'organisation non chronologique des différents dossiers abordés avait pour but la déconstruction d'une approche traditionnelle trouvant l'inspiration de l'Esprit dans les mouvements enthousiastes et plus ou moins populaires des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, que ceux-ci soient taxés de déviances ou présentés comme réformateurs. Il est donc nécessaire dans un premier temps d'établir une nouvelle chronologie de la référence à l'Esprit Saint.

Cette chronologie se doit d'échapper à deux écueils : le premier consiste à décrire un modèle cohérent et fonctionnel unissant les différentes références à l'Esprit. En effet, nous allons au contraire tenter de décrire la délimitation d'un espace de malentendu qui, pour une période limitée, conduit des acteurs et des auteurs aux conceptions parfois antagonistes à croire qu'ils collaborent dans un sens commun. Les références à l'Esprit ne fondent pas un fonctionnement, elles permettent la pérennité d'un certain mode de dysfonctionnement. Le second écueil consiste, du fait qu'il s'agit de l'objet d'étude, à donner à la référence à l'Esprit une place fondatrice et motrice, alors que la construction qui consiste à voir dans l'Esprit une force historique est précisément contemporaine de cette époque. Si l'on abandonne le point de vue des historiographes et réformateurs des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, la référence à l'Esprit apparaît comme une tradition entrant en résonance avec certaines dynamiques contemporaines, ce qui conduit ces auteurs à lui accorder, le plus souvent après coup, une place, d'ailleurs secondaire. C'est dans ce sens qu'apparaît la faiblesse de la référence à l'Esprit : même si elle participe à l'élaboration de différents modèles, elle n'est pas à l'origine de leur élaboration et les formes qu'elle prend lui sont donc imposées. Cela n'implique cependant pas que l'Esprit soit un simple *topos*. La référence à l'Esprit contient des contraintes pour ceux qui en font usage et crée des liens entre différentes propositions distinctes. C'est pour cette raison que nous allons décrire différentes références à l'Esprit, allant d'un usage dont la papauté réformatrice et centralisatrice a eu l'initiative à une critique monastique des dimensions institutionnelles de ce processus d'unification et de centralisation.

### *Des grégoriens aux moines : la diffusion d'une référence*

C'est en effet dans la théorisation et la mise en œuvre de la réforme grégorienne que l'on rencontre une première référence à l'Esprit Saint. Celle-ci n'est pas une innovation volontaire ni la cause du mouvement réformateur ; son usage s'explique par une résonance signifiante entre les intentions des réformateurs grégoriens et une tradition qui relie l'Esprit à l'unité de

l'Église. Le projet de constitution d'une institution ecclésiastique autonome et centralisée s'accompagne de la formation d'un discours où la hiérarchie de cette institution est fondée par l'Esprit et dominée par l'autorité d'un pape-prophète. Liée à la légitimation de l'Église comme théonomie soumise au pape, la référence à l'Esprit est d'abord employée pour fonder l'existant comme autonome à l'égard du siècle. C'est ce qu'atteste aussi bien les textes d'Humbert de Silva Candida attribuant l'organisation hiérarchique de l'Église à l'Esprit que ceux de Pierre Damien voyant l'Esprit en action dans l'accumulation liturgique clunisienne. Dans la pratique, on peut citer les excommunications frappant du glaive de l'Esprit ceux qui désobéissent au pape ou les séculiers qui tentent de conserver leur influence sur la hiérarchie. Force faible de l'histoire institutionnelle de l'Église, la référence à l'Esprit va évoluer avec le développement des ambitions de la papauté à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

Urbain II fait évoluer l'usage de la référence à l'Esprit, en employant celle-ci en faveur des réformes canoniale et monastique, étendant ainsi le champ d'utilisation de la référence à l'Esprit Saint et donnant à l'action de celui-ci une dimension progressive dans l'histoire. Ce lien établi par la papauté, à l'extrême fin du XII<sup>e</sup> siècle, entre action de l'Esprit dans le monde et initiatives réformatrices se traduit par deux affirmations. Tout d'abord, la présence de l'Esprit explique l'initiative réformatrice et légitime les libertés accordées à l'égard de la hiérarchie ordinaire. Cela suppose aussi que seule la papauté, elle-même inspirée et détentrice de l'autorité, soit apte à déceler cette présence de l'Esprit. La référence à l'Esprit fournit donc une base à un dialogue mutuellement fructueux et intégrateur entre l'autorité pontificale et les différentes initiatives réformatrices. Si celles-ci n'ont pas été « pilotées » par la hiérarchie, c'est en revanche cette dernière qui a l'initiative de la référence à l'Esprit. Cette référence permet ainsi un classement entre initiatives louables, celles qui ont l'aval de la papauté et sont décrites comme inspirées et celles qui sont qualifiées de dissidentes, à savoir celles dont l'action, contraire aux intérêts - parfois conjoncturels ou locaux - de l'institution ecclésiastique, sont décrites comme des manifestations d'orgueil. Dans les deux cas, la référence à l'Esprit appartient au discours de l'Église institutionnelle. En effet, au début du XII<sup>e</sup> siècle, on ne trouve pas, chez des « réformateurs charismatiques », comme Robert d'Arbrissel, l'évocation de la troisième personne de la Trinité comme inspirateur de leur initiative. Il en est de même chez les ermites prédicateurs et il apparaît que la référence à l'Esprit est avant tout le signe de l'intégration réussie d'une initiative indépendante au sein du fonctionnement de l'institution ecclésiastique en voie de centralisation.

Cependant, l'emploi de la référence à l'Esprit Saint comme facteur d'intégration conduit à une diffusion de l'usage : présente dans les textes hagiographiques de la première moitié du

XIIe siècle et dans la pratique ultérieure des prédicateurs, la référence à l'Esprit peut alors devenir la manifestation de l'action de Dieu dans l'histoire, tout en se conjuguant avec les nouvelles ambitions de l'institution ecclésiastique. Ainsi, de la croisade à la mise en œuvre d'une prédication se voulant plus accessible, en passant par la multiplication des ordres nouveaux, l'ensemble des formes d'expression religieuse qui apparaissent alors sont explicitement présentées comme le résultat d'une inspiration de l'Esprit aussi bien par la hiérarchie ecclésiastique que par les chroniqueurs. C'est ce que résume la formule d'Anselme de Havelberg au milieu du XIIe siècle : « En toutes ces choses, si divines, si saintes et si bonnes, en diverses époques et en divers ordres, œuvre un seul et même Esprit »<sup>1051</sup>.

Dans le fonctionnement même de l'institution, l'Esprit assure l'autonomie de l'Église à l'égard du monde en inspirant l'élection, celle-ci devenant l'expression de la volonté divine, à laquelle les laïcs ont interdiction de prendre part. La référence à l'Esprit sert donc à la fois à valider le fonctionnement autonome de l'institution ecclésiastique et à donner à celle-ci une capacité d'intégration : l'Église fondée comme « bureaucratie inspirée » peut revendiquer le contrôle de toute initiative à laquelle elle prête, ou non, une semblable inspiration. Le lien établi entre l'inspiration de l'Esprit et la diversification des corps sociaux appartenant à l'Église pose cependant un problème pratique : comment distinguer l'inspiration de l'Esprit qui mène le moine vers une règle meilleure et les aspirations portées par un caractère gyrovague ou contestataire condamnable ? Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry produisent une réponse pragmatique à cette question, en donnant une lecture a minima du *duae sunt leges*. Cette lecture est cohérente avec leur conception d'une vie religieuse où la sincérité intérieure prime sur la règle. Le moine, pour être un homme spirituel, doit avant tout anéantir en lui toute velléité, c'est-à-dire toute volonté propre. Ceci est possible dans tout monastère, y compris ceux dont la règle est moins stricte que celle des ordres nouveaux. La liberté du moine, comme celle de son monastère n'est légitimée que par l'inspiration de l'Esprit, or celle-ci se manifeste par une obéissance « au-delà de la règle ». Aucune contestation, aucun désir d'indépendance ne peut donc se fonder sur l'inspiration de l'Esprit Saint pour s'opposer à l'autorité de l'abbé, de l'évêque ou du pape.

#### *L'Esprit dans la réflexion ecclésiologique monastique*

Cette réflexion est étendue par Bernard à l'ensemble de l'Église dans un modèle ecclésiologique où la légitimité dans l'exercice du pouvoir ne trouve son origine que dans l'anéantissement de toute velléité, en particulier au sein de la Curie et chez le pape. L'exercice du pouvoir ou la pratique d'une règle sont des manifestations extérieures qui ne tirent leur

<sup>1051</sup>Anselme de Havelberg, *Dialogi, P.L.*, 188, col. 1157 A.

sens que de la sincérité intérieure, c'est-à-dire le remplacement de la velléité par l'inspiration de l'Esprit, épisodique et incontrôlable. L'implication dans le fonctionnement institutionnel et hiérarchique d'un évêché, d'un monastère ou de l'Église romaine, doit être vécue comme un déchirement, selon Bernard, car il s'agit du moment où l'homme spirituel se détache de l'amour de Dieu – dans la contemplation - au nom de l'amour de l'homme. C'est ici que se place le caractère féminin de l'Esprit dans la relation hiérarchique vécue par les moines : comme l'amour que développe la femme, l'Esprit a deux objets, l'époux (Dieu) et l'enfant (les inférieurs auxquels s'applique l'autorité). De même que, par amour de l'enfant, la femme rompt le baiser avec l'époux, de même l'homme spirituel rompt-il l'union avec Dieu pour se charger du fardeau de « l'allaitement » - son devoir à l'égard des inférieurs.

Cet idéal se heurte aux évolutions connues par l'Église au XIIe siècle, en particulier la rationalisation juridique du champ ecclésiastique et la rationalisation scolastique du champ théologique. La constitution de chaque champ ne signifie pas un rejet de l'Esprit mais celui-ci ne structure pas la rationalité d'un champ. Ainsi, alors que Bernard de Clairvaux voyait dans l'inspiration de l'Esprit l'explication de l'importance des élections épiscopales, les canonistes décrivent la messe du Saint-Esprit comme un ornement dans la procédure. Tout en demeurant systématiquement présente dans les élections des XIIe et XIIIe siècles, la référence à l'Esprit ne conditionne pas le sens des pratiques bureaucratiques. De la même manière, l'importance de la formation scolastique, si elle ne peut remplacer la nécessaire inspiration de l'Esprit, apparaît comme indispensable à la pratique de la prédication, dès la fin du XIIe siècle. On assiste donc à une évolution du rapport entre référence à l'Esprit et institution : au fur et à mesure de la constitution d'une bureaucratie de fonction, la légitimité apportée par l'Esprit Saint est intégrée au fonctionnement bureaucratique lui-même, passant d'une institution faite d'hommes inspirés à une bureaucratie qui est elle-même porteuse du souffle de l'Esprit Saint.

Ces évolutions expliquent pourquoi, à partir du milieu du XIIe siècle, se développe un discours critique à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique, au nom de l'Esprit Saint. Ce discours, que l'on rencontre chez Bernard de Clairvaux ou Hildegarde de Bingen ne condamne pas l'institution, mais la primauté accordée par celle-ci aux affaires séculières, au détriment de la spiritualité. Dans le cas d'Hildegarde de Bingen, on observe un malentendu dans son dialogue avec la hiérarchie épiscopale. En effet, la prophétesse prend la parole « car les clercs se taisent », c'est-à-dire ne se comportent pas en hommes spirituels. Les clercs et les évêques, eux, s'adressent à Hildegarde pour « pouvoir se taire », c'est-à-dire se tourner vers le siècle en confiant leur salut à une femme inspirée. Au lieu d'être unis par un même amour, l'Esprit, à Dieu et aux hommes, les clercs chargés de l'administration de l'Église voient cette fonction

comme terrestre et confie l'union à Dieu à des hommes détachés du monde. Le même problème apparaît dans le champ théologique : Bernard de Clairvaux ne parvient pas à faire condamner Gilbert de la Porrée en 1147, se heurtant à la fois à la complexité de la science scolastique – le pape Eugène III reconnaît n'être pas capable d'en comprendre assez pour porter un jugement – et aux prérogatives de la bureaucratie – les cardinaux accompagnant le pape s'insurgeant devant le fait que Bernard ait pris l'initiative de la rédaction d'une sentence sans les consulter<sup>1052</sup>. C'est dans ce sens qu'il est possible de comprendre les demandes de moines à Hildegarde de Bingen concernant des questions de théologie qui sont discutées à la même époque dans les écoles : le recours à l'inspiration de l'Esprit constitue une issue pour ne pas être exclu des débats théologiques.

Au sein de ces débats ecclésiologiques, la position conservatrice de Joachim de Flore tire son originalité du fait qu'il ne critique pas l'Église de son temps mais place dans le futur le moment où l'Église se peuplera d'hommes spirituels. Son œuvre constitue ainsi la synthèse et la traduction ecclésiologique d'une des conséquences majeures des différents usages de la référence à l'Esprit au cours du XIIe siècle : l'Esprit est décrit comme moteur de l'histoire institutionnelle de l'Église.

#### *Un possible discours de progrès dans l'histoire*

Pour éviter les confusions, nous avons souhaité séparer la chronologie de la référence à l'Esprit et la description de l'Esprit comme force historique dans les représentations du XIIe siècle. En effet, l'établissement du lien entre Esprit et histoire découle directement des éléments communs aux différents usages qui sont faits de la référence au premier. Ces usages contribuent en fait à créer un espace de dialogue entre les différents corps sociaux qui forment l'Église. Pour qu'un dialogue soit possible, il n'est pas nécessaire qu'une même définition de l'objet du dialogue soit partagée, mais que la définition produite par chacun demeure compatible avec celle des autres. C'est le cas entre les différents corps composant l'Église au XIIe siècle : leurs usages de la référence à l'Esprit diffèrent mais il existe un espace de compatibilité. Ce dernier présente les caractéristiques suivantes : l'Esprit agit dans l'histoire comme manifestation de l'amour divin en faveur de la réforme de l'Église-institution. Il s'agit donc de décrire les possibilités ouvertes par cette proposition commune et les facteurs de sa constitution.

Il existe un caractère positif de la notion de liberté de l'Église chez les réformateurs

---

1052« De la salle de classe au tribunal : l'expertise des maîtres en théologie dans les procès d'hérésie de la première moitié du XIIe siècle », *Experts et expertise au Moyen Âge. Consilium quaeritur a perito, XLIIe Congrès de la SHMESP*, Paris, 2012, p. 65-71.

grégoriens : celle-ci ne signifie pas simplement une indépendance à l'égard du monde mais aussi une volonté de convertir celui-ci<sup>1053</sup>. Dit autrement, le projet grégorien est celui d'une théonomie active dans le siècle. L'unité entre ces deux principes se fait dans la polémique, les laïcs concluant de la théonomie un détachement à l'égard du siècle. Or, c'est par la référence à l'Esprit que les réformateurs grégoriens peuvent assurer l'unité entre autonomie et action. Ainsi, le pape et ses légats, par l'autorité du Saint-Esprit, peuvent juger les laïcs et la hiérarchie de l'Église étant fondée par l'Esprit, toute ingérence des laïcs constitue un acte simoniaque. Le même raisonnement est tenu en 1111 à propos des biens ecclésiastiques par Anselme de Nonantola dans son *Liber de honore Ecclesie* : « de même que le corps est animé et gouverné par l'âme, de même les biens matériels, dans l'Église, sont sanctifiés par les dons du Saint-Esprit, et celui auquel est concédée la sainteté spirituelle reçoit en même temps, à juste titre, les biens matériels. De même que l'âme dans cette vie n'existe pas sans le corps, de même la Sainte Église, dans le temps présent, ne peut, sans les dons matériels, faire usage des choses spirituelles »<sup>1054</sup>.

Corps actif dans le monde mais dont l'âme se confond avec l'Esprit Saint, l'Église est un homme spirituel. La même logique unissant le détachement et l'action dans le macrocosme se retrouve dans le microcosme à travers le cas du prédicateur. En effet, celui-ci prêche par la voix de l'Esprit Saint et, sans se confondre avec la foule qui l'écoute, peut être compris de celle-ci. La communauté émotionnelle que crée le prédicateur inspiré implique, par sa subjectivité, l'existence d'un intermédiaire entre les fidèles et l'Écriture. En effet l'établissement d'une relation subjective invalide les revendications d'autonomie des laïcs, concernant un accès direct à l'Écriture. La référence à l'Esprit permet de nouer une nouvelle unité entre Église et société, après la condamnation comme simoniaque de l'unité précédente et permet à l'Église de s'affirmer comme une hiérarchie centralisée théonome et active dans le monde. Les implications de cet usage de la référence à l'Esprit sont les suivantes : toute légitimité provenant de l'inspiration, aucune vélocité humaine ne peut se manifester dans l'Église ; de plus, l'action de l'Église étant le résultat de l'inspiration de l'Esprit, cela signifie que l'Esprit agit dans l'histoire et dans l'Église.

L'effacement de toute vélocité au cœur du projet ecclésiologique du XIIe siècle s'explique par un lien étroit établi entre la spiritualité et l'ecclésiologie : les pratiques n'étant plus une preuve c'est dans la sincérité intérieure, liée à l'anéantissement de la volonté, que se trouve la légitimation de la liberté du moine et de son monastère. Mais cette inspiration de l'Esprit,

---

1053P. Henriot, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 236, 2010, p. 77.

1054Ibid., p. 90, citation tirée de MGH *Libelli de Lite*, t. 2, Hanovre, 1892, 82, p. 605.

seule la hiérarchie ecclésiastique, et en particulier la papauté, est apte à la déceler, car le pape n'est lui-même que le porteur de la parole de l'Esprit Saint. Le soutien apporté par la papauté grégorienne aux réformes monastiques et canoniales est ainsi interprété comme le signe d'une activité croissante de l'Esprit dans l'Église. Cette idée d'une activité croissante se trouve aussi bien chez Urbain II vantant le renouveau canonial que chez les chroniqueurs du XIIe siècle qui associent leur époque au dernier âge du monde où la sagesse sera multipliée.

### *L'Esprit : chrono-logique de l'Église*

Il y a à la fois un sens et une position dans l'histoire qui sont contenus dans l'affirmation de l'Esprit comme moteur de l'Église dans l'histoire. Ce temps est étroitement associé à la réforme grégorienne, présentée par Gerhoh de Reichersberg comme le moment où l'Église se détache de la corruption du monde pour affronter, avec l'aide de l'Esprit, la dernière tempête. La période postérieure à la réforme grégorienne est ainsi vécue par les contemporains comme le temps de l'Esprit. Ce discours partagé donne une grande capacité d'inclusion à l'Église du XIIe siècle, toute initiative soutenue par la papauté pouvant, tant qu'elle demeure soumise à la hiérarchie de l'Église, se prévaloir de l'inspiration de l'Esprit. C'est aussi cela qui explique que la mise en œuvre de la réforme grégorienne a pu favoriser et impliquer les laïcs, dans des actions comme la croisade, mais aussi contre un épiscopat parfois trop indépendant de la tutelle romaine<sup>1055</sup>. A la fin du XIIe siècle, se pose d'ailleurs la question de la manière dont se manifeste l'inspiration de l'Esprit chez les laïcs : c'est la manière dont il a été répondu à cette question que nous allons traiter en troisième partie. Dans une quatrième partie, nous traiterons de la disparition de l'espace commun de dialogue ayant permis les initiatives du XIIe siècle. En effet, l'initiative franciscaine apparaît comme l'accomplissement de certaines conceptions du XIIe siècle : un ordre d'hommes spirituels actifs dans le monde. Mais se pose alors à nouveau la question de la capacité à revendiquer l'Esprit, non plus du fait d'un soutien pontifical mais à nouveau en raison de pratiques ; au XIIIe siècle il s'agira avant tout de la question de la pauvreté. Le modèle ecclésiologique du XIIe siècle a réussi à résister aux potentialités centrifuges des initiatives spirituelles en invalidant toute automaticité de la sanctification. Cela s'est fait en établissant une relation émotionnelle et subjective entre l'Esprit et le monde, relation médiatisée par l'intermédiaire ecclésiastique dont seul le discours distingue l'initiative inspirée de la manifestation d'orgueil.

---

1055G. Lobrichon, « Les réformateurs ont-ils inventés les laïcs ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 236, 2010, p. 29-41.





**TROISIÈME PARTIE :**  
**LA RÉFÉRENCE À L'ESPRIT SAINT**  
**DANS LES ŒUVRES DES LAÏCS**

## Introduction générale

La référence à l'Esprit Saint telle qu'elle a été étudiée dans le chapitre précédent ne fait pas sens pour la majorité de la société médiévale ; elle constitue une proposition interne à l'institution ecclésiastique en formation. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas de références à l'Esprit Saint chez les laïcs. En effet, la Pentecôte est un moment privilégié pour les temps où la communauté se constitue ou évolue (assemblées chevaleresques, adoubement, mariage, passation de pouvoir) dans la noblesse des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle. Cependant, cette situation semble avant tout héritée d'un temps où les valeurs nobiliaires imprégnaient fortement le monde ecclésiastique. La réforme grégorienne induit donc une rupture, par la définition d'un champ de valeurs propres à l'institution ecclésiastique, même si l'on assiste à des récupérations symboliques, comme c'est le cas de l'*Ordo ad armandum* de Cambrai, destiné aux avoués de l'Église et qui reprend la liturgie plus ancienne du don du glaive, comparé à l'Esprit Saint<sup>1056</sup>. A cette rupture générale entre deux systèmes de valeur s'ajoute le fait que la référence à l'Esprit Saint chez des laïcs suscite une méfiance croissante de la part des clercs. Ainsi, Césaire de Heisterbach rappelle le cas d'un homme de Troyes qui fut brûlé pour avoir prétendu être l'Esprit-Saint<sup>1057</sup> et il évoque aussi la menace des Vaudois qui prétendent être envoyés par l'Esprit-Saint<sup>1058</sup>.

Il s'agit donc de s'interroger sur la possibilité d'une interpénétration entre le champ ecclésiastique et la société médiévale qui ne soit pas abordée sous l'angle de la déviance ou encore de la religion populaire. Le but est ainsi de relier la signification ecclésiologique de la référence à l'Esprit Saint telle qu'on l'a vue se construire dans le chapitre précédent avec une signification plus largement diffusée et sur laquelle les laïcs trouvent une prise légitime à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle.

L'Esprit Saint est associé dès l'antiquité tardive aux bonnes œuvres, Augustin le voit se manifester chez le père du fils prodigue ; comme chez le bon pasteur, en effet l'Esprit-Saint renvoie à un lien d'amour, de miséricorde et non au jugement ou à la justice<sup>1059</sup>. Or, ces œuvres font partie de l'action légitime de tous les chrétiens, y compris les laïcs. Cependant, si la référence à l'Esprit Saint comme inspirateur des œuvres n'est en rien spécifique à la période que l'on étudie, il est possible d'identifier un temps, situé entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et la

---

1056Cf. Annexe 5, p. 15-16.

1057*Vix sunt duo anni elapsi, quod quidam diabolo planus apud Trevas se esse Spiritum sanctum publice praedicabat. Cuius insaniam populi non sufferentes, in crate posuerunt, et copioso igne circumposito in carbonem redegerunt.* Distinction 5, chapitre 23. *Dialogus Miraculorum* (Césaire en ligne, Gahom).

1058*Vos domini, nonne Apostolus dicit : Quomodo praedicabunt, nisi mittantur? volumus scire quis vos miserit huc praedicaren ; responderunt illi : Spiritus.* Distinction 5, chapitre 20. *Dialogus Miraculorum* (Césaire en ligne, Gahom).

1059A. Wilmart, « Les méditations sur l'Esprit-Saint attribuées à Saint-Augustin », *Revue d'ascétique et de mystique*, n°25, janvier 1926, p. 36.

première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, où l'on voit apparaître une diversité d'organisations charitables se référant au patronage du Saint-Esprit. Cela pose alors le problème de déterminer à la fois les facteurs particuliers qui expliquent cette coïncidence chronologique mais aussi la raison pour laquelle ces œuvres prennent une forme institutionnelle.

Doit-on alors se contenter d'étudier seulement les œuvres (hôpitaux, charités, confréries) placées sous le patronage du Saint-Esprit sous la forme d'un inventaire qui ne pourrait de plus prétendre à l'exhaustivité ? Cette approche, qui considère que la référence à l'Esprit Saint implique la présence du terme dans la dénomination des dites œuvres ne correspond pas à la réalité médiévale où une Table du Saint-Esprit peut apparaître dans les sources sous le nom de Table des pauvres, où il existe des charités « sans nom » ou encore des confréries de la charité. Il s'agit plutôt de questionner le rôle de la référence à l'Esprit Saint dans le conditionnement de l'aumône, c'est-à-dire de la pratique manifestant la charité de celui qui l'accomplit. Pour cela il sera nécessaire dans un premier temps d'étudier la circulation entre le champ ecclésiologique et la société médiévale qui conduit à créer un complexe associant la référence à l'Esprit Saint, la charité et les laïcs. Il sera ensuite possible d'aborder la chronologie des différentes organisations en résultant, que celles-ci fassent explicitement référence à l'Esprit Saint ou non. Pour cela il faudra à la fois étudier la question des formes de diffusion puis de concrétisation du lien entre la charité des laïcs et l'Esprit Saint. Il sera alors possible d'étudier la vie de ces organisations elles-mêmes, en essayant de comprendre la manière dont les laïcs peuvent s'approprier une initiative qui ne fut pas la leur et la faire correspondre à leur univers social.

## Chapitre 1

### **La charité collective laïque inspirée par l'Esprit Saint, une notion nouvelle à la fin du XIIe siècle**

« Il semble y avoir entre la mort de saint Bernard d'une part et la vocation de saint François de l'autre une sorte de vide, un temps de recherche vers un nouvel équilibre dans la pratique de la pauvreté et l'exercice de la charité »<sup>1060</sup>.

#### **Introduction**

La période décrite par Michel Mollat correspond très exactement à celle que nous allons présenter dans cette partie. Il s'agit donc d'étudier la charité non comme pratique mais comme notion en cherchant à comprendre pourquoi et comment elle se réinvente dans la seconde moitié du XIIe siècle. Étudier la charité comme notion implique deux angles d'approche concomitants : la nature du lien existant entre la charité et l'Esprit Saint et le caractère transmissible à l'espace social de ce lien. En effet, ce chapitre étudie la manière dont l'Esprit sort du champ ecclésiologique ; or, ce qui permet cette diffusion, ce n'est pas seulement l'existence de passeurs, acteurs conscients de la transmission, mais la capacité d'un champ donné à produire du sens au-delà de lui-même. Nous allons ici essayer de montrer comment la charité, comme acte laïc collectif à destination des pauvres et inspiré par l'Esprit-Saint, constitue l'une de ces productions signifiantes. Cela implique donc qu'une part des pratiques charitables du XIIIe siècle relève de l'inscription dans les pratiques laïques d'une continuation, qui n'est pas reproduction, de l'ecclésiologie du XIIe siècle. Il s'agit dans un premier temps de comprendre les raisons du « vide » évoqué par Michel Mollat, puis d'aborder la manière dont se constitue, au sein de ce vide, une idée nouvelle, celle de la place centrale des laïcs dans la pratique charitable, avant de terminer en montrant que cette notion est intégrée à un projet ecclésiologique globale qui en fixe les caractéristiques ainsi que les limites.

#### **I/ L'évolution de la relation entre l'aumône et les pauvres au XIIe siècle**

Des réalités multiples existent derrière les termes d'aumône, de charité et de pauvreté : le fait de plaquer une signification fixe sur chacun de ces termes peut conduire à des contre-sens. Ainsi, c'est en considérant l'action charitable considérable des moines de Cluny que Félix

---

1060M. Mollat, « Le problème de la pauvreté au XIIe siècle », Cahiers de Fanjeaux 2, *Vaudois Languedociens et pauvres catholiques*, Fanjeaux, 1967, p. 36.

Bernard<sup>1061</sup> leur attribue logiquement la création des confréries du Saint-Esprit ayant une vocation charitable et fait donc remonter leurs origines au XIe siècle, période pour laquelle aucune source n'atteste leur existence. Le sens de la charité pratiquée par Cluny au XIe siècle n'est pas le même que celui de confréries se multipliant au XIIIe siècle, même si cela peut sembler aller de soi, nous jugeons nécessaire de présenter ici quelles sont les évolutions enregistrées par les notions d'aumônes et de pauvreté durant la « révolution de la charité » qui se déroule entre 1130 et 1260<sup>1062</sup>.

### **A/ « L'aumône efface le péché » : un acte liturgique traditionnel**

Durant le Haut-Moyen Âge, il existe un lien entre l'Esprit et l'aumône. En effet, à partir du VIe siècle, on assiste à une large diffusion des idées d'Augustin sur le caractère rédempteur de l'aumône, conduisant, entre le VIIe et le XIIe siècle, à une multiplication des dons pour le salut de l'âme<sup>1063</sup>. Or chez Augustin, c'est l'Esprit-Saint qui accomplit l'effacement du péché<sup>1064</sup>. Les dons aux communautés religieuses, très présents dans les sources à partir du XIe siècle, sont justifiés dans les actes par des citations de l'Écriture : « de même que l'eau éteint le feu, l'aumône efface le péché », « donnez l'aumône et tout sera pur pour vous », « celui qui donne aux pauvres possède un trésor dans le ciel »<sup>1065</sup>. Ces formules se retrouvent déjà au VIIe siècle dans le formulaire de Marculphe, qui, dans le cadre d'une multiplication des donations au profit exclusif des établissements ecclésiastiques, fournit un modèle remplaçant progressivement la conception romaine, qui impliquait la gratitude du donateur et qui était encore en usage jusqu'à la fin de la dynastie mérovingienne<sup>1066</sup>. On retrouve ces formules au XIe siècle dans le cartulaire de Cluny<sup>1067</sup>. Ainsi, la pratique de l'aumône, jusqu'au XIe siècle inclus, se situe dans la continuité de l'époque carolingienne qui a vu les aumôneries des abbayes et des collégiales prendre le relais des institutions d'assistance héritées de l'antiquité<sup>1068</sup>.

L'aumône des grands laïcs est donc avant tout destinée aux monastères et à l'évêque, « père des pauvres » depuis le Haut Moyen Âge<sup>1069</sup>. Ainsi, vers 1020, Foulque d'Anjou dote la nouvelle abbaye de Saint-Nicolas afin de répondre aux besoins des frères et des pauvres : la

---

1061F. Bernard, « Les confréries... », p. 22.

1062A. Vauchez, *Religion et société dans l'occident médiéval*, Turin, 1980, p. 59.

1063M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts*, Paris, 1997, p. 172.

1064A. Wilmart, « Les méditations sur l'Esprit-Saint... », p. 37.

1065M. Lauwers, *La mémoire...*, p. 173. Respectivement Ecclesiastique 3, 33 : dons à l'abbaye de Waulsort en 1028 ; Luc 11, 41 : don en 1059 ; Matthieu 19, 21 : don en 1168.

1066P. Jobert, *La notion de donation. Convergences : 630-750*, Paris, 1977.

1067M. Lauwers, *La mémoire...*, p. 173.

1068A. Vauchez, *Religion...*, p. 58.

1069M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Bruxelles, 2006, p. 54.

noblesse s'en remet aux moines pour l'exercice des œuvres de charité, ce sont eux qui procèdent aux redistributions<sup>1070</sup>. L'intermédiaire clérical, qui redistribue ensuite une partie de l'aumône aux pauvres, assure une dimension essentielle du don, son caractère salvateur. En effet, reprenant les auteurs chrétiens anciens, les rédacteurs des chartes font de l'aumône un remède, une médecine, les dons aux communautés religieuses contribuent au salut du donateur. S'il est probable que le caractère systématique des citations scripturaires soit avant tout le fait des clercs rédigeant les chartes, certains éléments laissent penser que ces citations faisaient partie de la pastorale et ont pu avoir un rôle dans l'action des donateurs. Le préambule d'une charte de 1066 indique ainsi que le donateur affirme avoir agi après avoir entendu citer des passages de l'Écriture<sup>1071</sup>. On assiste à la mise en place d'un modèle de conversion du capital économique en capital spirituel par le don, geste rituel et acte d'intercession qui ne relève donc en aucun cas d'un questionnement sur la notion sociale de pauvreté. Ainsi, Hincmar de Reims affirme-t-il que Dieu aurait pu faire tous les hommes riches, mais qu'il a voulu qu'il y ait des pauvres pour que les riches puissent racheter leurs péchés<sup>1072</sup>. La pauvreté est donc exclusivement une question de nature religieuse, la pauvreté économique ayant pour but d'assurer le salut du riche et le pauvre véritable, opposé au puissant et non au riche, est celui qui a choisi de renoncer à ses richesses, le pauvre volontaire<sup>1073</sup>. Cette situation doit être reliée à un contexte économique où les inégalités sociales au sein de la population non-noble sont faibles et où le pauvre n'occupe donc pas une strate sociale clairement identifiable et au fait que le christianisme n'a jamais prétendu être une doctrine socio-économique. Il ne s'agit donc pas de nier l'importance de la charité avant le XIIe siècle, elle est une vertu centrale dès cette époque comme l'atteste le cartulaire du Mas-d'Azil de 1093 qui, énumérant en huit articles les devoirs du chrétien, en consacre cinq à la charité envers le prochain<sup>1074</sup>. Cependant, cette action charitable est avant tout une relation d'échange entre les grands laïcs et les monastères, dans le cadre d'une économie du Salut où le pauvre n'existe pas en soi. Cette économie du Salut connaît son apogée aux Xe et XIe siècle avec le modèle clunisien, où la charité matérielle est intégrée à un modèle d'intercession où les moines, qui prient pour les morts, tiennent une place centrale.

C'est en effet à partir du Xe et du XIe siècle que, par le développement des aumônes monastiques, le monachisme devient le premier acteur de l'assistance au pauvre. On peut ainsi

1070J-M. Bienvenu « Pauvreté, misères et charité en Anjou aux XIe et XIIe siècles », *Le Moyen Âge, revue d'histoire et de philologie*, t.73, 1967, p. 6

1071M. Lauwers, *La mémoire...*, p. 174.

1072*Qui enim plures a Deo facultates accepit, majus judicii periculum sustinebit: potuit nempe Deus omnes homines divites facere, sed pauperes ideo in hoc mundo esse voluit, ut divites haberent quomodo peccata sua redimerent.* (P.L. 87, col. 533 B).

1073A. Vauchez, *Religion...*, p. 7-9.

1074M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 113.

noter qu'en Anjou, au XI<sup>e</sup> siècle, il n'existe pas de mention dans les sources d'une action charitable du chapitre ou de l'évêque<sup>1075</sup>. Cette position s'établit en concomitance avec une prise en charge accrue des morts. Si la prise en charge des morts par les moines n'allait pas de soi, elle connaît un essor important, contemporain de la cléricisation du monachisme. Cluny joue un rôle central dans cette évolution : Odilon de Cluny (abbé de 994 à 1049) insère la commémoration des défunts dans les coutumes du monastère et Hugues de Semur (abbé de 1049 à 1109) instaure, à l'octave de Pentecôte, une commémoration générale des défunts inhumés au cimetière de Cluny<sup>1076</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, Pierre Damien insiste sur les bienfaits de l'aumône faite au monastère : non seulement elle est la première des œuvres de piété et permet l'effacement des fautes du donateur, mais elle conduit aussi le donateur à bénéficier de rétributions matérielles<sup>1077</sup> et enfin elle est un bienfait pour les trépassés. Pierre Damien demande d'ailleurs à l'abbé de Cluny de célébrer un service anniversaire de sa mort dans tous les monastères de l'ordre<sup>1078</sup>.

Les pauvres font donc partie d'un modèle d'intercession plus large, centré sur le salut personnel permis par l'aumône au monastère : double des religieux et double des morts, le pauvre manifeste les rapports des uns avec les autres<sup>1079</sup>. Par le caractère liturgique et la fonction d'intercession du geste charitable envers les pauvres, l'Église, et tout particulièrement les grands monastères, contrôle et profite de ces transferts économiques. Elle en profite d'ailleurs largement car malgré l'importance numérique de certaines aumônes, la part de la redistribution faite aux pauvres est probablement assez faible par rapport aux revenus monastiques et épiscopaux<sup>1080</sup>.

Vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, dans le cadre du large mouvement de réforme monastique et canonial, on assiste à une valorisation de la notion de pauvreté qui conduit à une multiplication des dons faits aux pauvres de la part des ecclésiastiques mais aussi des laïcs<sup>1081</sup>. La restitution des dîmes exigée dans la suite de la réforme grégorienne est justifiée par la nécessité de restaurer les aumônes. Gerhoh de Reichersberg (mort en 1169) se fait ainsi l'avocat de la restauration des *xenodochia* dans les cités épiscopales et des *ptocheia* des paroisses rurales<sup>1082</sup>. Le Décret de Gratien rappelle aussi l'obligation de consacrer un quart de

---

1075J-M. Biennu « Pauvreté... », t. 73, p. 12.

1076Dominique Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, 2002, Paris, p. 30, p. 128-130.

1077Ce caractère miraculeux du don qui enrichit non seulement spirituellement mais aussi matériellement le donateur confirme bien que l'aumône n'a aucune vocation à faire disparaître les inégalités sociales.

1078P. Jobert, *La notion...*, p. 198-199.

1079M. Lauwers, *La mémoire...*, p. 181.

1080A. Vauchez, *Religion...*, p. 12.

1081*Ibid.*, p. 13.

1082M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 115.

la dîme au service des pauvres<sup>1083</sup>.

La réforme grégorienne et le renouveau monastique et canonal, valorisant un retour à l'idéal apostolique, comportent donc un souci accru du pauvre. Cependant, cette volonté de réforme s'intègre pleinement dans le modèle hérité des Xe et XIe siècle. En effet, la pauvreté prédominant chez les réformateurs est avant tout le rejet de la propriété personnelle et non l'idéal d'une Église pauvre ou une valorisation des miséreux. Ainsi, Gerhoh de Reichersberg défend l'idée que l'Église se doit de conserver et même d'augmenter son patrimoine, afin d'en redistribuer une partie plus importante aux pauvres, qu'il distingue en pauvres involontaires (*pauperes cum Lazaro*) et pauvres volontaires (*pauperes cum Petro*)<sup>1084</sup>, la première place étant accordée à ces derniers, parmi lesquels on trouve tout particulièrement les chanoines réguliers comme lui-même<sup>1085</sup>.

La valorisation de la pauvreté signifie donc avant tout la valorisation du choix du renoncement à la propriété individuelle, la propriété collective et la richesse de l'Église n'étant pas concernées. Bien au contraire, des auteurs comme Yves de Chartres se montrent critiques à l'égard de la pratique individuelle de la pauvreté, allant jusqu'à assimiler la mendicité nécessaire à la survie du prédicateur itinérant à une forme de simonie<sup>1086</sup>. Les dons accrus des seigneurs laïcs s'intègrent à cette conception, l'aumône faite aux ordres nouveaux étant directement assimilée à un acte charitable, qu'il bénéficie ou non à des miséreux. Ainsi, en 1114, le comte de Barcelone et de Provence, avec l'assentiment des nobles d'Arles, exempte les frères de l'Hôpital du droit de tonlieu à Saint-Gilles et à Orgon. On retrouve en préambule de la charte qui institue ce privilège la citation scripturaire « comme l'eau éteint le feu, l'aumône efface le péché » (Ecc., 3, 33)<sup>1087</sup>. Si l'octroi d'un privilège à un ordre hospitalier peut apparaître comme une aide indirecte aux pauvres<sup>1088</sup>, la même citation est employée par le comte de Duras dans un acte de restitution de dîme de 1187<sup>1089</sup>. Le courant réformateur ayant rendu plus apparent le souci que l'Église peut avoir des pauvres et la condamnation de la richesse personnelle des ecclésiastiques, l'augmentation de la pratique charitable profite avant tout à la prospérité économique de ce mouvement réformateur. On peut ainsi prendre l'exemple de l'abbaye de chanoines réguliers d'Affligem, fondée à la fin du XIe siècle, dans un

---

1083 *Ibid.*, p. 114.

1084 *Ibid.*, p. 130.

1085A. Vauchez, *Religion...*, p. 23.

1086 *Ibid.*, p. 13.

1087P. Amargier (éd.), *Le cartulaire de Trinquetaille*, Aix-en-Provence, 1972, acte 260, p. 275.

1088 Cela ne va cependant pas de soi, en effet l'action charitable des Hospitaliers est peu importante dans cet espace jusqu'au XIIIe siècle (D. Le Blévec, *La part du pauvre, l'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XIIIe au milieu du XVe siècle*, Rome, 2000, p. 54). Par conséquent, le don charitable peut davantage apparaître comme le soutien à un ordre nouveau qu'un soucis indirect du pauvre.

1089M. Lauwers, *La mémoire...*, p. 175.



esprit de pauvreté et d'humilité par le travail par de simples laïcs cherchant à rétablir une certaine pauvreté évangélique. Ils sont rapidement rejoints par des moines exilés de Saint-Airy ; puis en 1092 un converti entre à Affligem en faisant don de tous ses biens ; en 1098 une paroisse est intégrée au domaine et en 1119 une lettre du légat Conon de Préneste nous informe de l'abandon du refus de tout bien ecclésiastique ou séculier<sup>1090</sup>. Le souci accru des pauvres dans le cadre des mouvements réformateurs conduit aussi à une augmentation des dons directs faits aux plus déshérités, mais ces actes charitables conservent une dimension étroitement rituelle, les grands ecclésiastiques et laïcs faisant ainsi des dons réguliers à douze pauvres.

Le modèle traditionnel du geste de charité n'ignore donc pas l'aumône faite aux plus démunis, mais, perpétuant un héritage du haut Moyen Âge considérant la pauvreté comme un signe de châtement et non d'élection<sup>1091</sup>, la charité des Xe et XIe siècle est avant tout un modèle d'échange entre les grands et l'Église, fondé sur la rétribution matérielle et spirituelle du donateur. La référence à l'Esprit Saint se limite à cette dimension d'intercession, l'Esprit effaçant le péché de celui qui donne. Les courants réformateurs de la fin du XIe siècle et de la première moitié du XIIe siècle ne modifient pas en profondeur cette situation et lui imposent même de nouvelles contraintes qu'il faut à présent étudier.

### **B/Un modèle traditionnel remis en cause par les réformes ecclésiastique, monastique et canoniale**

Les réformateurs grégoriens qualifient de restitutions ou d'abolition de mauvaises coutumes les dons de biens et l'abandon de privilèges de la part des laïcs. Florian Mazel, pour la Provence, a ainsi pu noter que la rupture idéologique de la réforme grégorienne, qui induit une prise d'indépendance du monastère de Saint-Victor à l'égard des pouvoirs laïcs, s'est accompagné d'une baisse notable des dons laïcs et une hausse des tensions face aux exigences d'une Église désormais distincte du tissu local. En plus des diminuer leurs dons les nobles n'hésitent pas à attaquer les églises ou à refuser de payer la dîme<sup>1092</sup>. Ces tensions demeurent endémiques jusqu'au XIIIe siècle, où l'on assiste à une lente recomposition des liens du fait de l'arrivée d'un nouveau pouvoir princier et de l'action des franciscains<sup>1093</sup>. Ainsi, le monachisme traditionnel, héritier du XIe siècle, pâtit de la rupture des liens avec la société seigneuriale induite par la réforme grégorienne.

---

1090C. Dereine, « La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t.54, 1959, p. 57-65.

1091A. Vauchez, *Religion...*, p. 21.

1092F. Mazel, *La noblesse...*, p. 196 et p. 389.

1093*Ibid.*, p. 602.

En Anjou, on observe une situation proche bien que la négociation financière prime sur le conflit. Les restitutions d'églises, présentées comme des aumônes, sont le plus souvent des ventes déguisées, les avantages spirituels s'accompagnant d'un versement en espèce. L'évêque Ulger (1125-1148) qualifie de charité bien profitable (*caritatem copiosam*) le paiement de quinze mille sous à Abbon de Rochefort pour la restitution par celui-ci de l'église Saint-Pierre d'Angers<sup>1094</sup>, formule et pratique qui éclairent d'un autre jour le caractère miraculeux de l'enrichissement par le don, tel que le décrivait Pierre Damien au siècle précédent. Même ainsi, les restitutions suscitent des tensions et des contestations, à tel point que le pape Lucius III (1181-1185) doit, à la demande de l'abbé de Saint-Florent, exiger des héritiers des donateurs d'églises appartenant désormais à l'abbaye qu'ils cessent de charger les sujets de ces églises d'impositions telles que ceux-ci ne peuvent plus y faire face<sup>1095</sup>. La référence à l'Esprit Saint, qui permet à l'Église de qualifier de simonie toute ingérence laïque dans son domaine, participe donc à un processus d'autonomisation de la hiérarchie ecclésiastique et des monastères qui modifie et met en crise les pratiques traditionnelles de la charité, fondées sur des liens étroits et mutuellement profitables entre les seigneurs laïcs et l'Église. Cette rupture n'est pourtant pas totale et des liens nouveaux se créent, car ordres monastiques et canoniaux, issus de cette réforme et décrits comme le produit de l'inspiration du Saint-Esprit bénéficient des bienfaits des laïcs.

Le mouvement érémitique n'est pas systématiquement critique face à la richesse des laïcs. Robert d'Arbrissel, dans sa correspondance avec la comtesse Ermengarde de Bretagne, insiste sur deux aspects : la prééminence de la pauvreté spirituelle, qui consiste à se sentir mendiant et secouru par Dieu, y compris au milieu des honneurs et des richesses, et le devoir de charité. Ce devoir, Robert le hiérarchise ainsi : « soyez miséricordieuse envers les pauvres, mais surtout envers les plus pauvres et plus encore envers ceux qui ont quitté le monde pour Dieu »<sup>1096</sup>. A travers ces deux idées de Robert d'Arbrissel, qui durant sa vie apporte un secours constant aux pauvres, on peut noter la manière dont les idéaux des réformateurs se distinguent d'un souci accru du pauvre. En premier lieu, l'importance de la pauvreté d'esprit manifeste le primat de l'humilité et du détachement à l'égard du monde, le soin des pauvres participant ainsi d'une humiliation personnelle, comme le fait de se placer sous les ordres d'une femme. Ainsi, le fait que Bernard de Tiron nourrisse et serve les pauvres est présenté par son hagiographe comme une nouvelle forme de martyr, sans effusion de sang, auquel se soumet le

---

1094J-M. Bienvenu « Pauvreté, misères et charité en Anjou aux XIe et XIIIe siècles », *Le Moyen Âge, revue d'histoire et de philologie*, t.72, 1966, p. 420.

1095Ibid., p. 414.

1096J-M. Bienvenu « Pauvreté... t.73, p. 23 et p. 27.

saint<sup>1097</sup>. La souffrance sanctifiante n'est donc pas celle du pauvre mais du saint qui s'humilie à son service.

Cette position se perpétue durant le XIIe siècle au travers de la liberté de l'Esprit mise en valeur par Guillaume de Saint-Thierry et de Bernard de Clairvaux : la finalité du moine n'est pas le souci du pauvre mais l'anéantissement de soi qui permet ainsi l'union à Dieu. Si l'homme spirituel soigne le pauvre, c'est que la véritable obéissance, celle qui révèle l'inspiration de l'Esprit, est de se soumettre à l'inférieur et non au supérieur<sup>1098</sup>. Le véritable pauvre, celui vers lequel doivent converger en priorité les dons comme le dit Robert d'Arbrissel, est avant tout cet homme spirituel, nouvel idéal de la réforme monastique et canoniale. L'inspiration de l'Esprit valorise la vie commune au détriment de la propriété personnelle et la pauvreté spirituelle, mais cela conduit avant tout à la construction de la figure de l'homme spirituel, tourné avant tout vers Dieu et qui est le principale bénéficiaire de la charité, au détriment de pauvres « trop matériels ». Il est même possible de trouver dans le nouveau système de valeur des ordres réformés une remise en cause sous-jacente de l'aumône, au travers de la valorisation de l'expérience personnelle qui s'accompagne d'une critique des pratiques rituelles. Ainsi, lorsque Anselme de Havelberg décrit les mauvais chrétiens qui se multiplient et se préparent à ruiner l'Église et auxquels il oppose les ordres nouveaux, il établit une longue liste des pratiques apparemment louables de ces faux frères, liste au sein de laquelle on trouve le fait qu'ils donnent de leurs propres mains l'aumône au pauvre<sup>1099</sup>. La pratique rituelle du don n'étant plus le signe de l'élection, pouvant même être le déguisement de l'hérétique, le modèle traditionnel de la charité se trouve remis en cause, sans être pour autant remplacé car le moine doit avant tout se tourner vers la charité comme amour divin. La recherche de la pauvreté volontaire ne se traduit donc pas par un rapprochement entre le moine et le miséreux. Ainsi, Bernard de Clairvaux fait une lecture du *beati pauperes spiritu* qui réserve cette formule aux moines, alors que la tradition y voyait l'humilité de tous croyant. De plus, soulignant que l'ordre cistercien c'est « l'abjection, l'humilité, la pauvreté volontaire, l'obéissance, la paix et la joie dans l'Esprit Saint », il précise que le moine ne doit en aucun cas se confondre avec le miséreux qui mendie. Son humilité personnelle fait du moine un seigneur propriétaire, ce qui se traduit dans la richesse du monastère<sup>1100</sup>.

La référence à l'Esprit Saint dans les mouvements réformateurs, ecclésiastique et monastique, ne conduit donc pas à un souci accru du pauvre ou à une plus grande charité à

---

1097P.A. Sigal, « Pauvreté et charité aux XIe et XIIe siècles d'après quelques textes hagiographiques », M. Mollat (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVIIe siècle)*, Paris, 1974, p. 141-162

1098Cf. Chapitre 2, partie 3 (peut-être 4 quant tu auras décidé de nommer la partie introductive partie 1).

1099Cf. Chapitre 2, partie 1 (ou 2), II/C/ p. 24.

1100E. Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XIIIe et XIIIe siècles*, Turnhout, 2014, p. 81-86.

son égard. Au contraire, on assiste à une « intériorisation » de la charité à tous les niveaux : au sein de l'institution ecclésiastique qui, par le glaive de l'Esprit Saint, tranche les liens entretenus avec la société laïque ; au sein de la communauté monastique qui devient réactualisation et renouvellement de la communauté apostolique et mérite donc la primeur des attentions charitables des grands laïcs et enfin au sein de l'individu lui-même car l'Esprit-charité est avant tout un amour de Dieu dont le moine ne se détourne qu'à regret. Le lien avec le pauvre est un lien avec le monde et convient donc avant tout à ceux qui sont liés à lui, laïcs mais aussi chanoines réguliers et il faut à présent étudier la manière dont ces deux catégories assument l'importante évolution économique du XIIe siècle qui conduit à la fois à la multiplication des pauvres et à l'apparition de nouvelles catégories, échappant aux pratiques traditionnelles.

### **C/Les limites pratiques de la charité traditionnelle face aux évolutions socio-économiques du XIIe siècle**

Le XIIe siècle est marqué par un contraste entre, d'une part, une progression économique et démographique caractérisée par les défrichements et le développement urbain et, d'autre part, la succession de crises aussi bien locales que générales. Ainsi, entre les crises que connaît l'ensemble de l'Europe de l'Ouest entre 1144 et 1147 et entre 1194 et 1199<sup>1101</sup>, l'Anjou est par exemple traversé par une série de crises diverses : incendies (Bourgueil 1061), pluies, ouragans et inondations et une périodicité des famines, environ une par décennies, auxquelles s'ajoute une situation de guerre endémique<sup>1102</sup>. La conséquence de ces crises, durant une période et dans une région considérées comme prospères, est la chute dans la pauvreté d'une partie des populations, révélée par le fait que des hommes libres se donnent ou donnent leurs enfants comme serfs car ils ne parviennent plus à subvenir à leurs besoins. A cette instabilité sociale s'ajoute une instabilité géographique, les guerres, les incendies et les inondations conduisant à la croissance des populations errantes, parmi lesquels on trouve de nombreux serfs en rupture de ban<sup>1103</sup>. L'essor économique et démographique de l'Occident s'accompagne donc d'une multiplication des pauvres. Or, face à cet accroissement, le modèle charitable traditionnel, déjà insuffisant en temps normal pour répondre au besoin des démunis, apparaît dépassé<sup>1104</sup>.

Les monastères traditionnels augmentent au XIIe siècle leurs équipements charitables,

---

1101M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 81-82.

1102J-M. Bienvenu « Pauvreté... », t. 72, p. 396-401.

1103*Ibid.*, p. 408-410.

1104M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 111.

infirmierie, aumônerie et multiplient les distributions alimentaires<sup>1105</sup> ; mais cela représente un coût important dans une situation difficile. Ainsi, le monastère de Cluny distribue dix milles prébendes aux pauvres, substitués des défunts, alors que dans le même temps les flux de donations se diversifient vers des fondations nouvelles. Il en résulte une crise du monastère qui est de plus, comme s'en plaint Pierre le Vénérable (1122-1156), exploité comme le « trésor public de la république chrétienne »<sup>1106</sup>. Le fait que le modèle clunisien enregistre à partir de 1120 une chute des donations du fait que le système d'exploitation seigneurial de la mort n'exerce plus la même attractivité sur l'aristocratie<sup>1107</sup> rappelle que le souci du pauvre n'est pas seulement dû à la multiplication de ces derniers mais aussi à leur valorisation. Or, cette valorisation du pauvre comme image du Christ conduit à un caractère plus symbolique que pratique de l'accroissement des attentions ; c'est ainsi que l'abbé de Saint-Aubin, Guillaume (1157-1189) décide que pour le Jeudi Saint le pain donné aux pauvres sera désormais du pain de froment, identique à celui des moines<sup>1108</sup>. La crise du modèle traditionnel de la charité monastique correspond donc à la rencontre entre une multiplication de la masse des pauvres, en lien avec la conjoncture économique, et un renouvellement du monachisme qui diminue les moyens des monastères plus anciens tout en soulignant la nécessité d'apporter l'assistance à la figure christique du pauvre. Il en ressort une valorisation symbolique du pauvre, dans le monachisme traditionnel comme dans l'ordre cistercien qui, souligne avant tout la valeur éminente du moine par rapport au mendiant et ne développe pas un modèle apte à répondre aux évolutions socio-économiques du XIIe siècle. Bien entendu, la conception chrétienne de l'assistance au pauvre n'a jamais été pensée sous l'angle socio-économique. Cependant, on assiste à partir du XIIe siècle à un décalage entre une pauvreté nouvelle qui se manifeste et des pratiques monastiques qui s'éloignent de l'assistance. L'accroissement de ce décalage peut ainsi s'observer dans la recherche volontaire du désert par les cisterciens, qui les conduit non seulement à s'éloigner des lieux où ils pourraient secourir les pauvres mais aussi à expulser les paysans des endroits isolés où ils s'installent<sup>1109</sup>. On note dans ce cas la traduction concrète d'une évolution symbolique liée au progrès de la pauvreté volontaire : le moine réformé expulse le pauvre de la place qu'il occupe dans la société. Cet état de fait est particulièrement notable dans les difficultés rencontrées pour répondre à l'apparition d'une pauvreté nouvelle qui échappe à l'horizon habituel des moines.

---

1105J-M. Bienvenu « Pauvreté... », t. 73, p. 198.

1106D. Iogna-Prat, *Études...*, p. 145.

1107Ibid., p. 26.

1108J-M. Bienvenu « Pauvreté... », t. 73, p. 198.

1109J. Dubois, « Les moines dans la société du Moyen Âge », *Histoire monastique en France au XIIe siècle*, Londres, 1982, p. 25-26.

L'errance induite par les crises place les pauvres sur les chemins<sup>1110</sup>, dans les forêts et le plus souvent hors de vue des domaines monastiques et hors de portée des aumôneries traditionnelles<sup>1111</sup>. A cela s'ajoute le développement du commerce et des villes qui conduit à une augmentation des inégalités et à l'apparition d'une pauvreté statutaire, celle de pauvres qui travaillent mais ne peuvent sortir de leur état ainsi qu'à une concentration des pauvres dans les villes, attirés par le développement de celles-ci<sup>1112</sup>. Les difficultés économiques peuvent conduire à une marginalisation de ceux qui ne peuvent plus contribuer aux revenus de leur famille, comme le révèle les fabliaux moraux critiquant l'attitude de ceux qui voient dans les vieillards des parasites<sup>1113</sup>. Le développement économique conduit aussi à une multiplication des prêts, de l'usure, qui est décrite, avec la spéculation sur la famine, comme un moyen répandu et infamant, de faire fortune<sup>1114</sup>. Face à cette situation, on assiste à une multiplication des initiatives charitables de la part des ecclésiastiques mais aussi des laïcs. Ainsi, les chapitres cathédraux et collégiaux, y compris ceux qui sont réticents à l'égard de la réforme canoniale, pratiquent-ils des distributions aux pauvres, comme c'est le cas à Lyon avec la grande aumône fondée en 1123 par le chapitre Saint-Jean<sup>1115</sup>. La règle d'Augustin, utilisée dans le cadre de la réforme canoniale, donne une grande place au soin des pauvres et à partir des XIe et XIIe siècle, la restaurations des chapitres conduit à renforcer l'action charitable, dont la fondation de nombreux hôpitaux ; l'exemplarité des chanoines constituant de plus une source de dons<sup>1116</sup>. On peut ainsi noter une évolution générale dans l'Anjou où, dans les sources du XIe siècle, on ne trouve pas de traces d'action charitable des laïcs ou de l'évêque, dont les dépenses sont destinées au chapitre et à la construction de la cathédrale<sup>1117</sup>. Inversement, dans le premier tiers du XIIe siècle, l'évêque d'Angers met en place une distribution aux pauvres à sa mort ou lors de celle d'un chanoine : à cette occasion les, pauvres prennent leur repas à la table des chanoines<sup>1118</sup>. Il faut aussi s'attacher à la faiblesse numérique de l'assistance au pauvre, l'abbaye Saint-Jacques de Liège recevant par exemple lors du Jeudi Saint, l'un des principaux temps de la charité, quatre-vingt douze pauvres pour les nourrir<sup>1119</sup>,

---

1110La *paupertas* implique aussi bien les notions de faiblesse que de dénuement, par conséquent le voyageur est lui aussi un pauvre, ce qui explique que la construction des ponts fut conçue comme une œuvre de charité (D. Le Blévec, *La part du pauvre...*, p. 305).

1111M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 112.

1112A. Vauchez, *Religion...*, p. 58.

1113A-L. Lalouette, «*On le voudroit veoir mourir* : vieillesse et exclusion au miroir des sources du Moyen Âge central », *L'exclusion au Moyen Âge*, N. Gonthier (éd.), Lyon, 2006, p. 115.

1114M. Mollat, « Le problème... », p. 28.

1115M. Rubellin, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003, p. 381.

1116F-O. Touati, « Aime et fais ce que tu veux, les chanoines réguliers et la révolution de la charité au Moyen Âge », M. Parisse (dir.), *Les chanoines réguliers. Emergence et expansion (XIe-XIIIe siècle)*, Saint-Etienne, 2009, p. 176.

1117J-M. Bienvenu « Pauvreté... », t. 73, p. 12-13.

1118Ibid., p. 199.

1119M. Lauwers, *La mémoire...*, p. 181.

ce pour une ville d'environ dix mille habitants. Le développement de l'assistance canoniale répond donc, non au besoin lié à la multiplication des pauvres et au caractère permanent de la misère économique pour certains, mais à un souci de renouvellement spirituel fondé sur l'exemplarité de l'action et la recherche des suffrages des pauvres.

Dans ce contexte, les laïcs aussi se mettent à agir en faveur des pauvres, sans passer nécessairement par l'intermédiaire monastique. On note ainsi une multiplication des dons aux pauvres dans les testaments seigneuriaux. Les bourgeois d'Angers, rassemblés en confrérie, fondent en 1120 une léproserie dont les moniales revendiquent et obtiennent le contrôle<sup>1120</sup>. L'action des laïcs, en plus de la recherche des suffrages des pauvres ou de la reproduction de la charité monastique, peut aussi se situer dans la mouvance de la réforme apostolique. C'est ainsi le cas des confrères tenant une maison aumônière aux portes de Château-Gonthier et qui souhaitent être rattachés à Savigny. Ils sont finalement placés sous la direction de l'abbaye de Saint-Nicolas qui leur accorde l'association spirituelle<sup>1121</sup>. Le souci du pauvre chez les laïcs prend donc la forme d'une imitation des pratiques traditionnelles ou encore de celles des nouveaux ordres et des mouvements érémitiques. La relation entre les laïcs et la pauvreté peut aussi se manifester au travers de mouvements populaires, parfois violents, qui suscitent une forte méfiance et une éventuelle répression de la part des pouvoirs laïcs et ecclésiastiques. C'est ainsi le cas des Normands de Guillaume Longuebarbe ou des Capuchonnés du Puy<sup>1122</sup>. Ce dernier mouvement, qui bénéficie d'abord du soutien de l'évêque du Puy et est constitué en mouvement de paix, finit par être réprimé pour s'être converti en mouvement de contestation violente contre l'oppression seigneuriale. Il nous semble particulièrement intéressant de noter que la formule de condamnation employée par le chroniqueur soit que les Capuchonnés étaient une œuvre de Satan se travestissant en charité mutuelle<sup>1123</sup>.

Il ne s'agit pas bien entendu de noter, ce qui est évident, qu'il existe une inadéquation entre la pratique charitable et la question de la pauvreté économique au XIIe siècle. Cependant, cette inadéquation est une source de problèmes qui suscitent de possibles prises de conscience. Les médiévaux de la seconde moitié du XIIe siècle ne se situent pas entre Bernard et François, mais seulement après Bernard, dans un moment où le modèle traditionnel de charité rencontre des difficultés sans que la valorisation du pauvre des mouvements érémitiques, canoniaux et cisterciens ne permettent de diminuer la multiplication des miséreux. De plus, la multiplication de ces populations en voie de marginalisation, la croissance des inégalités et les ruptures du tissu social qu'elles induisent, est à la fois une

---

1120 *Ibid.*, p. 202-203.

1121 *Ibid.*, p. 204.

1122A. Vauchez, *Religion...*, p. 16.

1123M. Mollat, « Le problème... », p. 33.

source de scandale et de troubles. C'est donc dans la recherche d'un modèle d'encadrement social répondant de plus aux particularités des évolutions économiques que se construit la réflexion sur la charité à la fin du XIIe siècle.

## **II/La référence à l'Esprit Saint dans la réflexion sur l'aumône des laïcs dans la seconde moitié du XIIe siècle**

Le lien entre l'Esprit Saint, l'aumône et l'action collective des laïcs ne va pas de soi au XIIe siècle. Lorsque des prédicateurs de la seconde moitié du XIIe siècle, comme Pierre le Mangeur ou Raoul l'Ardent, évoquent la vertu de pauvreté et la charité, ils se réfèrent avant tout au modèle du Christ et des saints<sup>1124</sup>. De plus, lorsque des laïcs fondent une institution charitable dans la première moitié du XIIe siècle, le contrôle de celle-ci est revendiqué, avec succès, par les autorités ecclésiastiques, paroissiales ou monastiques<sup>1125</sup>. Il s'agit donc d'étudier ici comment se mêlent dans le champ théologique une réflexion reliant l'aumône à l'Esprit Saint et des préoccupations sur la pauvreté qui finissent par légitimer l'initiative laïque.

### **A/La charité et l'Esprit Saint, un rapprochement théologique**

Comme on l'a vu dans la première partie, dès le début du XIIe siècle l'Esprit est associé à la charité, à la fois au sein de la Trinité et comme action divine dans le monde. Pierre Lombard joue un rôle central dans ce processus, allant jusqu'à identifier toute charité à l'Esprit Saint, y compris celle par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain.

En revanche, la position du Maître des Sentences sur la pauvreté et l'aumône se révèle traditionnelle. Dans la quinzième distinction du quatrième livre des Sentences, Pierre Lombard reprend la définition d'Augustin sur l'aumône et considère qu'elle correspond à l'amour de soi selon Dieu et non selon le monde<sup>1126</sup>. Pour Pierre Lombard, l'aumône révèle que l'on suit la charité et la justice de Dieu et, reprenant la citation traditionnelle de l'Écclésiastique 3, 33, éteint le péché<sup>1127</sup>. Cet acte ne présente cependant pas de caractère

---

1124J. Longère, « Pauvreté et richesse chez quelques prédicateurs durant la seconde moitié du XIIe siècle », M. Mollat (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, 1974, p. 255-258.

1125J-M Bienvenu, « Fondations charitables laïques au XIIe siècle : l'exemple de l'Anjou », M. Mollat (dir.), *Études...*, p. 566.

1126 *Quid sit eleemosyna. — Augustinus in Enchiridion : "Qui vult ordinate eleemosynam dare, a se debet primum incipere, et eam primum sibi dare. Est enim eleemosyna opus misericordiae, verissimeque dictum est: Miserere animae tuae, placens Deo". "Non ergo se fallant, qui per eleemosynas largissimas fructuum suorum vel pecuniae impunitatem se emere aestimant, in peccatis permanentes, quae ita diligunt, ut in eis optent versari. Qui vero diligit iniquitatem, odit animam suam; et qui odit animam suam, non est ei misericors, sed crudelis. Diligendo quippe eam secundum saeculum, odit eam secundum Deum. Si ergo vult ei dare eleemosynam per quam sit munda, odiat eam secundum saeculum, et diligit eam secundum Deum". [...] "Sed ne istas eleemosynas, quae fiunt de fructibus terrae, re spuere Christus videretur: Haec, inquit oportuit facere, scilicet iudicium et caritatem Dei; et illa non omittere, id est eleemosynas fructuum terrae".*

1127M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 140.



impératif et le pauvre ne peut prétendre à des droits sur les biens du riche. Ainsi, Pierre Lombard place la question du vol légitime pour motif de pauvreté dans une réflexion plus large sur la détermination morale d'un acte et considère que certains actes sont en soi des péchés (*per se peccata*, Sentences, Livre 2, distinction 40), le vol en faisant partie<sup>1128</sup>. Cette idée est reprise chez Pierre de Poitiers, élève de Pierre Lombard, qui continue à placer la question du vol pour le pauvre dans un débat sur la valeur morale d'un acte en fonction de son intention. Cependant, Pierre de Poitiers précise que Dieu peut autoriser des actes qui sont en soi mauvais et ce par l'inspiration du Saint-Esprit<sup>1129</sup>. La réaction face à la pauvreté extrême ne relève donc pas du domaine de la législation ou de la réflexion théologique mais de l'inspiration divine. Cette conception se retrouve chez Césaire de Heisterbach qui relate l'action d'Ensfrid, diacre de Saint-André de Cologne qui, pour subvenir au besoin de ses frères, s'empare de la nourriture destinée aux plus riches dans une boulangerie. Interrogé par le novice sur la licéité d'un tel acte, Césaire répond que beaucoup de choses sont permises aux saints qui ne sont pas permises aux hommes car, là où est l'Esprit du Seigneur, est la liberté<sup>1130</sup>. Césaire, écrivant au début du XIIIe siècle, évoque ensuite l'idée selon laquelle la nécessité fait loi : l'assistance au pauvre peut alors être présentée comme une obligation.

Au milieu du XIIe siècle, le lien entre la charité et l'Esprit Saint, issu de la réflexion théologique sur la procession, fait aussi sens à propos de la charité terrestre. La morale de l'intention permet de répondre aux inquiétudes d'Anselme de Havelberg sur les mauvais chrétiens pratiquant la charité. Comme c'est l'intention qui donne sa valeur à l'acte, l'aumône n'est sanctifiante que si elle est accomplie avec une intention bonne. Or, l'intention bonne, la volonté bonne, correspondent en Dieu à l'Esprit Saint et en l'homme à la charité. Cette charité, selon Pierre Lombard, correspond à l'Esprit agissant dans l'homme à la manière d'une vertu et, selon la majeure partie des auteurs de la seconde moitié du XIIe siècle, elle est la vertu qui a pour modèle l'Esprit-Saint. On peut ainsi voir un signe de ce lien dans la séquence *Veni Sancte Spiritus*, écrite par Étienne Langton<sup>1131</sup>, archevêque de Canterbury, élève de Pierre le Chantre et ami d'Innocent III. En effet, si dès le *Veni Creator Spiritus* du IXe siècle l'Esprit est associé à la charité, dans le texte d'Étienne Langton il est appelé Père des pauvres. La venue terrestre de l'Esprit est désormais associée à l'aide aux pauvres, même si ce terme peut

---

1128G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (1231)*, Paris, 1961, p. 31.

1129 *Nullum enim opus adeo malum est in se quod si faciat homo ex precepto Dei, vel inspiratione Spiritus Sancti, et ut ei a Deo praecipitur, quod non bene faciat.* (5 livres sur les Sentences, 2, 16).

1130 *NOVICIUS : Quomodo excusabitur hoc factum ? MONACHUS : Multa licent sanctis, quae his qui sancti non sunt, non litent. Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Distinction 6, Chapitre 5. *Dialogus Miraculorum* (Césaire en ligne, Gahom).

1131J. Szövérfy, « L'hymnologie médiévale, recherches et méthode », *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 16, Octobre-Décembre 1961, p. 405.

recouvrir un sens très large.

Il s'agit à présent de voir comment cette charité terrestre est attribuée de manière légitime à l'action individuelle ou collective des laïcs.

### **B/L'aumône, l'action charitable des laïcs**

1°/L'aumône des laïcs chez Joachim de Flore : une inspiration de l'Esprit

Dès la première moitié du XIIe siècle, le souci des cisterciens et des intellectuels qui gravitent autour d'eux consiste à rechercher comment adapter le monachisme à la vie de tous les chrétiens, en parvenant à une sanctification du monde. Dans ce cadre, Bernard insiste sur la nécessité de ne pas seulement se préoccuper de la vie du monastère, qui est la vigne domestique, mais aussi des vignes extérieures, c'est-à-dire le monde extérieur<sup>1132</sup>. Dans le dernier quart du XIIe siècle, Joachim de Flore, dont on a essayé de montrer à quel point sa pensée consiste en une synthèse du projet ecclésiologique cistercien, élabore une proposition d'organisation de la société qui donne sa place aux laïcs. Cet intérêt pour les laïcs comme groupe particulier peut être considéré comme une conséquence de la distinction entre réguliers et séculiers, présente dès le *Liber de Diversis ordinibus*. En effet, une fois intégrée l'idée d'une égale légitimité des réguliers et des séculiers, le projet englobant de société ne se fonde plus nécessairement vers un monopole monastique de l'idéal de vie. Chaque forme de vie, régulière, séculière ou laïque peut posséder une valeur en soi.

A première vue, Joachim de Flore refuse cette possibilité : distinguant les laïcs, les clercs et les moines, il leur attribue respectivement les œuvres, qui conviennent au Père, la doctrine, qui convient au Fils et la jubilation, qui convient à l'Esprit Saint<sup>1133</sup>. Ainsi, si pour Joachim de Flore, les œuvres sont propres aux laïcs, cela relève du commencement de la vie, qui s'achève dans l'Esprit Saint avec la jubilation du moine<sup>1134</sup>. Cependant, Joachim précise qu'au sujet de l'action des personnes de la Trinité, seul un infidèle pourrait croire que là où une personne est dite opérer cela signifie qu'elle seule travaille<sup>1135</sup>. En effet, comme nous avons essayé de le montrer dans le chapitre précédent, le propos de Joachim de Flore n'est pas de décrire un seul mouvement chronologique mais d'étudier l'œuvre de la Trinité toute entière à différentes échelles et dans différentes formes de vie. À chaque fois, l'Esprit Saint correspond à un accomplissement du processus entamé. Ainsi, le moine est certes l'idéal de vie pour Joachim, mais cela ne signifie pas une exclusion des deux autres ordres, ce qu'il traduit en affirmant qu'il existe trois genres de moines, deux en espérance, c'est-à-dire les moines de cœur et un

---

1132B.M. Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229*, Oxford, 2001, p. 28 et p. 78.

1133J.Devriendt, *Le « Psaltérion... »*, t. 2, p. 131.

1134Ibid., p. 122.

1135Ibid., p. 234.

dans les faits<sup>1136</sup>.

Il est alors possible de comprendre le propos de Joachim selon lequel, dans chacune des trois activités qui caractérise chaque ordre, travail, enseignement et psalmodie, on retrouve la trinité selon que l'activité est accomplie pour son propre profit, pour aider son prochain ou pour la gloire de Dieu<sup>1137</sup>. Que signifie le travail pour Joachim de Flore ? Il s'agit, avec l'enseignement, qui est propre au clerc, de l'une deux actions qui a trait à l'amour du prochain, tandis que l'action des moines correspond à l'amour de Dieu. En effet, pour Joachim, ceux qui travaillent nourrissent le corps des pauvres, alors que ceux qui enseignent restaurent les esprits indigents, autre forme de pauvreté<sup>1138</sup>. Le travail et l'aumône sont donc une seule et même chose qui peut être accomplie pour son propre profit, et convient alors au Père, à l'amour du prochain, et convient alors au Fils, à l'amour de Dieu et convient alors à l'Esprit Saint. L'aumône chez Joachim, qui est le seul sens qu'il donne au travail, a donc pour accomplissement spirituel la charité, c'est-à-dire l'Esprit Saint<sup>1139</sup>. Ainsi, chez Joachim de Flore, l'aumône n'est pas particulièrement attribuée à l'Esprit Saint, qui correspond à l'accomplissement de toute pratique, mais en revanche elle est la manière propre des laïcs de manifester leur amour de Dieu. Ainsi, le lien entre Esprit Saint et aumône n'est pas la conséquence évidente du lien entre Esprit Saint et charité mais celle de l'affirmation de la possibilité pour les laïcs de trouver dans leur mode de vie un accomplissement spirituel.

Joachim de Flore est un auteur conservateur ; l'idéal pour lequel il propose une ecclésiologie adaptée aux catégorisations de son temps est celui de la première moitié du XIIe siècle. Il s'agit à présent d'étudier comment se constitue le lien entre l'aumône, les laïcs et l'Esprit Saint chez les auteurs qui tentent de construire leur pensée en relation avec les évolutions économiques dont ils sont les contemporains. Nous allons voir que, par des voies différentes, leur pensée n'est pas très éloignée de celle de l'abbé de Flore.

## 2°/L'aumône, souci du pauvre, devoir du clerc : les liens entre ecclésiologie et économie

L'augmentation du nombre de pauvres, en particulier dans les villes, conduit les auteurs à se poser la question de la place du pauvre dans la société chrétienne, en tenant compte de la dimension économique de cette situation. C'est ainsi le cas de la pauvreté structurelle de certains travailleurs comme les fileresses décrites par Chrétien de Troyes dans le *Chevalier au lion* : « nous serons toujours pauvres, toujours nous aurons faim et soif [...] nous sommes en

---

1136 *Ibid.*, p. 201.

1137 *Ibid.*, p. 209

1138 *Ibid.*, p. 179 et p. 191.

1139 En effet, Joachim de Flore, comme ses contemporains, associe étroitement l'Esprit-Saint à la charité. (*Ibid.*, p. 250 et p. 263).

grande pauvreté et s'enrichit de notre misère celui pour qui nous travaillons »<sup>1140</sup>. Cette reconnaissance des pauvres *laboratores* dans la littérature se retrouve chez un théologien comme Hugues de Saint-Victor qui intègre les métiers manuels parmi les facteurs favorables au progrès technique et au développement des relations humaines<sup>1141</sup>. La question de la pauvreté quitte donc le seul domaine de l'intercession et de l'idéal christique pour prendre aussi une dimension sociale, en particulier dans les écoles urbaines et chez les auteurs de théologie pastorale. Pierre le Chantre considère ainsi que le souverain a le droit de contraindre ses sujets riches à aider les pauvres<sup>1142</sup>. Mais si l'aide aux pauvres devient une obligation, est-elle encore une aumône ? Cette question, Robert de Courson, élève de Pierre le Chantre mort en 1218, cherche à la résoudre en reprenant la distinction faite par son maître entre trois niveaux de valeur de l'aumône : celle qui est faite avec ce que l'on a gagné de ses mains, celle qui est faite avec l'argent d'un patrimoine légitime et enfin celle qui est faite avec le patrimoine du crucifix qui, moins une aumône qu'une *dispensatio*, est un partage rendu obligatoire par le fait que les biens de l'Église sont les biens des pauvres. Robert de Courson identifie avant tout deux sortes de biens : les biens patrimoniaux, sur lesquels on ne peut obliger le riche à donner aux pauvres, même s'il doit être exhorté à la charité et les biens détenus par les clercs qui, étant les économes des pauvres, se muent en truands et en coquins s'ils ne les redistribuent pas. Une idée identique et de même dureté de langage se retrouve chez Raoul l'Ardent (mort vers 1200) qui traite les clercs ne se livrant pas à la *dispensatio*, de larrons et de voleurs<sup>1143</sup>. A la fin du XIIe siècle, la distribution cléricale n'est donc pas un signe de charité, elle est une obligation du fait de la situation économique et sociale du clerc, simple gestionnaire des biens des pauvres. L'aumône comprise comme un geste de charité est donc avant tout le fait des laïcs.

Le souci du pauvre se traduit aussi par une réflexion sur la notion d'extrême nécessité, développée en parallèle dans les milieux canonistes et qui se fonde à la fois sur le devoir d'assistance du riche à l'égard du pauvre et le fait qu'en cas d'extrême nécessité la propriété

---

1140« Toz jorz serons povres et nues et toz jorz fain et soif avrons [...] et nos somes en grande poverte, s'est riches de nostre deserte Cil por cui nos nos traveillons » Vers 5300-5301 et 5317-5319 (W. Foerster, Christian Von Troyes, *Der Löwenritter* (Yvain), Halle, 1887, p. 214). Le terme de *deserte* est à la fois utilisé pour parler de personnes ruinées et pour évoquer la récompense ou la peine due au mérite (F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, 1880-1895, t. 2, p. 578). Il nous semble ici possible de le traduire par le terme de misère ou de ruine, à comprendre dans le sens que la seule récompense reçue par les fileresses pour leur travail est leur pauvreté.

1141M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 132.

1142Signe que ces interrogations sont liées à un contexte social, Pierre le Chantre s'interroge sur un cas concret, le comte Thibaut de Champagne ayant obligé les riches de nourrir chacun un certain nombre de pauvres lors d'un été de grande sécheresse. Pour Pierre le Chantre, cet acte est légitime car si les riches avaient laissés ces pauvres mourir, le comte était en droit de leur infliger une amende. S'il est permis de punir le coupable, alors il est possible de prévenir la transgression. (G. Couvreur, *Les pauvres...*, p. 165-166 et p. 193).

1143*Ibid.*, p. 198.

devient commune<sup>1144</sup>. Ainsi, Pierre le Chantre considère que l'autorité a le pouvoir de contraindre les riches à l'aumône en cas de famine<sup>1145</sup>. De même, Guillaume d'Auxerre fait passer la question du vol en cas d'extrême nécessité du domaine de la morale de l'intention à celui de la théologie de l'aumône et considère légitime le vol de l'affamé. Ce point de vue est repris au XIIIe siècle, en se fondant sur l'idée que, selon le droit naturel, toute propriété est commune et, par conséquent, face au risque de la mort de misère, les interdictions du droit humain s'effacent<sup>1146</sup>.

Entre la fin du XIIe siècle et la première moitié du XIIIe siècle, à travers deux générations de théologiens, se développe donc l'idée que l'aumône du clerc est un devoir statutaire et non un acte charitable et qu'il en est de même pour l'ensemble des chrétiens dans les cas d'extrême nécessité. Ainsi, par élimination, l'aumône n'est un acte de charité que lorsqu'elle est le fait des laïcs.

3°/L'aumône : l'imitation de l'Esprit Saint et l'implication légitime des laïcs dans la vie chrétienne.

Pierre le Chantre associe étroitement la charité et l'Esprit Saint mais refuse l'interprétation, proposée par Pierre Lombard, selon laquelle la charité ne serait rien d'autre que Dieu. Il insiste en revanche sur le fait que, par la grâce, celui qui vit dans la charité vit en Dieu<sup>1147</sup>. Ainsi, l'union entre la charité divine, qui est l'Esprit Saint, et la charité humaine est l'œuvre de la grâce et non la conséquence du fait que l'Esprit agirait comme une vertu en l'homme. Cette charité qui imite l'amour divin, sans se confondre avec lui, Pierre le Chantre la qualifie de miséricorde, dont la fille est l'aumône qui, par l'œuvre de l'Esprit Saint, permet de se libérer du mal<sup>1148</sup>. L'aumône est ainsi liée deux fois à l'Esprit Saint : elle imite sur terre ce qu'il est en

1144Le premier canoniste à développer cette idée est Richard Mores, vers 1194-1197, s'inspirant de la *lex rhodia* qui stipule que si les vivres viennent à manquer sur un navire, chacun doit mettre en commun ce qu'il a apporté. (*Ibid.* p. 91-93.)

1145M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 139.

1146G. Couvreur, *Les pauvres...*, p. 230-247.

1147*Et licet Deus dicatur charitas, hoc nomen tamen appropriatur et specificatur vocaliter (etsi realiter toti Trinitati conveniat) circa Spiritum sanctum, qui est amor Patris et Filii, et signum, et probatio intimi amoris Patris ad Filium, sicut proles parentum. Spiratur enim ab utroque. Unde et opera Trinitatis de redemptione nostra attribuuntur et appropriantur Spiritui sancto. «Christus enim conceptus est de Spiritu sancto,» et hujusmodi. Hinc emersit quorundam opinio non approbanda, qui dicunt charitatem nihil aliud esse quam Deum, a quo solo est motus, quo eum diligimus. Sed, nisi esset charitas creata, male diceretur: «Fides, spes, charitas, tria haec: major autem eorum est charitas,» a qua surgit motus, qui etiam a Deo est, quo ipsum diligimus. Magna est promissio charitatis, quia, «qui manet in charitate, in Deo manet,» per gratiam; mansurus tandem per gloriam. «Et Deus in eo,» qui ait: «Si quis diligit me, sermones meos servabit, et Pater meus diligit eum,» etc. Et item: «Notum feci eis nomen tuum, et notum faciam ut dilectio, quia dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis.» Summopere igitur mundandum est, et omni custodia custodiendum cor nostrum, ut triclinium et hospitium totius Trinitatis. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, chapitre 95, (P.L. 205., col. 275 A-C).*

1148*Misericordiae autem filia est eleemosyna. Circa quam videndum est, quis sit ejus effectus, quid dandum, et quomodo, et quo ordine, quantum, qualiter et de quo, quibus, quot, et qualibus. De effectu ejus ait Spiritus*

Dieu et c'est par lui qu'elle est salvatrice.

Le sens donné à l'aumône par Pierre le Chantre est particulièrement vaste. Il s'agit en effet pour lui d'apporter un secours à tous ceux qui sont dans un état de misère spirituelle ou corporelle<sup>1149</sup>. Cela prend un sens particulier lorsqu'il suit Grégoire le Grand selon lequel la prédication est un devoir d'aumônier et en conclut à la fois à la possibilité d'une prédication laïque mais aussi à celle d'une prédication sans autorisation : « Il est suffisant d'être envoyé par l'Esprit Saint, même si l'on est pas envoyé par un homme ou une autorité apostolique. On prétend que nul ne doit prêcher sans mission humaine. Mais ne dois-je pas donner d'aumône à un pauvre même si je n'ai pas mission de le faire ? Car prêcher est une œuvre aumônière et c'est ainsi que l'Évangile fut prêché à de nombreuses personnes »<sup>1150</sup>. La prédication, assimilée à un acte d'aumône, permet donc aux laïcs de se livrer à une activité que la plupart des contemporains de Pierre considèrent comme réservée aux clercs. C'est pour cette raison que Pierre le Chantre, qui condamne les cathares, considère les vaudois comme orthodoxes et critique ceux qui les condamnent, les appelant « maîtres de la dernière pluie »<sup>1151</sup>. Raoul l'Ardent étend lui aussi le sens de l'aumône, en la définissant comme un acte rendu nécessaire par celui qu'un avantage, quel qu'en soit la forme, rend « riche » : riche celui qui a de l'argent, il doit aider les indigents, les veuves, les orphelins, les filles à marier ; celui qui a de l'influence, de l'éloquence, du pouvoir doit rendre bonne justice ; celui qui a la force physique et porte les armes doit secourir et défendre le faible ; celui qui connaît un métier, doit fournir une part de son travail pour les indigents ; enfin celui qui a la science, doit en faire bénéficier les ignorants par son conseil<sup>1152</sup>. La réflexion de Pierre le Chantre sur l'aumône s'inscrit dans une conception plus générale qui tend à donner une aux laïcs une voie de salut qui leur est propre et ne passe plus par l'intermédiaire des communautés de réguliers. Pierre le Chantre cherche à éviter l'association entre la pauvreté et un groupe social en particulier. Il est ainsi possible de se dire pauvre en vivant au milieu des richesses, tant que l'on en fait un bon usage<sup>1153</sup>.

Dans le dernier tiers du XIIe siècle, l'aumône recouvre un très large champ de signification, ayant d'importantes conséquences : toute supériorité implique un devoir à l'égard des

---

*sanctus in Ecclesiastico cap. XXIX. «Absconde eleemosynam in sinu pauperis, et ipsa orabit pro te ad Dominum, ut libereris ab omni malo.» Est enim eleemosyna una alarum orationis, et jejunium altera. Et item: «Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum.»*, Pierre le Chantre, *Verbum...*, chapitre 104, (P.L. 205., col. 286 B-C).

1149G. Couvreur, *Les pauvres...*, p. 168.

1150P Buc, « Vox clamantis in deserto ? Pierre le Chantre et la prédication laïque », *Revue Mabillon*, t.65, 1993, p.13-19.

1151*Ibid.*, p. 10 et 16.

1152M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 136.

1153E.. Bain, *Église...*, p. 135 et p. 153.

inférieurs et la mise en œuvre de ce devoir peut permettre à tout chrétien, même s'il n'est pas clerc, d'apporter la parole divine à son prochain. L'aumône, imitation de l'œuvre de l'Esprit, inspirée et rendue salvatrice par lui, implique donc toute un réseau de relations et en particulier une possible implication des laïcs dans un domaine jusque là réservé aux clercs, comme l'était l'œuvre de charité avant le XIIe siècle.

### **C/L'inspiration de l'Esprit Saint chez les laïcs**

#### 1°/L'aumône laïque de la parole : un débat ecclésiologique

La conception large de l'aumône qu'adopte Pierre le Chantre conduit celui-ci à poser la question de l'inspiration générale de l'Esprit Saint. En effet, pour rendre son propos compatible avec la condamnation de toute prédication sans autorisation comme hérésie par la bulle *Ad Abolendam* (1184) de Lucius III, Pierre le Chantre admet que nul ne doit usurper l'office de prédicateur. Mais la mission peut être donnée par Dieu et chaque homme reçoit lors du baptême l'Esprit Saint, nécessaire à la prédication<sup>1154</sup>. Cette inspiration générale de l'Esprit Saint correspond en réalité à une solution nouvelle proposée par Pierre le Chantre au constat de défaillance de la « chimère cistercienne », de l'idée d'une Église gouvernée par des hommes spirituels. En effet, selon Pierre le Chantre, une maladie frappe l'Église au travers de ses couches supérieures : les prélats sont impliqués dans l'ordre seigneurial, les lettrés se consacrent au droit romain et à des frivolités intellectuelles, il en conclut alors à une mission des simples, comme les Vaudois qui parlent car les clercs se taisent<sup>1155</sup>. Si la formule est très proche de ce que l'on peut trouver chez Hildegarde de Bingen, il faut ici noter que Pierre le Chantre semble plus pessimiste ; il cherche une alternative au clergé, alors qu'Hildegarde appelle le haut clergé à la réforme, comme Bernard, et que Joachim de Flore, confronté au même problème que Pierre le Chantre, place dans le futur la venue d'hommes spirituels qui gouverneront l'Église.

Les opposants à Pierre le Chantre sont nombreux parmi les théologiens, comme Alain de Lille ou Bernard de Fontcaudé<sup>1156</sup>. De plus, à la génération suivante, certains arguments avancés par Pierre sont contestés, Alexandre Neckam contestant que le baptême puisse donner le droit de prêcher en rappelant que les femmes sont interdites de prédication<sup>1157</sup>. Enfin, certains contemporains et successeurs de Pierre modifient son propos en considérant que le droit de correction est lié à un office et en multipliant progressivement les conditions de son exercice à partir duquel Pierre le Chantre légitimait une résistance contre un gouvernement

---

1154P. Buc, « *Vox clamantis*... », p. 7 et 19.

1155*Ibid.*, p. 26.

1156*Ibid.*, p. 7.

1157*Ibid.*, p. 20.

commettant une injustice<sup>1158</sup>. La réflexion sur l'aumône de Pierre le Chantre participe donc d'un débat ecclésiologique plus vaste qui pose des possibilités d'action pour les laïcs hors de la hiérarchie ecclésiastique. La question est aussi posée de savoir si la mission divine constitue l'exception réservée aux saints où si elle est une possibilité ouverte à tous. La référence à l'Esprit Saint dans ce débat se voit donnée au moins trois sens différents : une inspiration générale légitimant l'action des laïcs ; un monopole de l'institution, à l'exception des miracles ; ou encore l'attente des hommes spirituels qui réformeront l'institution, ces deux derniers courants étant totalement opposés à la prédication laïque. Cet aspect sera étudié dans le quatrième chapitre, mais pour l'instant il faut noter que l'aumône de la parole suscite des oppositions et des condamnations qui restreignent ainsi la pratique unanimement légitime des laïcs au don charitable.

## 2°/La miséricorde par inspiration de l'Esprit Saint : l'action collective légitime des laïcs

A travers la condamnation du mouvement des Capuchonnés du Puy (1182-1184), il est possible de noter l'un des éléments de méfiance de la hiérarchie à l'égard de la population des « simples » : derrière un mouvement charitable semblant conforme aux pratiques ecclésiastiques de la paix de Dieu peuvent se cacher le désordre et la violence inspirés par Satan<sup>1159</sup>. Les Capuchonnés révèlent l'hésitation de la hiérarchie à l'égard des formes que doit prendre l'apostolicité laïque. Ainsi, le chroniqueur Gaufridus Vosiensis présente-t-il ainsi le mouvement : Dieu a élevé l'esprit (*suscitavit spiritum*) d'un homme très vile et d'apparence abjecte mais simple et craignant Dieu a vu son esprit élevé par Dieu<sup>1160</sup>. On retrouve ainsi, appliquée à un laïc, le même phénomène que dans la réforme monastique cistercienne : l'inspiration vient aux plus humbles. Si le mouvement a une forte connotation mariale – il est fondé suite à la découverte d'une image de la Vierge et le chroniqueur parle d'une paix de la Vierge Marie qui se répand – cette « confrérie de la Paix de Dieu » demande à ses membres de verser 6 deniers lors de la Pentecôte<sup>1161</sup>. Le mouvement est cependant réprimé par la noblesse et le clergé, après que les revendications de paix se soient transformés en défense armée des paysans contre les exactions seigneuriales. Ce cas de la fin du XIIe siècle révèle toute la difficulté qu'il y a pour l'Église à envisager une inspiration laïque qui se distingue de celle des nobles et ne menace pas l'ordre social.

Quelles peuvent être dans ce cas les initiatives collectives des laïcs ayant une légitimité ? Cette question s'est posée dans le monde des canonistes au travers des débats sur la licéité du

---

1158 *Ibid.*, p. 29-30.

1159 M. Mollat, « Le problème... », p. 33.

1160 L. Huberti, *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden*, Vol.I, Ansbach, 1892, p. 466.

1161 *Ibid.*, p. 467.



serment et de la conjuration. Initialement condamnée en lui-même, le serment, et la conjuration qui en résulte, est considéré par Jean le Teutonique au début du XIII<sup>e</sup> siècle comme licite si il est prononcé dans un but licite<sup>1162</sup>. Dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, les premiers rassemblements de laïcs ayant une finalité charitable se constituent dans la mouvance des ordres nouveaux, c'est ainsi le cas des confrères aumôniers de Château-Gonthier qui demandent à être rattachés à l'abbaye réformée de Savigny<sup>1163</sup>. Le modèle de la réforme canoniale a aussi pu servir d'exemple, car si la vie commune est faiblement présente dans les chapitres on assiste à un essor de leur action charitable. C'est dans l'inspiration de l'Esprit Saint que se trouve le lien entre charité et pratique collective légitime. En effet, le retour à ce que les grégoriens ont défini comme la vie apostolique comprend la prédication, qui peut conduire à une contestation de l'intermédiaire clérical, suscite la méfiance de la hiérarchie ecclésiastique. En revanche, la pratique de la charité est un but licite dans un contexte de prise de conscience de la multiplication des pauvres. De plus, l'inspiration de l'Esprit qui se concrétise donc dans les gestes de miséricorde suppose l'humilité et l'obéissance, y compris à la hiérarchie ecclésiastique.

Le dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle n'est pas un temps où se définissent des frontières claires entre les missions de chaque statut de la société mais au contraire une période où des conceptions différentes et parfois opposées coexistent. L'interprétation au sens le plus large de ce qu'est l'aumône des laïcs conduit à reconnaître la capacité de ceux-ci à suppléer aux déficiences d'un clergé critiqué, mais cette conception est progressivement abandonnée et rejetée dans le camp de l'hérésie. Le sens donné à l'inspiration de l'Esprit Saint dépend donc de chaque positionnement ecclésiologique. Cependant, certains aspects se retrouvent dans les thèses les plus opposées et forment une proposition commune à l'époque : l'aumône constitue la manière légitime pour les laïcs d'être charitables, c'est-à-dire d'agir selon l'Esprit Saint. Même si cette formule peut sembler anodine elle constitue en réalité une modification ecclésiologique profonde car elle comporte la reconnaissance pour les laïcs de la possibilité d'agir en chrétiens sans passer par l'intermédiaire clérical. Il s'agit à présent d'étudier comment Innocent III donne un sens clair à cette proposition commune dont chaque terme est sujet de débats.

---

1162C. Leveleux-Teixeira, « Les serments collectifs dans le droit canonique pré-classique », p. 261.

1163J-M. Bienvenu « Pauvreté... », t. 73, p. 204.

### III/L'action charitable des laïcs chez Innocent III : l'intégration de la pensée théologique dans l'institution

Il s'agit ici de présenter la manière dont Lothaire de Segni, élu pape à 37 ans sous le nom d'Innocent III met en place un projet ecclésiologique qui se caractérise à la fois par une poursuite du renforcement de la puissance pontificale et une grande capacité d'accueil et d'adaptation. On ciblera plus particulièrement le fait que, dans la constitution de ce projet, les différents acteurs déjà étudiés jouent un rôle essentiel, ainsi que la dimension centrale occupée par la charité dans l'ecclésiologie d'Innocent III.

#### A/Le projet ecclésiologique d'Innocent III

Lothaire de Segni a suivi une formation à Rome, Bologne et surtout Paris, où il fut élève de Pierre le Chantre et rencontra comme étudiant Etienne Langton. Lors de son accession au trône pontifical, il adresse une lettre au roi Philippe pour le remercier de la formation qu'il a reçue à Paris<sup>1164</sup>. Cette influence de l'enseignement parisien s'observe tout d'abord dans l'entourage d'Innocent III. Le pape nomme Robert de Courson cardinal puis légat en France avec pour charge de préparer le concile de Latran IV et de prêcher la croisade<sup>1165</sup>. Il nomme aussi Étienne Langton cardinal et archevêque de Canterbury et soutient ce dernier dans son conflit avec le roi Jean sans Terre qui refuse cette nomination<sup>1166</sup>. Les réseaux amicaux d'Innocent III et son goût pour les théologiens permettent ainsi de créer les conditions d'une diffusion dans la pratique institutionnelle des théories développées par Pierre le Chantre. Même si le pape devra parfois revenir sur des décisions trop extrêmes prises par Robert de Courson, alors que celui-ci est légat et cherche à toute force à lutter contre l'usure<sup>1167</sup>, il semble difficile de concevoir que de telles nominations ne correspondent pas aussi à une certaine communion de pensée avec l'école de Pierre le Chantre. Autre signe de cette influence, Innocent III reprend la distinction entre prédication des clercs et exhortation des laïcs lorsqu'il intègre les *Umiliati* et une part des Vaudois dans l'Église, expliquant aux évêques qu'ils pratiquent l'*exhortatio* et utilisant le terme de *predicatio* lorsqu'il s'adresse aux Humiliés et aux Vaudois<sup>1168</sup>. On peut ici noter qu'Innocent III emploie comme un artifice rhétorique une distinction qui déjà était utilisée par Pierre le Chantre pour soustraire son raisonnement à la bulle *Ad Abolendam*. L'influence des idées de Pierre le Chantre, qui soulignait que les laïcs peuvent parler car les clercs se taisent se rencontre dans un sermon où

1164J.W. Baldwin « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IV<sup>e</sup> concile de Latran », *Journal des savants*. 1997, N°1, p. 103-104.

1165J.W. Baldwin, *Masters, princes and merchants, the social views of Peter the chanter and his circle*, Princeton, 1970, p. 20.

1166J.W. Baldwin « Paris... », p. 103.

1167J.W. Baldwin, *Masters...*, p. 23.

1168P Buc, « Vox... », p. 24.

le pape affirme que l'inconduite des clercs est la cause du succès des hérétiques<sup>1169</sup> et jusque dans le concile de Latran IV dont le canon 10 souligne le manque de formation des évêques en prédication et le canon 11 réserve une prébende pour un théologien<sup>1170</sup>.

L'influence de l'école théologique parisienne se traduit aussi par le soutien apporté au point de vue de Pierre Lombard contre Joachim de Flore sur la question de la substance divine, cette notion devenant au concile de Latran IV une vérité de foi<sup>1171</sup>. Dans un sermon sur la Pentecôte, Innocent III suit de plus un raisonnement proche de celui des Sentences à propos de la procession de l'Esprit Saint, soulignant que l'Esprit est envoyé selon une procession qui est en partie temporelle et que, en ce cas, il s'envoie alors lui-même et vient pour et vers autrui<sup>1172</sup>. Innocent III traduit donc dans les faits une pensée critique à l'égard des insuffisances du clergé et qui voit une solution dans les nouveaux mouvements apostoliques de prédication. Cependant, cette pensée s'accompagne d'un projet de réforme de l'Église, les Vaudois et les *Umiliati* n'étant pas perçus comme une alternative à l'institution mais au contraire comme une part d'un renouvellement globale de celle-ci. En effet, Innocent III insiste sur la place éminente du clerc et refuse de concéder aux laïcs les prérogatives de l'enseignement. C'est ainsi que, confronté en 1199 au fait que des laïcs de Metz lisent une traduction de la Bible, il rappelle que les laïcs ne peuvent usurper la charge de la prédication qui est réservée aux docteurs de l'Église et, même s'il ne condamne pas les laïcs, décide de faire brûler les traductions car le mystère des sacrements de la foi ne doit pas être exposé à tous, surtout aux simples et aux illettrés, car même les plus prudents et les mieux instruits ont parfois des difficultés à comprendre ceux-ci<sup>1173</sup>. De même, il exige que chaque accusation d'hérésie soit examinée avec soin par des commissions composées non seulement d'évêques mais aussi de religieux, que les accusés ne soient pas molestés, et qu'il n'y ait pas d'atteintes à leurs biens durant l'enquête. Cependant, toute intégration est conditionnée à une soumission, comme c'est le cas des *Umiliati* de Vérone, dont l'évêque reçoit l'ordre de cesser la persécution à condition qu'ils reconnaissent leurs erreurs et se soumettent à l'autorité pontificale. La seule prédication autorisée aux *Umiliati* est une exhortation à une vie pieuse et méritante, les sujets théologiques leur étant interdits<sup>1174</sup>. Il en est de même pour les Pauvres Catholiques de Durand de Huesca qui reçoivent l'autorisation de prêcher, tant qu'ils ne

---

1169F. Durand-Dol, *Origines et premiers développement de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit dans les limites de la France actuelle (fin XIIe-fin XIIIe)*, thèse ss. Dir. D. Le Blévec, Montpellier, 2011, p. 511.

1170J.W. Baldwin « Paris... », p. 108.

1171M. Reeves, *The influence...*, p. 32.

1172« *Aeternaliter Spiritus sanctus ab alio procedit, sed non alium, temporaliter vero mittitur ab alio et in alium* » Sermon 25 pour la Pentecôte (P.L. 217, col. 424 D)

1173B. Bolton, « Tradition and temerity : Papal attitudes to deviants, 1159-1216 », *Innocent III : Studies on papal authority and pastoral care*, Aldershot, 1995, p. 88.

1174*Ibid.*, p. 87.

critiquent pas le clergé et suivent les consignes pontificales<sup>1175</sup>. Ces initiatives, même si elles ne visent pas à contester le pouvoir de la hiérarchie ecclésiastique, remettent suffisamment en cause certains privilèges pour se heurter aux résistances de l'épiscopat et du clergé local<sup>1176</sup>. Le projet d'Innocent III, fortement influencé par ses études parisiennes, consiste donc à intégrer les différentes initiatives laïques dans un cadre hiérarchique strict, fondé sur le respect des distinctions entre les fonctions des clercs et des laïcs et l'obéissance au pape.

Dans le cadre de ce programme de réforme de l'Église et de constitution d'un projet englobant qui suscite des résistances, Innocent III va s'appuyer sur l'ordre cistercien, dont il veut faire un modèle.

On observe en effet que le pape s'entoure de cisterciens qu'il emploie comme légats, dans des commissions d'enquêtes, ou encore comme chapelains ou confesseurs<sup>1177</sup>. Il s'agit pour lui d'avoir recours à un ordre qu'il conçoit comme exemplaire dans la forme que lui a donné Bernard de Clairvaux<sup>1178</sup>. Cette référence, lointaine au début du XIIIe siècle, explique le rôle essentiel joué par Rainier de Fossanova dans la pensée réformatrice d'Innocent III. Rainier est un compagnon de Joachim de Flore qu'il rencontre à Casamari : tous deux sont déclarés fugitifs en 1192 pour avoir voulu établir une règle de vie plus austère, mélange d'érémisme et de retour au modèle de Bernard de Clairvaux. C'est donc le partisan d'une conception très austère de la règle cistercienne qu'Innocent III nomme légat en 1198 pour la péninsule ibérique, puis en Languedoc où il lui confère à la fois les pouvoirs d'interdit et d'excommunication, ainsi qu'une mission de prédication. En 1199, Rainier est envoyé comme légat au chapitre général cistercien et devient à partir de cette date le confesseur du pape ; il fait partie, en 1201, de la commission chargée de l'examen des *Umiliati*, conseille le pape à propos d'un rêve concernant la canonisation de Gilles de Sempringham. Rainier meurt avant 1209, année où le cardinal Hugolin rédige son éloge et exprime sa tristesse liée à la mort de son père avant d'avoir pu se dire son fils<sup>1179</sup>.

L'influence de Rainier de Fossanova a pu contribuer à faire passer une part des conceptions de Joachim de Flore dans l'ecclésiologie d'Innocent III, mais sous une forme altérée.

On possède ainsi un texte de Rainier qui, dans le cadre de la résolution du conflit entre Cîteaux et ses quatre abbayes filles, rappelle que Cîteaux, comme l'Église de Rome, est entourée de quatre roues qui sont à la fois son support et sont supportées : ces roues sont dans

---

1175 *Ibid.*, p. 88.

1176 *Ibid.*, p. 91.

1177B. Bolton, « For the see of Simon Peter : The Cistercians at Innocent III's nearest frontier », *Innocent III...*, p. 5.

1178 *Ibid.*, p. 15.

1179 *Ibid.*, p. 13-20.

un cas les abbayes-filles et dans l'autre les patriarcats<sup>1180</sup>. Cette présentation semble renvoyer au passage du *Psalterion* où Joachim de Flore considère que, de même que cinq églises majeures ont brillé depuis le commencement, cinq maisons mères sont placées à la tête de l'ordre cistercien<sup>1181</sup>. Cependant, là où Joachim présente une succession des temps, Rainier évoque plutôt une correspondance simultanée, une relation entre le macrocosme de l'Église et le microcosme de l'ordre cistercien. C'est dans ce sens que peut aussi être interprétée la volonté de réforme d'Innocent III à l'égard des ordres monastiques : il s'agit d'établir un modèle de fonctionnement applicable à l'ensemble des monastères et qui les place au service de l'ensemble de l'Église. Ainsi, Innocent III réforme la maison pontificale sur le modèle d'une communauté canoniale, supprime le poids excessif des convers dans l'ordre de Grandmont et s'appuie sur les évêques, ou des légats dans le cas des monastères exempts, pour inspecter les différents ordres religieux et supprimer les irrégularités<sup>1182</sup>. A partir d'initiatives locales au Danemark et dans le diocèse d'York, le pape impose lors du concile de Latran IV la tenue d'un chapitre triennal pour tous les ordres, sur le modèle cistercien. Mais dans le même temps, il heurte les traditions de cet ordre en intervenant dans ses affaires lors de conflits qu'il juge indignes du modèle qu'il souhaite ou encore pour dispenser certains membres de leurs devoirs lorsqu'ils sont au service de l'Église, comme l'abbé de Sambucina ne pouvant assister au chapitre général du fait de sa participation à la prédication pour la croisade<sup>1183</sup>. Le pape se heurte aussi à l'opposition des cisterciens lorsqu'il accorde à l'abbé cistercien Foulques de Neuilly le droit de recruter des prêcheurs parmi les moines, « aussi bien noirs que blancs », et propose dans une bulle de 1201 de réunir tous les religieux missionnaires sous une seule règle, alors que certains sont condamnés comme gyrovagues depuis 1200 par l'ordre cistercien<sup>1184</sup>. On note ainsi que si Innocent III voit dans les cisterciens un modèle, il développe une conception de l'ordre proche de celle de Bernard de Clairvaux ou de Joachim de Flore, des hommes spirituels ayant pour mission la réforme de l'Église et la prédication.

Ce long détour par le projet ecclésiologique d'Innocent III nous semblait nécessaire car le pape accomplit dans son action la synthèse de deux mouvements : la prise de conscience dans le champ théologique des insuffisances du clergé avec pour corollaire la reconnaissance des possibilités d'action pour les laïcs et la perpétuation de l'idéal né dans la première moitié du XIIe siècle d'une réforme accomplie par des hommes spirituels. Les difficultés auxquelles se

---

1180B. Bolton, « Non ordo sed horror : Innocent III's burgundian dilemma », *Innocent III ...*, p. 649.

1181J. Devriend, *Le psalterion...* t. 2, p.290

1182B. Bolton, « *Via Ascetica* : a papal quandary », *Innocent III...*, p. 167 et 174-175.

1183B. Bolton, « For the see..., p. 5.

1184B. Bolton, « *Via Ascetica...*, p. 185-186.

heurte l'un des papes les plus puissants et les plus autoritaires du Moyen Âge révèlent les limites de l'idéal ecclésiologique du XIIe siècle et permettent de comprendre que les attentes d'Innocent III soient réinvesties dans des ordres nouveaux, semblant parfaitement correspondre à celles-ci. Obéissants, pauvres, urbains, prêcheurs et mobiles, les Franciscains et les Dominicains apparaissent comme une possibilité de renouvellement des espérances du XIIe siècle<sup>1185</sup>. Il faut donc concevoir la réflexion sur l'Esprit, la charité et l'aumône que l'on rencontre chez Innocent III comme l'une des manifestations de la recherche qui finira par aboutir dans un tout autre modèle.

### **B/Innocent III et la question de la pauvreté et de l'aumône**

La synthèse de la théologie parisienne et de la réforme cistercienne se retrouve dans la conception qu'Innocent III peut avoir de la pauvreté. Ainsi le pape, comme Pierre le Chantre, condamne l'usure comme une pratique devenue universelle et dans une lettre de 1208 à l'évêque d'Arras il enjoint de ne réprimer que les principaux usuriers car sinon de nombreuses églises fermeraient<sup>1186</sup>. Il insiste de plus sur la pauvreté personnelle du moine dans la décrétale *Cum ad monasterium* où il affirme que l'abandon de la propriété personnelle est, tout comme la pratique de la chasteté, si essentielle à la règle monastique que le pape lui-même n'a pas le droit de l'abroger. Cette pauvreté personnelle doit s'accompagner d'une charité collective et, en 1208, le pape inspecte le monastère du Mont-Cassin dont il réprimande l'abbé en exigeant de lui qu'il augmente l'hospitalité de sa maison. En 1215, Innocent III rédige une série de statuts pour ce prestigieux monastère, incluant l'abolition de toute propriété personnelle, la restauration de la discipline et la mise en place d'un revenu pour les malades et les pauvres de l'hôpital<sup>1187</sup>.

Conscient des nouveaux aspects de la pauvreté, Innocent III ne néglige donc pas le rétablissement des formes traditionnelles de la charité, celles-ci ayant une vocation exemplaire. En effet, de même qu'il considère que la mendicité est indigne de l'homme et donc à plus forte raison du prêtre et du moine<sup>1188</sup>, il condamne les prélats qui mènent une vie indigne. Ainsi, après douze années de condamnations épistolaires contre l'avidité de l'archevêque Béranger de Narbonne, il finit par déposer celui-ci en 1212, le remplaçant par l'ancien abbé de Cîteaux, Arnaud Amaury. L'année suivante, il dépose aussi l'archevêque

---

1185 Cette concordance entre un le projet d'Innocent III et la proposition franciscaine s'observe par exemple dans le fait que lorsque François vient demander la reconnaissance de sa règle, Innocent III réclame de lui un serment d'obéissance identique à celui des évêques de la région de Rome (B. Bolton, « Via Ascetica ... », p. 189).

1186 J.W. Baldwin, *Masters...*, p. 298.

1187 B. Bolton, « Via Ascetica... », p. 179.

1188 A. Vauchez, *Religion...*, p. 16.

d'Auch et les évêques de Fréjus, Carcassonne, Béziers, Toulouse, Vence et Rodez. Pour le pape, le principal argument justifiant cette condamnation est que l'avidité des prélats, leurs pratiques simoniaques, qu'il considère comme les manifestations d'un manque de charité, sont la cause de l'expansion de l'hérésie<sup>1189</sup>.

Innocent III, avant son accession au pontificat, avait rédigé une série de traités dont le *De miseria humane conditionis*, où il présente l'orgueil comme le père de tous les vices, et l'*Encomium caritatis*, où il considère que cette vertu éradique tous les vices du cœur. La charité, comprise comme amour de Dieu, doit fonder toute activité humaine et se présente comme l'origine de toutes les vertus, le remède à l'orgueil<sup>1190</sup>. Dans la pensée d'Innocent III, la charité et l'humilité sont ainsi profondément liées et cela se traduit dans sa conception de l'aumône, la véritable humilité du donneur vertueux étant la preuve que l'aumône est inspirée par la grâce<sup>1191</sup>. Cela permet ainsi à Innocent III de distinguer d'une part les hérétiques qui défont l'œuvre de l'Esprit et s'appliquent à simuler les œuvres de charité, circonvenant ceux qui sont attirés par la vie religieuse et les frères de l'hôpital du Saint-Esprit - étudiés ci-dessous - qui, par leur obéissance et leur accomplissement de la charité montrent qu'ils sont guidés par l'Esprit-Saint<sup>1192</sup>.

Le lien entre la charité, l'aumône et l'Esprit Saint est établi par Innocent III dans un sermon sur les noces de Cana prenant pour sujet les six jarres. Celles-ci avaient été utilisées au XIIe siècle comme métaphore de la progression des ordres religieux. Innocent III développe quant à lui l'idée que le vin de la noce est la charité, abondant au début et se raréfiant, de même que la charité se refroidit et nécessite d'être réveillée par le sermon. Les six jarres représentent alors les six œuvres de miséricorde (Matthieu 25, 35-36), la nourriture pouvant être donnée de trois manières : matérielle, sacramentelle, par l'eucharistie, et doctrinale. Quand l'œuvre est accomplie alors l'eau des jarres se change en vin. Selon Innocent III, le marié de la fête est l'Esprit-Saint, la mariée est la grâce, Jésus-Christ le sermon, ses disciples les bonnes habitudes, la mère de Jésus-Christ, la foi catholique<sup>1193</sup>.

Les œuvres sont donc un appel à la grâce pour qu'elle change l'amour de l'homme en amour de Dieu. Cette conception, qui suppose l'intervention de la grâce pour que la charité comme vertu ne devienne l'Esprit Saint correspond au discours orthodoxe majoritaire construit en opposition avec la proposition de Pierre Lombard de confondre toute charité avec

---

1189B. Bolton, « Heart not purses ? Pope Innocent III's attitude to social welfare », *Innocent III ...*, p. 131-132.

1190F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 483 et p. 547-548.

1191B. Bolton, « Heart... », p. 128.

1192Pour le premier cas : décrétale *Cum unus* (Reg Vat, f°23 r). Pour le second : *Hiis Precipue* (Registre Vatican f°24 r). Les deux étant cités et rapprochés par F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 1316.

1193B. Bolton, « Heart... », p. 148.

l'Esprit Saint<sup>1194</sup>. Il faut de plus souligner qu'Innocent III place cette interprétation dans un déroulement chronologique, considérant qu'il y a au cours des temps un épuisement de la charité originelle, ce contre quoi doit lutter la prédication. La position ecclésiologique du pape s'inscrit donc dans une histoire de l'Église dont il considère qu'elle nécessite de ponctuelles revivifications ; le développement de l'aumône est donc à la fois une manière de répondre aux nouveautés du temps dans une perspective de retour aux origines, c'est-à-dire à une nouvelle inspiration de l'Esprit Saint. La distinction qu'Innocent III établit entre la miséricorde, charité envers les hommes, et la *caritas*, amour de Dieu est celle qui va dominer les modes de représentation de la charité du XIIIe siècle. Cette distinction ne signifie pas une séparation entre les œuvres et l'Esprit, les deux étant liés par l'action de la grâce, ce qu'il est possible de voir dans une enluminure datant de la fin du XIIIe siècle, où sont distinguées l'avarice et la miséricorde. L'avare est entouré de diables tandis que la miséricorde, habillant un pauvre, est reliée à ce dernier par une colombe nimbée<sup>1195</sup>, représentation traditionnelle de l'Esprit Saint.

Le pape distingue plusieurs formes d'aumônes : l'eucharistie et l'œuvre doctrinale étant réservées aux clercs, l'aumône du laïc passe par l'offrande matérielle. Ainsi, Innocent III propose un modèle ecclésiologique englobant fondé sur la charité où chacun accomplit une œuvre d'aumône à l'égard d'autrui, appelée à devenir, par la grâce, un amour divin, c'est-à-dire l'Esprit-Saint. L'aumône matérielle des laïcs proposée par le pape intègre ceux-ci à un modèle général fondé sur une unité entre la charité et l'humilité supposant donc à la fois la possibilité de la participation à l'œuvre de charité qui refonde et revivifie l'Église mais aussi l'impératif d'obéissance à la hiérarchie sans lequel l'acte charitable ne saurait être le signe de l'action du Saint-Esprit.

## Conclusion

Au cours du XIIe siècle, l'apparition d'une nouvelle forme de misère, urbaine, laborieuse et permanente, conduit les théologiens et la hiérarchie ecclésiastique à s'interroger sur le sens et la fonction de l'aumône. L'extrême misère du pauvre fait apparaître les dons pratiqués par le clergé comme un devoir, l'obéissance à un impératif statutaire, bien plus qu'un geste de charité. Dans le même temps, les insuffisances des clercs, liés à des comportements critiqués mais aussi à des limites structurelles, conduisent à intégrer les laïcs dans la pratique charitable. L'aumône devient alors la manière propre aux laïcs d'être charitables, c'est-à-dire

---

1194Il est ainsi possible de rappeler qu'Étienne Langton fait partie des commentateurs des Sentences contestant la thèse contenue dans la distinction 17.

1195R. Freyhan, « The evolution of the Caritas figure in the Thirteenth and Fourteenth centuries », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 11 (1948), p. 70. Références de l'enluminure : *Somme le Roi*, British Museum, Add. Ms. 28162, f° 9.v.,



de participer à l'œuvre de l'Esprit Saint comme amour divin. En effet, le don du clerc, ainsi que le don exceptionnel du laïc, ne sont plus des preuves de charité, mais seulement l'obéissance à un impératif lié à la situation économique : le clerc est dispensateur du bien des pauvres, le riche ne peut l'être légitimement s'il profite de la misère du pauvre (interdiction de l'usure et de la spéculation en période de famine). Cette conception s'inscrit dans un contexte qui définit la valeur de l'acte par son intention, le signe de l'inspiration divine de l'acte charitable du laïc étant l'obéissance à l'institution ecclésiastique et au pape en particulier. Les clivages statutaires de l'anthropologie grégorienne se traduisent dans des expressions de la référence à l'Esprit comme charité respectivement propres aux moines, l'oraison - amour divin -, aux clercs, l'enseignement – aumône de la science – et aux laïcs, l'aumône matérielle. Il s'agit à présent de présenter la manière dont la proposition selon laquelle l'aumône matérielle correspond exclusivement à l'inspiration des laïcs par l'Esprit Saint s'est concrétisée en une diversité d'institutions, placées sous le patronage de l'Esprit Saint.

## **Chapitre 2**

### **La diffusion des œuvres de l'Esprit dans la pratique et dans l'espace**

#### **Introduction**

Après avoir essayé de montrer que les différentes conceptions de l'aumône élaborées dans la seconde moitié du XIIe siècle donnent à la fois une place aux laïcs et à la référence à l'Esprit Saint, il s'agit dans un second temps d'étudier le passage de ces conceptions du champ théologique et ecclésiologique aux créations d'institutions. Il s'agit d'étudier les différents acteurs de cette première forme de diffusion, c'est-à-dire définir la manière dont l'interaction entre le message-cadre porté par les clercs et les aspirations des laïcs conduit à créer un réseau d'institutions diverses placées sous le patronage de l'Esprit Saint. A cela il faudra ajouter une seconde forme de diffusion : celle des modèles institutionnels dans l'espace, chaque hôpital, table ou confrérie du Saint-Esprit pouvant « faire école » et essaimer dans les environs, souvent avec le soutien de la hiérarchie ecclésiastique. Cette double dynamique d'encadrement des aspirations laïques et de diffusion institutionnelle est particulièrement remarquable en Flandres, espace densément urbanisé, où les aspirations réformatrices furent précoces. Elle sera étudiée à travers l'exemple des tables et des confréries du Saint-Esprit. Sous un autre angle, la constitution de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit, créé avec le soutien du pape Innocent III à partir de l'initiative locale de Gui de Montpellier, permet de montrer comment se constitue une structure d'encadrement et de diffusion des pratiques charitables des laïcs sous le patronage du Saint-Esprit. La perspective adoptée jusque-là à propos des œuvres dédiées à l'Esprit Saint a été de leur chercher une origine unique pour dessiner un mouvement uniforme : c'est pourquoi dans une dernière partie, on essaiera au contraire de montrer la grande diversité d'interactions possibles entre la pratique charitable des laïcs, l'encadrement clérical et la référence à l'Esprit Saint. Cela fournira aussi l'occasion de définir la place de la référence à l'Esprit dans l'ensemble du mouvement confraternel dont l'essor est contemporain des phénomènes étudiés.

#### **I/Le cadre de l'Esprit Saint dans les villes des Flandres : un exemple d'entrelacement empirique entre diffusion conceptuelle et diffusion spatiale**

##### **A/De Tanchelm aux tables du Saint-Esprit, les aspirations des laïcs dans les Flandres et leur gestion par l'institution ecclésiastique**

1°/Le contexte d'émergence d'institutions de charité laïques dans les Flandres

Entre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, les Flandres sont un espace d'action privilégié pour les réformateurs, qu'ils soient soutenus par l'institution ecclésiastique ou non. La réforme canoniale et cléricale s'est ainsi faite dans l'interaction entre des dissidents - comme Ramihrd d'Esquerchin ou Tanchelm d'Anvers - l'institution ecclésiastique, cible de leurs critiques, et des réformateurs intégrés à l'institution comme Norbert de Xanten. En effet, celui-ci remplace en 1124 les tanchelmistes de la collégiale Notre-Dame par des prémontrés. C'est aussi de cette région qu'est originaire Hugues de Fosse, secrétaire de l'évêque de Cambrai, puis disciple de Norbert et premier abbé de Prémontré, qui réforme l'abbaye de Jette près de Bruxelles<sup>1196</sup>. En parallèle, les Flandres sont le lieu d'un développement urbain précoce qui structure les échanges commerciaux<sup>1197</sup>. Dans ce cadre d'expansion urbaine et économique, la question de la pauvreté et des inégalités sociales se pose aussi avec acuité et précocité. Ainsi, en 1126, le comte de Flandres Charles le Bon empêche les bourgeois de Bruges de spéculer sur les prix du blé lors de la famine de 1126 et impose des distributions de blé<sup>1198</sup>.

Cet espace est l'un des lieux privilégiés par les prédicateurs, disciples de Pierre le Chantre. Foulques de Neuilly accomplit entre 1195 et 1200 une campagne de prédication qui couvre la Champagne, la Bourgogne, la Normandie mais se concentre principalement sur les zones urbaines de Picardie, des Flandres et du Brabant<sup>1199</sup>. C'est à l'évêque d'Arras qu'Innocent III adresse une lettre en 1208 où il évoque l'universalité de l'usure, si grande que la condamnation de tous les usuriers imposerait de fermer de nombreuses églises<sup>1200</sup>. Robert de Courson et Étienne Langton prêchent quant à eux à Arras, Saint-Omer et dans les Flandres durant l'année 1213. Nous savons que l'action de Robert de Courson se concentre en particulier sur la question de l'usure, au travers des conciles qu'il réunit sur cette question à Paris, Rouen et Montpellier en tant que légat d'Innocent III, à tel point que le roi Philippe Auguste dut demander au pape de modérer les initiatives de son légat<sup>1201</sup>. Dans le même temps, Robert de Courson se distingue de Pierre le Chantre à propos de la prédication, sujet pour lequel il suit le programme de l'évêque de Paris, Odon de Sully, selon lequel nul ne peut prêcher sans une bonne raison et une autorisation épiscopale, afin d'éviter le prêche des gens ignorants et illettrés<sup>1202</sup>. Ainsi, entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et le début du XIII<sup>e</sup> siècle, les Flandres sont le lieu de diffusion d'un message qui condamne l'usure ainsi que l'implication des laïcs dans les

---

1196F. Petit, *La spiritualité des prémontrés aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1947, p. 44-45.

1197P. Bonenfant Paul, « L'origine des villes brabançonnes et la « route » de Bruges à Cologne », *Revue belge de philologie et d'histoire*, t.31, fasc. 2-3, 1953, p. 399.

1198M. Mollat, *Les pauvres...*, p.

1199J.W. Baldwin, *Masters...*, p. 296.

1200*Ibid.*, p. 298.

1201*Ibid.*, p. 297.

1202*Ibid.*, p. 110.

activités de prédication. Les œuvres de miséricorde matérielles sont donc définies comme un cadre privilégié de rédemption. De plus, dans les décennies qui suivent, en particulier à partir de 1230-1240, on assiste à un déclin des fondations monastiques en Flandres, Artois, Rhénanie et Brabant qui conduit à une multiplication des béguinages<sup>1203</sup> et révèle donc la nécessité de cadres nouveaux pour répondre aux aspirations des laïcs.

C'est durant cette période, entre la fin du XIIe siècle et le premier tiers du XIIIe siècle, que se multiplient les tables des pauvres, organes de charité portant aussi le nom de tables du Saint-Esprit<sup>1204</sup>. Le vocable de Saint-Esprit n'est pas systématiquement présent, mais il est en revanche le seul patronage divin que l'on rencontre. De plus, à Laeken, en 1290, à propos d'une donation du curé, la table porte indifféremment le nom de table des pauvres et de table du Saint-Esprit<sup>1205</sup>, ce qui permet de supposer que, pour les contemporains, les deux formules sont interchangeables et que ces œuvres envers les pauvres sont la manifestation de l'action de l'Esprit Saint. Si la plus ancienne mention d'une table dans les sources, celle de Commines en 1196 est antérieure à 1200, la plupart des tables apparaissent après 1230 : Fosses, Léau et Liège en 1235, Louvain en 1236, Mons en 1241, Lierre en 1243, Dinant en 1249, puis Bouvines (1253), Bruxelles (1254), Tirlemont (1257), Anvers (1262), Gand (1266), Bruges (1270), Huy (1270), Namur (1273)<sup>1206</sup>. La chronologie étant avant tout celle des archives, les tables des paroisses rurales apparaissent plus tardivement<sup>1207</sup>. Le même problème se pose pour le diocèse d'Arras<sup>1208</sup> où, à l'exception de Douai, les archives ont en grande partie disparu. Même si le hasard des sources empêche de déterminer une chronologie d'apparition, il est possible d'estimer que leur visibilité correspond à un accroissement de leurs activités : produisant davantage d'actes, les tables ont plus de chance de laisser des traces. Cette augmentation de la « présence » des tables se fait à partir du moment où décline le dynamisme monastique et canoniale et où les besoins d'assistance de la population augmentent, comme le révèle la multiplication des dons aux pauvres dans les testaments du diocèse d'Arras<sup>1209</sup>. Il est

1203B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras de 1093 au milieu du XIVe siècle*, Arras, 1994, p. 335.

1204Le terme de table désigne, au Moyen Âge, une planche en bois qui, par métonymie, peut correspondre à un étal (F. Godefroy, *Dictionnaire...*, t. 2, p. 615-616). Si le dictionnaire Godefroy évoque aussi une pension pour les pauvres la source utilisée est précisément celle d'une table des pauvres de Tournai. Si la formule de table du Saint-Esprit peut se traduire par l'étal du Saint-Esprit, le terme montre l'interpénétration entre les sphères charitable et marchande. En effet, l'étal du Saint-Esprit est lui aussi le lieu d'une activité économique, mais une économie du Salut où l'on donne aux pauvres afin de s'assurer des biens spirituels.

1205P. Bonenfant, *Cartulaire de l'hôpital Saint-Jean de Bruxelles (actes des XIIe et XIIIe siècles)*, Bruxelles, 1953, Acte 217 (p.269-270) et 231 (p. 283-284).

1206M.-J. Tits-Dieuaide, « Les tables des pauvres dans les anciennes principautés belges au Moyen Âge », *Tidjschrift voor Geschiedenis*, t.88, 1975, p.563.

1207Tervueren (1270), Lombeek (1288), Laeken (1290), près de Bruxelles ; Meldert et de Hoegaarden (1291) près de Tirlemont ; Neigem (1295) près de Ninove et Vlissegem (1300) près de Bruges. (*Ibid.*, p. 564).

120884 tables sont recensées pour le dernier tiers du XIIIe siècle et les XIVe et XVe siècles, pour lesquelles huit portent le nom de Saint-Esprit, correspondant aux différentes paroisses de Douai et à une maison du Saint-Esprit à Hénin-Liétard (B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras...*, p. 287).

1209*Ibid.*, p. 286.

de plus possible de remarquer que le patronage du Saint-Esprit est davantage présent pour les tables les plus anciennes : ainsi sur les 84 tables identifiées dans le diocèse d'Arras, ce sont les six de Douai qui se placent sous la référence à l'Esprit Saint et qui sont les premières à apparaître dans les sources ; de même les tables de Commines et Malines, seules à être antérieures à 1230 sont appelées tables du Saint-Esprit, les autres étant simplement appelées tables des pauvres. Il s'agit à présent de présenter les pratiques mises en œuvre par ces institutions placées sous le patronage du Saint-Esprit : celles-ci font face aux problèmes de l'accroissement de la pression démographique, qui augmente le nombre des pauvres et la fragilité sociale et de l'usure.

## 2°/Les tables du Saint-Esprit, leurs activités et le lien avec la pastorale contemporaine

Les tables des pauvres, aussi appelées charités dans le diocèse d'Arras<sup>1210</sup>, sont des organes charitables correspondant soit à une paroisse, cas le plus fréquent, soit à l'ensemble d'une ville<sup>1211</sup>. Leur fonction est de récolter des aumônes et des dons testamentaires afin d'effectuer des actes de charité. Cela ne signifie pas seulement des distributions directes aux pauvres ; les tables sont aussi l'un des soutiens qui permettent le fonctionnement des hôpitaux. Ainsi, à Commines, en 1196, la table du Saint-Esprit reçoit un pré pour elle et l'hôpital de Commines<sup>1212</sup>. En 1270, une veuve lègue à l'hôpital Saint-Jean une rente payable par la table du Saint-Esprit de Terwueren sur une maison située dans cette localité. En 1290, le curé de Laeken, près de Bruxelles, lègue à l'hôpital Saint-Jean de Bruxelles une rente annuelle de quatre sous tournois sur une terre, la rente devant être payée le jour anniversaire de son enterrement par la table du Saint-Esprit de Laeken, à laquelle le curé a attribué une terre<sup>1213</sup>. Les tables sont donc avant tout une institution de circulation et de conversion des biens, cette conversion étant double : la terre devient une rente, le bien matériel devient un bien spirituel. Les tables s'insèrent donc dans des mécaniques économiques, proches de celles qui ont été instituées entre les abbayes et les membres de la noblesse. Un don effectué à la table peut s'accompagner d'une rente que celle-ci doit verser et relève donc d'une vente déguisée, impliquant en plus un bénéfice spirituel pour le donateur<sup>1214</sup>. Les dons étant principalement le fait des bourgeois, les tables, placées sous l'invocation du Saint-Esprit, permettent à de nouvelles catégories socio-économiques de reproduire les réseaux d'échanges matériels et spirituels de la période antérieure mais dans un cadre institutionnel nouveau et qui présente la

---

1210 *Ibid.*, p. 287.

1211 Ainsi à Douai en 1261, le terme de table du Saint-Esprit semble correspondre à l'ensemble de la ville, les tables paroissiales apparaissent postérieurement dans les sources. (*Ibid.*, p. 288).

1212 M.-J. Tits-Dieuaide, « Les tables... », p. 566.

1213 P. Bonenfant, *Cartulaire...*, Acte 142 p. 186 et Acte 217, p. 269-270.

1214 M.-J. Tits-Dieuaide, « Les tables... », p. 566.

particularité d'être aux mains des laïcs.

On peut ainsi noter que la table du Saint-Esprit apparaît comme la traduction institutionnelle de la reconnaissance de la capacité d'action des laïcs dans le domaine des œuvres de miséricorde. L'existence d'une maison du Saint-Esprit à Hénin-Liétard, mentionnée pour la première fois en 1282, permet de plus de noter que la référence à l'Esprit Saint peut aussi conduire à la constitution d'institutions d'accueil autonomes des établissements religieux<sup>1215</sup>. A Lille, dans la première moitié du XIIIe siècle, la comtesse Jeanne, proche des milieux cisterciens puis dominicains, joue un rôle important dans le développement des organes de charité : on lui attribue la fondation des tables du Saint-Esprit, d'abord appelées charités, dont les premières mentions datent de 1238<sup>1216</sup>. La sœur de Jeanne, Marguerite, qui favorise l'implantation des béguines à Lille, lègue en 1273 à la charité du Saint-Esprit de Dunkerque la somme de cinq sous d'or<sup>1217</sup>. Ces deux exemples permettent de voir que la haute aristocratie, lorsqu'elle se soucie de charité et de spiritualité, voit dans les tables l'un des cadres naturels de l'expression de celles-ci (charité et spiritualité ?).

Le don d'une terre contre une rente, que l'on a pu remarquer à Bruxelles, relève d'une pratique traditionnelle. Il existe cependant un type d'échange inverse, qui se multiplie au XIIIe siècle : des dons suivis d'une rétrocession en échange du paiement d'une rente à la table. Les tables jouent ici un rôle économique différent, celui de prêteur, fournissant un crédit à des particuliers en mal d'argent<sup>1218</sup>. La table, organe charitable, pratique le prêt, les deux activités sont-elles incompatibles ? Farouche critique de l'usure, Pierre le Chantre, dont les élèves ont largement diffusés les idées dans les Flandres du début du XIIIe siècle, distingue le prêt et l'usure. Le premier n'est assimilable à un don que si le prêteur n'a aucun espoir de se voir rembourser ; il est de plus honteux pour le clerc, de même que l'usure l'est pour le laïc<sup>1219</sup>. Cette distinction nous semble pouvoir être reliée à la distinction qui est faite entre l'aumône comme devoir pour le clerc, simple gestionnaire du bien des pauvres et comme acte charitable pour le riche laïc ; sauf extrême nécessité, il n'est pas légitime de confisquer les biens des laïcs fortunés au profit des pauvres. L'activité de prêt de la table des pauvres se situe donc dans la situation intermédiaire décrite par Pierre le Chantre : elle n'est pas l'usure, et de ce fait, n'est pas condamnable si elle est accomplie par des laïcs, mais ne peut en revanche être une activité

---

1215B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras...*, p. 287.

1216L. Trénard (dir.), H. Platelle, *Histoire de Lille, t. 1 Des origines à l'avènement de Charles Quint*, Lille, 1970 p. 348. (Archives communales de Lille, 15880, f°189v, puis registre D, fol. 19 ; carton 1298, Registre L, fol. 241).

1217S. Curveiller, *Dunkerque, ville et port de Flandre à la fin du Moyen-Âge : à travers les comtes de baillage de 1358 à 1407, Villeneuve d'Asq*, 1989, p. 213.

1218M-J. Tits-Dieuaide, « Les tables... », p. 571.

1219E. Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XIIIe et XIIIe siècles*, Turnhout, 2014, p. 297.

de clerc. Les tables du Saint-Esprit apparaissent ainsi comme le cadre institutionnel au sein duquel se manifestent les pratiques que les théologiens de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ont décrites comme salvatrices et légitimes pour les laïcs. Elles ne sont pas de simples organes de redistribution des dons mais s'intègrent dans une économie du salut, par l'inspiration et la grâce de l'Esprit Saint, au sein de laquelle les laïcs peuvent jouer un rôle parfois interdit aux clercs et qui correspond aux moyens et aux méthodes de la bourgeoisie urbaine. Cette conjonction peut être observée au travers d'un cas particulier, celui de la confrérie du Saint-Esprit de Lens, antérieure aux tables étudiées.

3°/La référence à l'Esprit Saint comme encadrement de la charité des laïcs : l'exemple de la confrérie du Saint-Esprit de Lens

En 1184, Pierre, abbé de Pontigny puis de Cîteaux (1180-1184), devient évêque d'Arras<sup>1220</sup>. Sacré lors du synode de Vérone, Pierre conserve des liens étroits avec son ordre et obtient du chapitre général cistercien de 1187 de bénéficier à sa mort des prières de toutes les abbayes cisterciennes, comme s'il était resté abbé de Cîteaux<sup>1221</sup>. En 1189, il prend sous sa protection et recommande aux doyens, prêtres et à tous les fidèles de son diocèse, la confrérie que les *boni homines* de Lens ont fondée en l'honneur du Saint-Esprit. Cette confrérie connaît un important succès dont il est possible de suivre le développement grâce au testament du Lensois Jean Cruel : le document évoque le fait que trois confrères et trois échevins sont chargés de distribuer les dons aux églises, aux routes et aux pauvres. En 1298, le terrier comtal fait mention d'une maison des pauvres, qui correspond peut-être à ce qu'est devenue l'ancienne confrérie<sup>1222</sup>.

L'acte de Pierre 1<sup>er</sup> présente ainsi la confrérie : « les paroissiens et bons hommes de Lens, inspirés par la grâce divine, ont fondé une confrérie en l'honneur du Saint-Esprit pour le salut de leurs âmes, dans laquelle celui qui entre, si il a été usurier, doit abjurer ce crime détestable et sera chassé de la confrérie s'il recommence. La confrérie se donne pour but d'effectuer chaque année une collecte entre ces membres afin d'en distribuer les fruits aux pauvres du Christ et, le reste du temps, d'acquérir des aumônes pour les pauvres et les infirmes<sup>1223</sup>». A

---

1220B-M Tock, *Les chartes des évêques d'Arras (1093-1203)*, Paris, 1991, p. XXXIX.

1221C. Waddell, *Twelfth-century statutes of the cistercian general chapter*, Brecht, 2002.

1222B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras...*, p. 288.

1223 *Sane parochiani nostri boni homines de Lens, divina inspirati gratia, confraria quendam in honore sancti Spiritus pro animarum suarum remedio statuerunt, in qua quicumque recipiuntur, in primis si fuerint usurarii, detestabile usurarum lucrum objurant et, si forte relabantur in errorem pristinum, eiciuntur a confraria et coram iudice ecclesiastico exinde districtius accusantur. Singulis autem annis ejusdem confrarie homines inter se collectas faciunt, que pauperibus Christi liberaliter erogantur et per eosdem fratres elemosine diebus singulis acquirantur, per quas pauperibus et infirmis plurima caritatis subsidia conferentur.* (B-M Tock, *Les chartes...*, p. 243, acte 216 bis).

aucun moment les bons hommes de Lens ne sont mentionnés comme clercs ou prêtres, il est donc très probable que ce soit une confrérie fondée par les bourgeois de Lens que l'évêque d'Arras recommande à toute sa hiérarchie. On note ainsi une reconnaissance de la légitimité des laïcs à agir dans le domaine charitable, évolution notable par rapport aux cas angevins de la première moitié du XIIe siècle où les fondations des laïcs étaient revendiquées par les monastères. Ces laïcs sont légitimes car ils sont inspirés par l'Esprit-Saint : en effet, grâce à ce document il est possible de noter que la référence à l'Esprit Saint ne renvoie pas à l'acte charitable mais à l'inspiration de la grâce, ce qui permet de confirmer que l'aumône est considérée comme la manière adaptée aux laïcs d'être inspirés par l'Esprit Saint et de faire leur salut.

Cette confrérie accorde une attention particulière à l'usure, prévoyant apparemment d'accueillir en son sein des usuriers repentants, dont il doit être possible de trouver des représentants dans la bourgeoisie lensoise. Il est ainsi possible de rappeler que, depuis le concile de Latran de 1179, l'Église prive les usuriers de communion, de sépulture chrétienne et refuse leurs offrandes<sup>1224</sup>. Avant même les campagnes de prédication des disciples de Pierre le Chantre, une part de la hiérarchie ecclésiastique se charge ainsi de diffuser ou du moins de soutenir les initiatives ayant pour but de réduire la pratique de l'usure, étant donné que l'on ne peut savoir si la mention de l'usure est ajoutée par Pierre ou déjà présente dans les statuts de la confrérie, si tant est qu'il y en ait. La confrérie est ici un lieu de conversion : l'usurier exclu de la communion et dont les biens ne peuvent produire le salut devient un confrère dont les aumônes sont inspirées par la grâce. La confrérie du Saint-Esprit apparaît ainsi comme un lieu de rencontre entre les pratiques des bourgeois et les attentes de l'Église.

La question qui se pose est celle de la normalisation du don : en effet, l'exemple de Valdès, révèle que l'action pleinement autonome des laïcs en la matière peut conduire à des mouvements échappant au contrôle de l'Église et se retournant contre elle. A l'inverse, à Lens, les bourgeois souhaitant partager avec les pauvres une part de leurs biens, parfois acquis par l'usure, ont créé, en collaboration avec la hiérarchie épiscopale, une structure qui leur permet d'être inspirés par l'Esprit Saint sans défier l'Église. Si les bourgeois de Lens ont choisi une confrérie pour donner forme à leur projet, cela peut éventuellement s'expliquer par l'existence plus ancienne d'une confrérie du Saint-Esprit, située à Bruxelles, fondée elle aussi avec le soutien, si ce n'est à l'initiative, de l'épiscopat, signe que ce type de groupement laïc a les faveurs de la hiérarchie ecclésiastique.

### **B/L'association entre les plus anciennes confréries du Saint-Esprit et les hôpitaux**

1224J.W. Baldwin, *Masters...*, p. 296.



## 1°/La confrérie du Saint-Esprit et l'hôpital Saint-Jean de Bruxelles

En 1186, l'évêque de Cambrai, Roger de Wavrin, approuve la constitution par des prêtres, des clercs et des bourgeois de Bruxelles d'une confrérie ayant pour but de secourir les pauvres de toute sorte et placée sous le patronage du Saint-Esprit, à l'instar de celle qui existe à Cologne<sup>1225</sup>. Nous reviendrons dans un second temps sur le cas de la confrérie colonaise, pour l'instant il s'agit d'étudier comment cette approbation s'intègre dans l'action réformatrice de l'évêque de Cambrai, qui a, entre autres, fondé dans les faubourgs de Cambrai le monastère de Cantimpré, destiné aux chanoines réguliers. Après avoir indiqué que les confrères sont guidés par l'Esprit Saint, Roger distingue le sens de cette action caritative pour les prêtres et les clercs d'une part et pour les laïcs d'autre part. Afin d'éviter que le feu divin ne deviennent tiède ou froid, les prêtres et les clercs doivent veiller à se montrer exemplaires, les bourgeois quant à eux, leur œuvre étant autant pieuse que méritoire, doivent rester fermes dans la charité afin de recevoir le jour du Seigneur le fruit multiplié de leurs bonnes œuvres<sup>1226</sup>. L'œuvre soutenue par Roger se propose donc d'unir dans une même institution les devoirs des clercs et l'initiative charitable des laïcs. Cette œuvre reçoit le soutien de Thierry II, abbé des prémontrés de Jette, et de son couvent. Vers 1186-1194, soulignant une fois de plus la dignité et le mérite apporté par l'inspiration du Saint-Esprit, le couvent associe au nombre des membres de leur communauté, aux bénéfices spirituels de laquelle ils participeront, tous ceux qui, dans la confrérie du Saint-Esprit de Bruxelles feront des aumônes en faveur des pauvres et des malades<sup>1227</sup>. Ainsi, un ordre décrit par Anselme de Havelberg comme fondé à l'inspiration du Saint-Esprit partage, par le biais d'une confraternité, ses bénéfices spirituels avec une confrérie du Saint-Esprit groupant des laïcs et des clercs séculiers. On note ainsi que

---

1225P. Bonenfant, « Hôpitaux et bienfaisance publique dans les anciens pays-bas des origines à la fin du XVIIIe siècle », *Annales de la société Belge d'Histoire des Hôpitaux*, 1965, vol.3, Bruxelles, p. 58.

1226R. *Dei Gratia Cameracensis episcopus, dilectis fillis suis, presbyteris, clericis, burgensibus, Bruxellensibus, salutem in omnium Salutari. Intelleximus vos inter vos confratriam quandam quam Sancti Spiritus appellatis instar Colonensis caritatis, bono zelo, bono animo, Sancti Spiritus ductu, constituisset, ad sustentationem pauperum multiformem. Quam qui in ea caritatis elucissent opera, laudamus et, ex vestris operibus boni Deum patrem glorificantes, prout nostra interest, approbamus. Neve vero in vobis igne divino incensa vel tepescat, vel refrigescat caritas, vos ad ejus, quam puro pietatis amplectimini affectu, opera et executionem propensius duximus invitare. Vos igitur, dilectissimi sacerdotes et clerici, toto mentis attentius exoramus affectu, quatinus vos, exemplar bene operandi vestris proponentes plebibus huicque caritative institutioni, ut per vos in altis verstrorum radicetur mentibus, opera insistentes et opere plebes vestras, vos ex bonis operibus considerantes, ut in ea perseverent fideliter, ad ferventius inducat. Vos quoque, huic tam pio tamque meritorio operi, burgenses, vigilantes, insistere deprecamur, ut in perfecta caritate firmati, multiplicatum vobiscum boni fructum operis in die Domini reportetis. Datum anno Verbi incarnationis millesimo CLXXXVI, mense Octobri, in octava sancti martini.* (P. Bonenfant, *Cartulaire...*, p. 5-7, Acte 2)

1227*Omniem que auctore Spiritu Sancto in Christo fieri solet fraternitatem ad societatem approbari atque laudari dignum esse fatemur, quinimmo illam que in ejusdem Sancti Spiritus honore observatur superexcellere ad preminere ceteris profiteri non veremur. Nos itaque fraternitatem speciali Sancti Spiritus titulo insignitam Bruxelles cum alacritate et gaudio spirituali suscipimus, omnesque qui in ea ad pauperum ac debelium recreationem elemosinarum suarum amminicula transmiserint in nostre fraternitatis societate connumeramus omniumque beneficiorum nostrorum, orationum, missarum, vigiliarum atque elemosinarum participes constituimus.* (*Ibid.*, Acte 3, p. 8).

la référence à l'Esprit Saint s'incarne dans différentes pratiques ou dans les sens différents donnés à celle-ci, mais permet aussi de soutenir une unité spirituelle entre moines, clercs séculiers et laïcs.

L'action charitable sous le patronage de l'Esprit Saint à Bruxelles trouve une autre manifestation à travers la fondation par la confrérie d'un hôpital du Saint-Esprit, avant 1195. Cet hôpital répond aussi aux attentes du duc Godefroy qui lors d'un pèlerinage à Jérusalem, visite l'hôpital Saint-Jean de l'ordre des Hospitaliers et est témoin des « innombrables charismes de l'Esprit Saint grâce auxquels on répond aux besoin d'une abondance de pauvres et d'infirmes ». Pour cette raison, le duc confie à l'ordre des Hospitaliers un hôpital dès 1162, mais l'ordre ne s'en occupe guère. C'est donc sur l'Hôpital du Saint-Esprit que vont se concentrer les dons et le soutien de la lignée ducale<sup>1228</sup>. En 1195, Henri Ier contribue à la constitution d'une communauté hospitalière en exemptant de taille et de service militaire ceux qui se donneraient, eux et leurs biens, à l'Hôpital, tout en leur interdisant tout trafic séculier peu honorable, leur donnant de fait un statut quasi religieux<sup>1229</sup>. Dès 1204, l'hôpital porte le nom de Saint-Jean, « dit auparavant du Saint-Esprit »<sup>1230</sup>. Ce changement de nom pouvant être dû soit au prestige des Hospitaliers soit au fait que le sceau de l'hôpital représente l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe descendant sur le Christ baptisé par Jean<sup>1231</sup>. La communauté hospitalière reçoit la protection d'Innocent III en 1207 et des statuts de l'évêque de Cambrai en 1211, qui serviront de modèle pour les autres hôpitaux du diocèse, l'hôpital Saint-Jean constituant un remarquable succès, loué par Jacques de Vitry<sup>1232</sup>.

On a pu noter que cet hôpital prestigieux recevait, au XIIIe siècle, les dons de testateurs par le biais de tables du Saint-Esprit ; on peut ainsi noter comment se constitue un réseau local structuré autour de la charité accomplie au nom de l'Esprit Saint et au sein de laquelle interviennent les différentes catégories sociales dominantes, les ducs, à travers l'hôpital, qu'Henri prétendra avoir fondé, les bourgeois de Bruxelles, par le biais de la confrérie du Saint-Esprit et les clercs et laïcs de Bruxelles et des environs par le biais des tables du Saint-Esprit. Le cas de la confrérie du Saint-Esprit de Bruxelles permet d'observer un temps de transition, entre une forme ancienne de réseau spirituel et économiques, la confraternité de prière, et l'insertion progressive des laïcs dans les activités charitables. Si, lors de la fondation, est conservée la nécessité pour le prêtre ou le clerc de servir de modèle et l'insertion, les bourgeois jouent rapidement un rôle prépondérant<sup>1233</sup> dans la gestion de la confrérie du Saint-

---

1228P. Bonenfant, « Hôpitaux... », p. 61.

1229P. Bonenfant, *Cartulaire...*, p. 8-9, Acte 4.

1230P. Bonenfant, *Cartulaire...*, p. 10-13, Acte 5.

1231P. Bonenfant, « Hôpitaux... », p. 64.

1232P. Bonenfant, « Hôpitaux... », p. 66.

1233P. Bonenfant, « Hôpitaux... », p. 58.

Esprit et de l'hôpital. Chaque institution reflète dans son fonctionnement la relation contemporaine entre les laïcs et les œuvres de miséricorde, mais c'est en revanche toujours par l'inspiration de l'Esprit Saint que leur action est légitimée. Les bourgeois de Bruxelles ont souhaité imiter leurs partenaires commerciaux de Cologne, où une confrérie du Saint-Esprit existait depuis les années 1170. Cette volonté d'imitation rencontre l'horizon d'attente d'un clergé réformateur, évêque et chanoines réguliers, qui assure son succès. Il faut à présent s'interroger sur le contexte de formation du « modèle » colonais, qui a pu influencer sur les caractéristiques des différents organes charitables que l'on vient d'étudier. En effet, il ne faut pas considérer qu'il existe d'abord une diffusion institutionnelle « par le haut », suivie d'une diffusion dans l'espace, au contraire l'expansion géographique du modèle confraternel peut croiser de nouvelles conceptions de ce que peut être une confrérie du Saint-Esprit.

## 2°/La confrérie du Saint-Esprit et l'hôpital de Cologne

On trouve à Cologne l'une des plus anciennes mentions d'un hôpital et d'une confrérie placés sous le patronage de l'Esprit Saint : ce sont aussi les plus mal connus. L'hôpital, surtout appelé maison, du Saint-Esprit se situe dans la cour de la cathédrale de Cologne ; la plus ancienne mention en est un acte, rédigé vers 1170-1185, faisant mention d'une maison du Saint-Esprit (*camera Sancti Spiritus*)<sup>1234</sup>. Un acte contemporain évoque la moitié d'une maison, concédée pour le salut de l'âme du donateur à la fraternité du Saint-Esprit<sup>1235</sup>. La fondation de l'hôpital a été attribuée à partir du XIVe siècle à l'archevêque Anon de Cologne, au XIe siècle, en partant de la mention dans sa *Vita* de la fondation d'un *xenodochium* ; cependant, aucun document n'atteste un lien entre les deux institutions et la fondation d'Anon n'est à aucun moment reliée à l'Esprit Saint<sup>1236</sup>.

Il semble qu'à l'origine la confrérie et l'hôpital étaient sous le contrôle de l'évêque car c'est précisément contre son influence que luttent les familles bourgeoises de Cologne, avec succès. En effet, dès avant 1267, les proviseurs de l'hôpital appartiennent aux familles des maires de Cologne, l'archevêque demeurant cependant superviseur de la fraternité du Saint-Esprit<sup>1237</sup>. Le lien entre l'hôpital et la confrérie est avéré par le fait que les personnes chargées de l'administration de l'hôpital avant la fin du XIIIe siècle sont les représentants des confrères<sup>1238</sup>. Les activités de la fraternité ne sont pas connues : on sait cependant que l'hôpital effectue deux distributions de pain par semaine à des « *hansarme* » (pauvres de la maison) et que la

---

1234F. Schaefer, *Das Hospital zum hl. Geist auf dem Domhofe zu Köln*, Kreuznach, 1910, p. 7.

1235*Ibid.*, p. 8.

1236*Ibid.*, p. 9.

1237*Ibid.*, p. 10-11.

1238*Ibid.*, p. 13.

pratique se perpétue jusqu'en 1543, date à laquelle la boulangerie de l'hôpital est fermée et à partir de laquelle l'on donne de l'argent aux pauvres au lieu de pain<sup>1239</sup>.

En se fondant sur ces quelques éléments, il est possible de noter que l'initiative des bourgeois de Bruxelles n'est pas la reproduction du cas colonais. En effet, le contrôle de l'archevêque sur la fraternité et la localisation de la maison du Saint-Esprit dans la cour de la cathédrale laissent supposer que c'est à l'initiative de la hiérarchie ecclésiastique – évêque ou chapitre cathédrale - que sont nés la confrérie et l'hôpital. En revanche, l'évolution de cette institution la rapproche du cas bruxellois, en particulier à travers le rôle peu à peu prééminent de la bourgeoisie de la ville ; bourgeoisie qui devait déjà jouer un rôle important à l'extrême fin du XIIe siècle pour que les Bruxellois y voient un exemple. Vers 1186, la référence à l'Esprit Saint permet à Cologne comme à Bruxelles la participation commune des clercs et des laïcs à une œuvre charitable. Il reste alors à expliquer le sens de l'initiative archiépiscopale qui remonte plusieurs décennies auparavant et qui semblait encore considérer la charité comme une pratique placée sous le contrôle de l'Église.

Vers le milieu du XIIe siècle, Cologne et ses environs sont le lieu d'une activité hérétique qui inquiète plusieurs auteurs du monde monastique. Eberwin de Steinfeld, dans une lettre à Bernard de Clairvaux, décrit ainsi des hérétiques situés près de Cologne qui affirment, du fait de leur vie authentiquement pauvre, être les véritables disciples du Christ et la véritable Église. Ils dénoncent la possession en commun pratiquée par les moines et les chanoines réguliers et le fait que ceux qui se disent les plus parfaits accumulent sans cesse des biens<sup>1240</sup>. Si certains de ces hérétiques ont finalement réintégré l'Église et que d'autres ont été brûlés, la présence dissidente dans les environs de Cologne ne semble pas disparaître. En effet, Hildegarde de Bingen mentionne des « cathares » qui rencontrent un grand succès dans la ville lors d'un sermon adressé aux clercs de la ville, avant 1163. Elle tient l'inactivité des clercs pour responsable, car, par leur silence, ceux-ci refusent de nourrir les enfants de Dieu et permettent le succès d'hérétiques qui se disent meilleurs que le clergé du fait de leur vie humble. Le sermon s'achève sur le rappel que c'est l'inspiration de l'Esprit Saint qui fonde la hiérarchie de l'Église et la mission de prédication des clercs<sup>1241</sup>. Ce sermon nous est connu car il a tellement marqué les clercs et le diacre de la cathédrale que ceux-ci en ont conclu

---

1239 *Ibid.*, p. 12.

1240 *Dicunt apud se tantum Ecclesiam esse, eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhaereant; et apostolicae vitae veri sectatores permaneant, ea quae mundi sunt non quaerentes, non domum, nec agros, nec aliquid peculium possidentes: sicut Christus non possedit, nec discipulis suis possidenda concessit. Vos autem, dicunt nobis, domum domui, et agrum agro copulatis, et quae mundi sunt hujus quaeritis: ita etiam ut qui in vobis perfectissimi habentur, sicut monachi vel regulares canonici, quamvis haec non ut propria, sed possident ut communia, possident tamen haec omnia.* (Lettre d'Eberwin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux, n°472, P.L. 182, col. 677 C-D).

1241 cf. Chapitre 2, p. 130-131.

qu'Hildegarde était inspirée par l'Esprit Saint et lui en ont demandé une version écrite.

Le diacre de la cathédrale, Philippe de Heinsberg, devient en 1167 archevêque de Cologne. Il ne semble pas impossible que la création par l'archevêque d'une fraternité du Saint-Esprit rassemblant en premier lieu des clercs et des prêtres - ayant pour but l'exemplarité si l'idée est la même que celle défendue par l'évêque de Cambrai - se situe dans la continuité de la prédication d'Hildegarde. La fraternité, à travers son action charitable et l'expérience de vie commune qu'elle implique, auraient alors pour but de lutter par l'exemple contre les propos des hérétiques. L'intégration des bourgeois s'explique par la dimension charitable de l'œuvre et la volonté de développer une pastorale adressée aux laïcs.

Pourquoi avoir progressé à rebours dans le temps ? Il semblait nécessaire de ne pas créer l'illusion d'une continuité allant de la fraternité du Saint-Esprit de Cologne aux tables flamandes de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Si chacune de ces initiatives fait référence à l'Esprit Saint, le sens de cette référence évolue progressivement, même dans le cas où l'institution nouvelle s'inspire d'une initiative antérieure. Ainsi, à la création par la hiérarchie épiscopale colonaise d'une fraternité de clercs exemplaire pratiquant l'aumône auprès des pauvres afin de contredire dans les faits les accusations des hérétiques, succède une initiative où la bourgeoisie joue dès l'origine un rôle central à Bruxelles. Quelques années plus tard à Lens, il n'est plus fait mention des clercs et la nouvelle confrérie du Saint-Esprit insiste tout particulièrement sur le problème de l'usure. Cette dimension économique se retrouve encore dans le réseau plus local des tables du Saint-Esprit qui pratiquent le prêt et convertissent les biens en rente. La diffusion conceptuelle et géographique s'élabore donc dans un processus qui conduit à une multiplication des institutions charitable placées sous le signe de l'Esprit Saint et au progrès continu de l'influence des nouvelles élites économiques en leur sein. Du clerc modèle inspiré par l'Esprit Saint et dispensant ses biens aux pauvres, on passe au bourgeois modèle, dont l'inspiration légitime l'implication dans l'institution et qui, bon dispensateur de ses richesses, s'en trouve alors être le possesseur le plus légitime, même si une part de cette fortune provient de pratiques aussi condamnables que l'usure. Cette évolution révèle une prise en main progressive des institutions par les laïcs, à laquelle il faut comparer celle d'un autre cas où c'est la hiérarchie ecclésiastique qui opère.

## **II/Le cas de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit : une diffusion encadrée par l'institution ecclésiastique**

Il ne s'agit pas ici de faire l'histoire de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit, qui vient d'être

totallement revisitée par Françoise Durand-Dol dans sa thèse *Origines et premiers développement de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit dans les limites de la France actuelle (fin XIIe-fin XIIIe)*, soutenue le 7 décembre 2011 sous la direction de Daniel Le Blévec. Celle-ci reprend et amende le travail plus ancien de l'abbé Paul Brune, *Histoire de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit*, datant de 1892. Il faut cependant comprendre de quelles logiques relève l'initiative de Gui de Montpellier, avant de présenter la manière dont un projet local a conduit à un ordre soutenu par la papauté puis déterminer la manière dont cet ordre a contribué à diffuser la référence à l'Esprit Saint.

### **A/L'initiative de Gui de Montpellier : un ordre hospitalier charitable sous le patronage de l'Esprit Saint**

Vers 1187-1188, un habitant de Montpellier dénommé Gui fonde, dans le faubourg Saint-Gilles, un hôpital du Saint-Esprit. Cette fondation connaît un succès précoce/rapide et bénéficie de donations diverses dès 1196<sup>1242</sup>. La question de l'origine du patronage de l'Esprit Saint pour Montpellier n'est pas certaine ; il est possible que le terme corresponde simplement à la première implantation de l'hôpital à proximité d'une église du Saint-Esprit plus ancienne. Cependant, cette titulature est conservée durant toute l'histoire de l'ordre, ce qui laisse supposer que la référence à l'Esprit Saint faisait sens pour ses membres<sup>1243</sup>. La transformation de l'hôpital de Montpellier en un ordre charitable n'est pas la conséquence de son acceptation par la papauté, en 1198. En effet, dès avant cette date, Gui cherche à créer une « religion » - une fraternité dotée d'une règle et possédant une église propre - ce qui conduit à des conflits avec l'évêque de Maguelone, finalement résolus avec les privilèges pontificaux accordés par Innocent III<sup>1244</sup>. Cependant, dès avant cette date, Gui de Montpellier a œuvré à l'expansion géographique de son ordre. Cette expansion prend deux formes : la création de maisons nouvelles rattachées à l'hôpital de Montpellier, dont trois sont connues avant 1198 : Mesols, Clap et Béziers<sup>1245</sup>. De plus, certains hôpitaux, situés dans des villes marchandes, sont apparus en même temps que celui de Montpellier et sont comptés dans l'ordre dès 1198. C'est le cas des hôpitaux du Saint-Esprit de Marseille, créé fin 1188, et de Millau, créé en 1190<sup>1246</sup>. A la fin du XIIe siècle, l'existence d'une série de fondations autonomes, se rapprochant ultérieurement, placées sous le patronage de l'Esprit Saint permet de souligner le caractère signifiant de ce patronage, même s'il peut avoir une origine toponymique à Montpellier.

---

1242F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 339.

1243F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 1309.

1244*Ibid.*, p. 342.

1245*Ibid.*, p. 339 et p. 343.

1246F. Durand-Dol, « La confrérie du Saint-Esprit de Marseille. Nouvelle approche. », *Provence historique* t. LXIII, janv.-fév 2013, p. 134.

L'initiative de Gui s'inscrit donc dans un mouvement plus large de créations hospitalières dédiées à l'Esprit Saint dans les villes marchandes, qu'il s'agisse de Marseille, de Cologne ou de Bruxelles.

De même que l'on a pu noter que l'hôpital du Saint-Esprit de Bruxelles bénéficiait de la générosité des ducs, de même en est-il pour la fondation montpelliéraine à laquelle le seigneur de la ville Guilhem VIII lègue par testament, en 1202, la somme de 1000 sous. Il s'agit du plus important des dons du seigneur et il ne s'accompagne d'aucune contrepartie sous forme de célébrations d'anniversaires ou de prières. Guilhem VIII effectue aussi des dons importants à des monastères connus pour leur austérité religieuse<sup>1247</sup>. Ce second point mérite aussi de retenir l'attention : en effet, dès 1196, l'une des maisons du Saint-Esprit se trouve sur le domaine d'un couvent dépendant de l'abbaye cistercienne de Valmagne, abbaye marquée par son austérité et ses liens avec la lignée des seigneurs de Montpellier<sup>1248</sup>. Ainsi, l'initiative de Gui est liée aux cisterciens et reçoit le soutien d'une noblesse locale soucieuse de réforme, reproduisant ainsi une situation très proche de celle de l'hôpital du Saint-Esprit de Bruxelles. Comme la confrérie bruxelloise, l'hôpital de Montpellier mêle à la fois des clercs et des laïcs, ici nobles et bourgeois. Cependant, les difficultés locales conduisent Gui à demander le soutien du pape Innocent III, ce qui va infléchir l'évolution de l'ordre en l'intégrant dans un projet réformateur plus vaste.

### **B/L'intégration de l'ordre dans la vision ecclésiologique d'Innocent III**

La démarche de Gui auprès d'Innocent III va conduire à transformer la fraternité du Saint-Esprit en un ordre charitable correspondant à la vision du pontife. En 1198, le pape recommande Gui à tous les prélats de l'Église, en leur demandant d'apporter leur aide et d'autoriser la construction d'oratoires et de cimetières. Il insiste sur le fait que Gui est guidé par l'Esprit Saint, sur la dimension charitable de cette nouvelle religion, et fonde sa décision sur les multiples témoignages qu'il a entendus<sup>1249</sup>. Le soutien d'Innocent III à l'initiative de Gui se traduit dans les faits par l'autorité donnée à celui-ci sur l'ordre de son vivant, à travers la bulle *Inter opera pietatis* de 1204, qui unit sous la direction de Gui l'hôpital de Montpellier et le nouvel hôpital de Sainte-Marie in Saxia. Cependant, à la mort de Gui, en 1208, le pape,

---

1247F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 295.

1248Ibid., p. 524.

1249His praecipue praelati Ecclesiarum favorem suum debent efficaciter exhibere, qui Spiritu Dei ducuntur, et vacant assidue operibus charitatis, ne si forsan eorum non fulciantur auxilio, vel in religione tepescant, vel affectum eorum effectus debitus non sequatur. [...] Sane, sicut multorum veridica relatione didicimus Hospitale Sancti Spiritus, quod apud Montepessulanum dilecti filii fratris Guidonis sollicitudo fundavit inter caetera novae plantationis hospitalia et religione fulget, et majoris hospitalitatem charitatis exercet, sicut qui eorum eleemosynas sunt experti plenius didicere. (P. De Angelis, *L'ospedale di Santo Spirito in Saxia*, Rome 1960, p. 375).

s'appuyant sur la bulle *Inter opera pietatis*, recentre l'administration sur l'hôpital romain et agit en véritable maître de l'ordre<sup>1250</sup>. Les frères du Saint-Esprit connaissent une diffusion importante et rapide, d'abord centrée sur le Sud-Ouest puis suivant les routes commerciales<sup>1251</sup>. Le soutien des papes ne disparaît pas avec Innocent III, leur activité étant toujours étroitement liée aux œuvres de charité, comme l'atteste le privilège concédé par Alexandre IV en 1256 qui, pour augmenter le nombre de frères de l'ordre et notant que peu de frères souhaitent accomplir des œuvres de piété, autorise l'ordre du Saint-Esprit à recevoir les frères de tous les ordres monastiques, à l'exception des Chartreux<sup>1252</sup>. Suivant le principe selon lequel un frère ne peut quitter son ordre que pour un autre où la vie est plus stricte, l'acte d'Alexandre IV place au sommet de l'ascétisme monastique les Chartreux et les frères du Saint-Esprit. Le privilège d'Alexandre IV révèle à la fois toute la grandeur et toute la difficulté du projet des frères du Saint-Esprit, fondé sur la pratique concrète de l'aumône.

Ce projet, Innocent III l'a intégré dès 1198 dans son programme de lutte contre l'hérésie en envoyant Gui aux côtés de Rainier de Fossanova, son très proche conseiller, dans le Sud-Ouest. Innocent III souligne l'échec rencontré par l'envoi d'hommes de grande autorité contre l'hérésie ; c'est pourquoi il choisit cette fois-ci l'exemplarité et l'humilité. Rainier est un cistercien érémitique et la religion de Gui est fondée sur la pratique des œuvres. Les deux hommes ne sont pas placés sur un pied d'égalité et, même si Innocent III augmente les pouvoirs de Gui après le départ de Rainier pour l'Espagne, seul le confesseur du pape possède le pouvoir d'excommunier ; le frère du Saint-Esprit doit quant à lui recourir aux prélats locaux. Leurs missions sont aussi distinctes : Rainier lutte contre les faux-semblants des mauvais maîtres tandis que Gui doit mettre fin aux fausses œuvres de charité. Les deux actions sont cependant placées sur le même plan de gravité : l'hérésie est décrite à la fois comme un dévoiement des études religieuses et une dissimulation du mal derrière l'apparence des œuvres<sup>1253</sup>. La fonction des frères du Saint-Esprit est donc de fournir le modèle d'une charité exemplaire, guidée par l'Esprit Saint car obéissante et pouvant répondre aux critiques des hérétiques justifiées par la corruption du clergé local. L'ordre du Saint-Esprit est ainsi la traduction dans les faits de la conception ecclésiologique d'Innocent III, fondée sur l'intégration des mouvements recherchant la simplicité évangélique en exigeant d'eux l'obéissance et en transformant ces initiatives en un modèle, chargé aussi bien de lutter contre l'hérésie en s'attaquant à son argumentaire. Dès l'origine de la mission, l'orientation vers les

---

1250F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 618-619.

1251Ibid., p. 373.

1252Ideo, *in virtute Sancti spiritus concedimus, de gratia speciali, quod possint recipere dictos fratres cuiusvis religionis, sive ordinis fuerint, excepto ordine Carthusiensium, et dicti fratres possint permutare habitum suum, sine impedimento alicuius nostri inferioris*. (P. De Angelis, *L'ospedale...*, p. 395).

1253F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 360 et p. 364.



laïcs de la fonction de Gui transparait car, s'il ne reçoit pas tout de suite le droit de réclamer aux prélats l'excommunication et aux laïcs la confiscation des biens, il peut recourir à l'aide des populations et offrir des indulgences en échange de cette aide. Autour de Gui et de son ordre doit donc se former une communauté de chrétiens modèles, trouvant une réponse à leurs aspirations spirituelles tout en demeurant obéissants à l'égard du pape. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le développement des confréries du Saint-Esprit liées aux hôpitaux de l'ordre.

### **C/Fraternités et hôpitaux : le rôle de l'ordre montpelliérain dans la diffusion de la référence à l'Esprit Saint**

L'abbé Paul Brune, à la fin du XIXe siècle, a affirmé que l'ordre fondé par Gui de Montpellier était à l'origine de toutes les confréries du Saint-Esprit, son argumentaire reposant sur le fait que « nous ne connaissons pas d'association de ce genre qui puisse, par des titres sûrs, faire remonter son origine à la fin du XIIe siècle »<sup>1254</sup>. Ce postulat étant faux, il est nécessaire de relire l'acte du pape Innocent III, daté de 1204, dans lequel Paul Brune voyait la fondation d'un réseau de confréries du Saint-Esprit organisées et centralisées, toutes associées à un hôpital du Saint-Esprit.

Texte latin <sup>1255</sup>	Traduction proposée par Paul Brune <sup>1256</sup>
<p><i>Decernimus in super ut receptores fraternitatum vestrarum salvo jure dominorum suorum in beati Petri et nostra protectione consistent, et pace in terris in quibus fuerint potiantur. Simili etiam modo sancimus, ut quicumque in vestra fuerit fraternitate receptus ; si forsan parochialise ecclesia cujus ipse parochianus extiterit, a divininus officiis interdicta, eumque mori contigerit, ipsi sepultura ecclesiastica non negetur, nisi excommunicatus vel nominatim fuerit interdictus.</i></p>	<p>Nous voulons que les receveurs ou collecteurs de vos confréries soient placés sous la protection de saint Pierre et la nôtre, sauf le droit de leur seigneur et que leur paix ne soit point troublée. Nous décrétons aussi que quiconque entrera dans votre confrérie, s'il arrivait qu'à sa mort l'église paroissiale à laquelle il appartient se trouvait sous interdit, la sépulture ecclésiastique ne lui soit point refusée.</p>

Il semble possible de simplifier l'interprétation en gardant le terme de fraternité au lieu de

1254P.Brune, *Histoire...*, p. 153.

1255Extrait choisi par Paul Brune de la bulle *Inter Opera Pietatis*, que l'on peut trouver dans l'acte 171 de J. Rouquette, *Bullaire de l'Église de Maguelone*, Montpellier, 1911, p. 295.

1256P. Brune, *Histoire...*, p. 154.

celui de confrérie, la fraternité renvoyant à la fois à l'ordre lui-même et à la possibilité d'une association spirituelle aux bienfaits dont celui-ci bénéficie. Ainsi, à aucun moment, l'ordre du Saint-Esprit n'envisage de doubler les hôpitaux d'une confrérie, les frères de l'ordre desservant l'hôpital et les bienfaiteurs étant associés à l'ordre par une fraternité spirituelle traditionnelle, sans que cela n'implique un autre type de liens entre eux.

Ce second aspect n'est d'ailleurs pas explicitement évoqué dans la décision d'Innocent III, mais Françoise Durand-Dol a montré comment il avait été employé par les bourgeois de Marseille. Ceux-ci, rassemblés dans une confrérie fondée « en l'honneur de Dieu et la Sainte-Mère Eglise », en 1212, à l'initiative d'Arnaud Amaury, firent de la confrérie un moyen d'affirmation communale contre le pouvoir épiscopal<sup>1257</sup>. La fraternité spirituelle, et les privilèges en découlant, entre la confrérie et l'Hôpital du Saint-Esprit de Marseille, fondée sur des dons réguliers, permit aux bourgeois de retarder les sanctions épiscopales<sup>1258</sup>. Cette situation conduisit finalement à la dissolution de la confrérie « établie sous le faux vocable du Saint-Esprit », en 1218, par l'évêque de Marseille et confirmée par le pape<sup>1259</sup>. Le privilège accordé en 1204 s'explique, selon Françoise Durand-Dol, par la volonté d'Innocent III de soustraire l'ordre du Saint-Esprit à l'hostilité du clergé de Maguelone ; cependant cela conduit à une réitération de la situation dénoncée au concile de Latran III du fait d'un privilège semblable accordé aux ordres militaires<sup>1260</sup>. Si la diffusion progressive de l'ordre montpelliérain contribue à répandre la référence à l'Esprit Saint, le lien entre la multiplication des confréries du Saint-Esprit et l'ordre n'est pas direct.

En 1195, Guillaume d'Agde<sup>1261</sup> lègue une émine de blé à la « *confratrie Sancti Spiritus* », des legs identiques étant fait à l'hôpital de Jérusalem, une charité, une aumône, d'autres hôpitaux et un luminaire<sup>1262</sup>. Ce don a été interprété dans le sens de l'existence d'une confrérie du Saint-Esprit située à Agde<sup>1263</sup>, pour laquelle nous n'avons pas d'autres sources. Si cela est

---

1257F. Durand-Dol, « La confrérie... », p. 123, p. 127 et p. 130.

1258*Ibid.*, p. 139.

1259*Ibid.*, p. 131.

1260*Ibid.*, p. 134 et p. 144.

1261L'identité de ce personnage est difficile à déterminer, en effet, on connaît deux Guillaume d'Agde qui pourrait correspondre à cette période chronologique, un Guillaume d'Agde devant 100 sous à un chanoine en 1155 et un autre Guillaume d'Agde rendant hommage à l'évêque pour trois tours fortifiées (A. Castaldo, *L'Église d'Agde, (Xe-XIIIe siècle)*, Paris, 1970, p. 24 et p. 92). Cependant, en 1184, une action en justice concerne les enfants de Guillaume d'Agde, ce qui laisse supposer que le plus ancien des deux Guillaume est mort avant cette date (R. Foreville. « Les testaments agathois du Xe au XIIIe siècle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 106e année, N. 1, 1962). Cela laisse supposer que le Guillaume d'Agde qui effectue le legs est celui devant hommage pour les trois tours, mort avant 1231, date à laquelle le chapitre rachète un ensemble de censives tenues de lui à ses enfants (A. Castaldo, *L'Église ...*, p. 134), cela signifierait alors que le testament est une version rédigée alors qu'il était encore assez jeune, ou bien qu'il existe un autre Guillaume d'Agde, le nom étant répandu, qui n'est connu que par ce testament.

1262R. Foreville, *Le cartulaire du chapitre cathédral Saint-Etienne d'Agde*, Paris, 1995, p. 164, Acte 79, mars 1195.

1263M. Bourrin-Derruau, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc : genèse d'une sociabilité (Xe-XIVe siècle)*, t.1

concevable, il faut pourtant remarquer que la confrérie n'est pas localisée, à l'inverse des autres bénéficiant de dons, et qu'il existe une dépendance de l'hôpital du Saint-Esprit dans le diocèse d'Agde, à Mèze et dans la proche cité épiscopale de Béziers, avant 1198. Un autre élément en faveur de l'hypothèse d'un don à l'ordre du Saint-Esprit est le fait que le don est placé dans une liste où il est suivi par l'Hôpital Saint-Jean de Jérusalem ; les charités, plus locales, ne venant qu'après. Il est donc possible que ce legs soit destiné au réseau naissant de l'ordre du Saint-Esprit et que la confrérie désigne les frères de l'ordre, le seul obstacle à cette hypothèse étant qu'à cette date nous ne connaissons pas de document procurant des bienfaits spirituels aux donateurs de l'ordre.

Le cas de l'arlésien Guillaume Bonit est plus clair, celui-ci léguant en 1201 vingt sous à la « *confrairie S.Spiritus de Montepessulano* » et cinquante sous à la « *confraternitati Burgi que vocatur S.Spiritus* », le terme de bourg renvoyant au bourg neuf de la ville d'Arles<sup>1264</sup>. Ce testament nous apprend tout d'abord qu'en 1201, donc avant *Inter Opera Pietatis*, le terme de confrérie est utilisé pour désigner l'Ordre du Saint-Esprit et qu'il n'existe pas de lien nécessaire entre cet ordre, qualifié de confrérie et des confréries plus locales. La confrérie du Saint-Esprit du Bourg bénéficie du plus important legs de Guillaume Bonit fait à une organisation charitable, avec les pauvres de Saint-Antoine. Il s'agit de la première mention de cette confrérie à laquelle correspond un hôpital du Saint-Esprit du Bourg dont elle nomme les recteurs, de même qu'une confrérie du Saint-Esprit de la Cité nomme ceux de l'hôpital du Saint-Esprit de la Cité, attesté dès la première moitié du XIIIe siècle<sup>1265</sup>. Les deux hôpitaux arlésiens du Saint-Esprit ne sont pas affiliés à l'ordre fondé par Gui, n'étant mentionnés ni l'un ni l'autre dans aucune des six listes rédigées entre 1198 et 1295<sup>1266</sup>.

Il faut peut être inverser la formule de Paul Brune et considérer que les hôpitaux de l'ordre du Saint-Esprit ne sont jamais associés à une confrérie, les membres de l'ordre et l'association spirituelle des bienfaiteurs rendant cette réalisation/intermédiaire inutile. En revanche, les fondations hospitalières indépendantes ont besoin d'une structure communautaire pour assurer la pérennité de leur projet, raison pour laquelle, à Cologne, Bruxelles ou Arles, on rencontre des confréries du Saint-Esprit associées à des hôpitaux. L'ordre du Saint-Esprit a pu servir de modèle à ce type d'association, affichant un aspect tolérable, aux yeux des autorités, de l'implication des laïcs dans la vie charitable. Ainsi, à Arles, où le cadre confraternel fut utilisé pour mener une série de révoltes contre l'archevêque, les confréries du Saint-Esprit ont pu subsister. L'exemple de l'ordre du Saint-Esprit montre qu'il n'est pas possible de décrire un

---

*Du château au village (Xe-XIIIe siècle)*, Paris, 1987, p. 306, note 20.

1264P. Amargier (éd.), *Le cartulaire de Trinquetaille*, Aix-en-Provence, 1972, p. 69, Acte 58.

1265L. Stouff, *L'Église et la vie religieuse à Arles et en Provence au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2001, p. 30.

1266F. Durand-Dol, *Origines..., Annexes*, p. 143-145.

unique processus de diffusion des confréries et autres œuvres placées sous l'invocation du Saint-Esprit. C'est pourquoi il faut à présent se pencher sur des initiatives plus ponctuelles afin de pouvoir identifier le contexte favorable à l'émergence de ces œuvres.

### **III/La diffusion des œuvres placées sous le patronage de l'Esprit et la mise en contexte de leur fondation**

Durant un large XIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, on assiste à une multiplication des fondations placées sous le patronage de l'Esprit Saint. A travers l'étude de différents cas, nous allons essayer de montrer que leur position chronologique joue un rôle essentiel dans la détermination de leur forme institutionnelle.

#### **A/La diversité des fondations ponctuelles**

1°/Une initiative proche du cas colonais : la fraternité du Saint-Esprit de Bénévent

En 1177, l'abbé Abdenago Pantasia fonde à Bénévent une fraternité de prêtres sous le patronage de l'Esprit Saint. Cette fraternité est placée sous l'autorité spirituelle de l'abbé et possède une fonction disciplinaire, la règle évangélique des trois avertissements précédant l'expulsion y étant appliquée. Dès 1196, on possède des documents intégrant parmi les devoirs de la fraternité le soin des pauvres<sup>1267</sup>. En 1198, une fraternité laïque est rattachée à la communauté de prêtres, l'abbé recevant lui-même chaque nouveau confrère laïc<sup>1268</sup>. A la suite de cette intégration, la rédaction d'un nécrologue est entamée, la pratique se perpétuant jusqu'en 1308<sup>1269</sup>. Tous les dimanches, une prière anniversaire est dite pour l'ensemble des confrères défunts, ceux-ci bénéficiant de l'ensemble des œuvres de la fraternité. La formule récitée par les prêtres lors de l'intégration d'un membre dans la fraternité établit une liste de ces bonnes œuvres qui comprend les prières (psaumes, hymnes, oraison) comme les aumônes et jeûnes accomplis par les membres de la confrérie<sup>1270</sup>. Il semble inutile de chercher une forme de dévotion à l'Esprit Saint, la prière propre aux confrères évoquant avant tout la capacité de Dieu à libérer les hommes des profondeurs des enfers et de la puissance du diable<sup>1271</sup>. La référence à l'Esprit Saint renvoie donc à une pratique des bonnes œuvres, dans une perspective d'accès au Salut, les laïcs étant progressivement intégrés dans cette démarche.

---

1267G.M.Monti, *Le confraternite medievali*, Venise, 1927, t. 1, p. 13.

1268G.M.Monti, *Le confraternite...*, p. 80.

1269A. Zazo, *L'obituarium S. Spiritus della Biblioteca capitolare di Benevento (XIIe-XIVe)*, Naples, 1963.

1270« *Nos fratres congregationis s.spiritus, per istum librum, damus vobis nostras societates ut sitis in fraternitate nostra et omnium confratrum nostrorum et in participatione omnium bonorum operum scilicet psalmodiarum, hymnorum, orationum, eleemosynarum, jejuniorum, sacrificiorum coeterorumque actuum rectorum. Suscipiat vos Deum in societatem, et in numerum electorum suorum qui vivit et regnat deus per omnia saecula saeculorum* » (G.M.Monti, *Le confraternite...*, p. 81).

1271Ibid., p. 80.

Le cas de la fraternité de Bénévent est particulièrement proche du cas colonais, une initiative ecclésiastique s'ouvrant progressivement aux laïcs, mais elle demeure dans la sphère de l'Église, les laïcs bénéficiant seulement d'une association spirituelle, n'étant à aucun moment associé au gouvernement de la fraternité. A l'inverse, il semble possible d'identifier des cas où l'origine de la fondation est laïque, même si elle peut être reliée à une influence monastique.

## 2°/Les confréries du Saint-Esprit à Montferrand et en Forez

### a/La confrérie du Saint-Esprit de Montferrand : une confrérie urbaine

L'une des plus anciennes confréries du Saint-Esprit attestées dans le Puy-de-Dôme ne peut être reliée à une initiative épiscopale. En effet, elle apparaît dans une ville, Montferrand, bâtie par le pouvoir comtal pour faire pièce à la cité épiscopale de Clermont. La ville est fondée en 1120 par le comte d'Auvergne et la comtesse G. lui accorde une charte vers 1196<sup>1272</sup>. Le terrier de la confrérie commence en 1194, ce qui signifie qu'à cette date, elle possède un patrimoine suffisant pour justifier un tel instrument de gestion. Le développement de la confrérie et la constitution d'une communauté montferrandaise autonome sont donc concomitants<sup>1273</sup>. En 1199, la comtesse G., effectue dans son testament un don de deux setiers de froment et de dix sous, à une seule confrérie, celle du Saint-Esprit de Montferrand<sup>1274</sup>. Ce legs, modeste, permet cependant d'envisager un lien existant dès le XIIe siècle entre la famille comtale, la confrérie et les consuls de la ville. Ce lien est explicite au XIVe siècle, les consuls affirmant avoir la maîtrise du Saint-Esprit, en 1371, lors de la vente d'une maison appartenant à la confrérie<sup>1275</sup>. C'est aussi pour le XIVe siècle que l'on possède l'indication de dons effectués par la confrérie du Saint-Esprit à la Charité de l'Ascension<sup>1276</sup>, distribution de pain aux pauvres accomplie en l'honneur de la comtesse G., lors de laquelle a lieu une procession où les reliques exposées sont celles placées sous la garde de la confrérie<sup>1277</sup>.

On étudiera ultérieurement le rôle donné à la confrérie dans la « religion civique » à Montferrand, mais il est ici possible de noter que l'ancienneté du consulat montferrandais conduit à observer des liens particulièrement étroits entre la commune, la confrérie et l'activité charitable. Concernant le contexte d'apparition de la confrérie, il faut noter qu'en 1197, les

---

1272P. Charbonnier, « La Charte de Montferrand », dans *Montferrand 1196-1996*, éd. Josiane Teyssot, Clermont-Ferrand, 1996, p.13-23.

1273Archives Départementales du Puy de Dôme (A.D.P.) 3E 113 DEP 2 GG 35.

1274« *a la confrayria du S. Esprit duo sextaria frumenti et X solidos pro soluto et legato* » (E. Baluze, *Histoire généalogique de la maison d'Auvergne*, t.II, Paris, 1708, p. 257).

1275A.D.P. 3 E 113 DEP II CC 165, f°101.

1276A.D.P. 3 E 113 DEP II CC 165 et 3E 113 DEP II GG 36, pochette « Charité pièces diverses, 1324-1722 », feuillet 1. Le second document indique qu'un cens du à la Charité est versé à la maison du Saint-Esprit.

1277A.D.P. 3E 113 DEP II CC 170, f°76.

comtes d'Auvergne fondent l'abbaye cistercienne du Bouchet qui leur servira de nécropole<sup>1278</sup>. A la fin du XIIIe siècle, la famille comtale appuie donc simultanément la création d'un consulat, l'implantation cistercienne dans la région et le développement d'une confrérie du Saint-Esprit qui n'est pas reliée à un hôpital. La confrérie du Saint-Esprit n'est donc pas seulement un organe à caractère hospitalier, elle est considérée par une noblesse soucieuse de spiritualité comme un cadre légitime pour la vie chrétienne des laïcs. Durant le XIIIe siècle, c'est avant tout le consulat qui affirme son autorité sur la confrérie, ce qui conduit au fait que, comme à Bruxelles ou à Lens, les organes charitables placés sous le patronage de l'Esprit Saint semblent avant tout des émanations de la bourgeoisie urbaine<sup>1279</sup>. Les élites sociales jouent un rôle centrale dans la fondation des confréries du Saint-Esprit. Ceci conduit à poser la question de la place des nobles dans des confréries « rurales », comme celle que l'on connaît en Forez au XIIIe siècle.

#### b/Le maintien du rôle des nobles dans les confréries foréziennes au XIIIe siècle

Les confréries du Forez n'apparaissent dans les sources, essentiellement testamentaires, qu'à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle. Or, dès la première moitié du XIVe siècle, il est probable que la plupart des paroisses abritent une confrérie du Saint-Esprit<sup>1280</sup> : les sources ne nous donnent donc pas à voir le moment où le réseau confraternel se met en place. En revanche, il est possible de noter l'importante implication de la noblesse locale dans ces confréries. Le terme local est ici à relativiser, les nobles étant pour la plupart originaires du Lyonnais et ont suivi le comte Guy II à la suite du traité de 1173 qui donna le Forez au comte et Lyon à l'archevêque<sup>1281</sup>. En 1267, Guillaume Fabre, châtelain de Donzy, lègue à la confrérie du Saint-Esprit de Donzy une quarte de seigle pour être tenu confrère de la confrérie<sup>1282</sup>. En 1288, Guillaume d'Ay agit de même, demandant à ses héritiers de donner aux confréries du Saint-Esprit de Cusieu ou d'Ay, selon leur choix, afin que Guillaume et ses deux parents soient tenus pour confrères de l'une ou l'autre confrérie<sup>1283</sup>. Pour une petite noblesse implantée localement, l'appartenance à la confrérie revêt donc un sens.

Grâce au cas des Aroud de Montrond, il est possible de suivre cette logique d'implantation.

---

1278P. Charbonnier, *Histoire de l'Auvergne des origines à nos jours*, Sayat, 1999, p. 195.

1279Il en est de même pour les tables du Saint-Esprit, les donateurs sont presque exclusivement des bourgeois, il n'y a pas de legs des nobles, des chevaliers ou des seigneurs aux tables. La seule exception est la table de l'église paroissiale des Ducs de Brabant, mais même dans ce cas les dons disparaissent après le XIIIe siècle. (Tits-Dieuaide M.-J., « Les tables... », p. 568).

1280Annexe 3-1.

1281R. Perroy, *Les familles nobles du Forez au XIIIe siècle, essai de filiation*, Montbrison, 1976, t. 1, p. 73.

1282G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes du Forez antérieures au XIVe siècle*, Mâcon, 1933-1980, t. 22, charte 1459.

1283G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 6, charte 798.

Il s'agit d'une famille originaire de Riverie, en Lyonnais, vassale du comte du Forez et qui le demeure après le traité de 1173, comme l'atteste la présence d'Aroud dans des actes montbrisonnais de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Une branche de la famille s'installe à Montrond, sans doute vers 1240<sup>1284</sup>. En 1274, Hugues Aroud de Montrond, premier connu du rameau de Montrond, rédige son testament où il demande à ce que son père soit tenu pour confrère de la confrérie du Saint-Esprit de Montrond, tandis que sa mère et sa femme, ainsi que lui-même, doivent être tenus pour confrère de la confrérie du Saint-Esprit de Riverie<sup>1285</sup>. Hugues étant seigneur de Montrond, son père enterré au cimetière des Farges, ces demandes d'intégration dans différentes confréries permettent de reproduire le tissu lignager en lui fournissant une signification dans la communauté locale. Ces actes ne signifient cependant pas que les confréries ont été fondées par la noblesse, seulement que celle-ci cherche à s'y intégrer. Cette intégration de la noblesse est peut-être une nécessité pour les confréries rurales.

Autre exemple, qui va dans le même sens. En 1278, Guillaume, seigneur de Gouttelas, Armand de Grandval, seigneur de Marcilly, tous deux issus de familles originaires du Beaujolais<sup>1286</sup>, et Pierre, seigneur de Mayssimeu, reconnaissent, au nom de la confrérie du Saint-Esprit de Marcilly, devoir à la comtesse douairière Jeanne — le comte étant mort cette année —, une rente d'un cartal de seigle pour le fournage de la confrérie, c'est-à-dire la cuisson du pain, probablement destiné à la fois aux distributions charitables et au repas de Pentecôte<sup>1287</sup>. Dans le dialogue avec le pouvoir comtal, où une communauté villageoise ne peut prétendre au même poids que les représentants d'une cité marchande, la noblesse locale fait fonction d'intermédiaire. Dans le même temps, comme on l'a vu, les confréries favorisent l'implantation locale de cette petite noblesse installée en Forez depuis seulement quelques générations. Les fondations charitables placées sous le patronage de l'Esprit Saint impliquent ainsi l'ensemble des élites sociales : la noblesse de rang comtal apporte son soutien comme aux autres œuvres de l'Esprit, tels que les fondations cisterciennes, et les élites urbaines et rurales, marchandes ou nobles, s'intègrent par leur biais dans le fonctionnement de la communauté, où elles jouent un rôle d'intermédiaire avec les pouvoirs supérieurs.

### 3°/Les constructions de ponts dans le sud de la France : des œuvres inspirées par l'Esprit

Le sujet évoqué ici a été étudié par Daniel Le Blévec qui, après avoir rappelé le caractère fictif des « frères pontifes », associe la construction des ponts à une œuvre charitable. En

---

1284R. Perroy, *Les familles...*, p. 73.

1285G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 5, charte 660.

1286R. Perroy, *Les familles...*, p. 368.

1287G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 2, charte 206.

effet, la *paupertas* englobe la notion de faiblesse, le voyageur est donc lui aussi un pauvre<sup>1288</sup> ; on a ainsi déjà évoqué le cas du testateur lensois Jean Cruel qui demande que les confrères du Saint-Esprit effectuent des legs pour les églises, les pauvres et les routes. De plus, les risques liés aux cours d'eau font que la réalisation d'un pont ne peut pas être seulement une œuvre humaine, mais suppose une intervention surnaturelle<sup>1289</sup>. Il s'agit ici d'étudier la référence à l'Esprit Saint dans la construction de trois ponts, le pont Saint-Bénézet sur le Rhône, construit à Avignon entre 1177 et 1185<sup>1290</sup>, le pont Saint-Nicolas sur le Gardon, affluent du Rhône, construit à Blauzac (diocèse d'Uzès) entre 1245 et 1261<sup>1291</sup> et enfin le pont Saint-Esprit sur le Rhône, à Saint-Saturnin, entre 1265 et 1310<sup>1292</sup>. Etant donné le nombre de points communs entre ces trois œuvres, elles vont être présentées successivement, sans analyse, avant de faire l'objet d'une tentative de synthèse.

La source principale concernant Avignon datant de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la référence à l'Esprit Saint la plus ancienne nous vient du pont Saint-Nicolas. L'évêque d'Uzès, ainsi que les chanoines augustins du prieuré Saint-Nicolas s'associent aux seigneurs et habitants du village de Blauzac, réunis en une confrérie du Saint-Esprit. Cette confrérie a pour but de recueillir les aumônes nécessaires pour financer la construction du pont, en échange de quoi, les notables qui dirigent la confrérie obtiennent l'exemption de tout droit de péage<sup>1293</sup>. La confrérie du Saint-Esprit est donc le moyen pour les laïcs de s'impliquer dans une œuvre charitable et d'en retirer des bénéfices de nature économique.

La légende de saint Bénézet, constructeur du pont d'Avignon est un document datant de 1270-1280 et portant des corrections du premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1294</sup>. Le Christ s'adresse à un jeune berger, Bénézet étant le diminutif de Benoît, et lui demande de construire un pont sur le Rhône. Le berger est guidé par un ange qui l'assure qu'il pourra triompher des difficultés de la tâche car il est rempli du Saint-Esprit<sup>1295</sup>. Arrivé en ville, Benoît est confronté à l'hostilité de l'évêque et de son prévôt : chacun se moque de lui lorsqu'il annonce la mission que Dieu lui a confiée. Cependant, il parvient à déplacer une énorme pierre qui servira à la fondation de la première arche. Le prévôt qualifie alors Benoît de saint et lui donne trois cents sous ; au total,

---

1288D. Le Blévec, *La part...*, p. 305.

1289D. Le Blévec, *La part...*, p. 309.

1290F. Lefort, « La légende de saint Bénézet, constructeur du pont d'Avignon au XII<sup>e</sup> siècle. Examen historique et critique », *Revue des questions historiques*, t. 23, 1878, p. 557.

1291D. Le Blévec, *La part...*, p. 239.

1292A. Girard, *L'aventure gothique entre Pont Saint-Esprit et Avignon du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, 1996. Si Saint-Saturnin le Port porte aujourd'hui le nom de Pont Saint-Esprit, cela n'a pas d'impact dans le cadre de cette étude, l'évolution toponymique n'ayant pas lieu avant le XV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, en 1375, le renouvellement du syndic de la ville est encore effectué par « l'assemblée des habitants de Saint-Saturnin » (Archives Départementales du Gard, Archives communales déposées (Série E), Pont-Saint-Esprit, BB36).

1293D. Le Blévec, *La part...*, p. 239 et p. 328.

1294F. Lefort, « La légende... », p. 556-557.

1295Ibid., p. 558.



cinq mille sous sont versés par la communauté<sup>1296</sup>. Le reste de la vie de Benoît consiste à récolter des aumônes pour l'œuvre du pont et à accomplir des miracles de guérison<sup>1297</sup>. Le texte lui-même est un appel aux donations, insistant sur « l'obligation pour tous de participer à une œuvre si avantageuse »<sup>1298</sup>. Dans le cas d'Avignon, l'inspiration de l'Esprit permet de légitimer l'initiative laïque dans la réalisation d'une œuvre dont le prévôt souligne que « ni Pierre, ni Paul » n'a pu l'exécuter<sup>1299</sup>.

A Saint-Saturnin le Port, l'œuvre du pont est, comme à Saint-Nicolas, issue d'une collaboration entre l'autorité ecclésiastique et les laïcs. En effet, Saint-Saturnin est placé sous la seigneurie du prieuré clunisien Saint-Pierre<sup>1300</sup>. En 1265, le prieur convie les hommes de la ville à se joindre à lui pour construire un pont sur le Rhône et en confier la charge à huit recteurs. Pour encadrer les acteurs de la construction du pont, les recteurs créent une confrérie du Saint-Esprit, celle-ci étant dotée d'un règlement en 1281 : un laïc peut se vouer à l'œuvre du pont à vie ou pour un temps limité, en abandonnant tout ou partie de ses biens ; il peut être envoyé en quête et, dans ce cas, doit rendre compte aux recteurs à son retour<sup>1301</sup>. Une série de légendes orales se diffusent à propos de l'œuvre du pont, mises par écrit aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Si l'une reprend la légende de saint Bénézet, les deux autres sont originales et font directement allusion à l'action du Saint-Esprit. La première évoque un ouvrier, accomplissant une tâche de travail supérieur aux autres, présent avant tout le monde le matin et disparaissant la nuit : il s'agit du Saint-Esprit lui-même. La seconde, raconte qu'un moine voit en rêve des langues de feu tomber sur le fleuve, exprimant la volonté divine que le pont soit construit et indiquant l'emplacement des piliers<sup>1302</sup>. La réalisation de ce pont, long de près d'un kilomètre, reçoit des dons d'une vaste zone géographique, incluant le Vivarais, le Velay et le Comtat Venaissin<sup>1303</sup>, auxquels on peut ajouter le sud du Forez<sup>1304</sup>. En 1296-1297, un conflit a lieu entre les recteurs et le prieur à propos d'un oratoire consacré à l'Esprit Saint et destiné à recevoir les offrandes ; appuyés par le roi, les recteurs ont gain de cause. En 1307, le conseiller du roi, Guillaume de Plaisians, chargé par celui-ci d'arbitrer un nouveau conflit entre les recteurs et le prieur confie la gestion du pont et de l'hôpital des pèlerins à des laïcs, précisant que l'exercice de la charité est l'attribution des souverains et non des

---

1296 *Ibid.*, p. 559.

1297 *Ibid.*, p. 559-561.

1298 *Ibid.*, p. 558.

1299 *Ibid.*, p. 558.

1300A. Girard, *L'aventure...*, p. 12.

1301D. Le Blévec, « Une institution d'assistance en pays rhodanien : les frères pontifes », *Cahiers de Fanjeaux* 13, *Assistance et charité*, Toulouse, 1978, p. 99.

1302D. Le Blévec, « L'assistance à Pont-Saint-Esprit », *Provence Historique*, 1984, p. 412-413.

1303 *Ibid.*, p. 413.

1304 Annexe 2, carte 3.

ecclésiastiques<sup>1305</sup>. L'histoire du pont Saint-Esprit montre ainsi la manière dont, à travers la référence à l'Esprit Saint, les pouvoirs laïcs revendiquent la légitimité de leur intervention, allant dans le cas du pouvoir royal jusqu'à affirmer l'exclusivité de leurs droits.

Dans chacun de ces trois cas, l'œuvre du pont implique la collaboration entre les autorités ecclésiastiques et les laïcs. Les ponts sont des œuvres qui, comme les hôpitaux, voient se légitimer la capacité d'intervention des laïcs dans le domaine charitable. En effet, l'œuvre du pont est un acte de charité, qu'il faut essayer de définir. Si l'hôpital est le lieu d'un acte de charité, c'est la construction du pont elle-même du pont qui est un geste charitable, ce qui explique que l'action de l'Esprit soit présente dans sa construction, et pas seulement dans l'accueil ultérieur des pèlerins. Cela conduit à une association particulière entre l'inspiration divine et le labeur de l'ouvrier, l'Esprit aidant à soulever des pierres et jouant parfois lui-même le rôle de l'ouvrier. Peut-être est-il possible de voir dans cette présence originale d'un Dieu ouvrier la conséquence d'une prise en compte nouvelle du rôle des *laboratores*, que l'on a pu rencontrer chez Hugues de Saint-Victor. La seconde dimension originale de l'œuvre du pont est celle de la constitution de confrérie de laïcs, placés sous le patronage de l'Esprit Saint, chargés de récolter des aumônes. C'est précisément ce patronage qui garantit la conversion de l'aumône en un bienfait spirituel, le don devenant par la grâce de l'Esprit Saint une manifestation de l'amour de Dieu. L'implication des laïcs relève aussi d'une reconnaissance d'un besoin, explicitement évoqué dans le cas de Bénézet et qui rencontre l'intérêt profane dans la réalisation de points de franchissement procurant des avantages économiques à la ville qui les contrôle. Le cas de la légende de saint Bénézet, où l'évêque n'a pas le beau rôle, permet de souligner que l'implication des laïcs ne renvoie pas à la nature profane de l'œuvre accomplie mais au fait que, lorsque les clercs sont inactifs, l'Esprit inspire les humbles pour accomplir l'œuvre divine. Les trois ponts étudiés sont caractéristiques d'une période d'entre deux, où l'intervention des laïcs dans le domaine charitable est reconnue, mais où elle doit être convertie par la grâce de l'Esprit Saint. La prise en main du pont par le pouvoir royal au début du XIV<sup>e</sup> siècle relève de la même logique que la prise de contrôle des hôpitaux par les consulats urbains : l'idée que la charité, devenue assistance collective, relève du bien public et constitue le domaine pleinement légitime des laïcs, sans recours à l'intermédiaire clérical.

Dans l'ensemble des cas étudiés, la référence à l'Esprit Saint passe par un nombre restreint de cadres institutionnels, dont la confrérie, associée à la fraternité spirituelle, semble être le plus répandu : ce sont en effet des confréries du Saint-Esprit qui gèrent les hôpitaux ou les ponts ou qui accomplissent leurs propres œuvres de charité. De plus, la participation

1305A. Girard, *L'aventure...*, p. 15-18.

financière est incitée par la constitution de liens de fraternités spirituelles, c'est-à-dire la constitution de mécanismes de conversion du don économique en bienfaits spirituels. Avant de tenter de d'essayer de donner une cohérence au mouvement multiforme que l'on a présenté, il faut étudier les liens existants entre confrérie, fraternité et référence à l'Esprit Saint.

### **B/Confrérie et fraternité spirituelle : des modèles antérieurs pour l'intégration des laïcs dans la vie charitable**

Il est possible d'aborder cette question sous deux angles. La confrérie et la fraternité peuvent être des modes d'association classique, réemployés dans un cadre nouveau, celui de l'association entre les laïcs et l'Esprit Saint. Pour cela, on s'attachera à identifier des liens de fraternités que connaissent déjà les laïcs, principalement les nobles : les confraternités spirituelles établies avec les ordres nouveaux, monastiques et militaires. Il s'agira dans un second temps d'aborder la possibilité que la confrérie soit elle-même un lieu d'association entre la référence à l'Esprit et une communauté, ce que l'on tentera de montrer à travers le cas des plus anciennes confréries, celles qui rassemblent avant tout des clercs. En effet, le caractère apostolique de ces premières confréries de clercs s'accompagne de références, implicites ou explicites à l'Esprit Saint.

#### 1°/Les fraternités spirituelles des nobles et la référence à l'Esprit Saint

Les ordres nés des croisades ont principalement marqué par leur dimension martiale : c'est cependant le concept de la charité qui les unit avant tout. Ainsi, le premier objectif d'Hugues de Payns, fondateur de l'ordre du Temple en 1120 à Jérusalem est-il de défendre, si nécessaire par la force, les pèlerins se rendant à Jérusalem<sup>1306</sup>. Cette initiative doit être étroitement reliée au mouvement de réforme monastique du début du XIIe siècle, qu'Anselme de Havelberg associe à l'action de l'Esprit Saint dans l'Église et dans lequel il intègre l'ordre du Temple<sup>1307</sup>. C'est cette idée que l'on retrouve dans le Prologue de la règle du Temple, approuvée au concile de Troyes en 1129 et soutenue par Bernard de Clairvaux<sup>1308</sup> : « Par les prières de maître Hugues de Payns, sous lequel la devant dite chevalerie prit naissance par la grâce du Saint-Esprit, se réunirent à Troyes des clercs de diverses provinces... »<sup>1309</sup> et dans le fonctionnement de l'ordre lui-même, le maître du Temple se voyant adjoindre douze personnes, en l'honneur des douze apôtres<sup>1310</sup>. Pour André Vauchez, les croisades constituent la première remise en

---

1306A. Demurger, *Moines et guerriers, les ordres religieux-militaires au Moyen Âge*, Paris, 2010, p. 146.

1307Anselm of Havelberg, *Anticimon...*, p. 72. Livre 1, chapitre 10.

1308A. Demurger, *Moines...*, p. 9

1309*Ibid.*, p. 37.

1310*Ibid.*, p. 112.

cause d'une primauté absolue de la contemplation sur l'action et conduit à la proposition d'une voie spirituelle nouvelle pour les laïcs qui jusque là avaient surtout cherché à imiter les moines à travers un spiritualisme exigeant allant jusqu'à l'hérésie<sup>1311</sup>. Il est en tout cas possible de constater que les ordres militaires constituent un espace d'implication dans la vie religieuse par l'action, dans le cadre d'une vision plus large d'une réforme de l'idéal monastique affirmant la valeur de l'expérience par rapport à la pratique liturgique, ce mouvement étant inspiré par l'Esprit Saint.

A la suite de la prise de Jérusalem par les croisés, l'hôpital de Jérusalem est agrandi. En 1113, une bulle de Pascal II reconnaît l'Hôpital comme un ordre indépendant des bénédictins et des chanoines du Saint-Sépulcre. Le pape commence à affilier aux Hospitaliers des hospices créés en Europe, en particulier ceux liés aux routes de pèlerinage, tel que la *via francigena* de Rome aux ports d'Italie du Sud et la route du Rhône dont le débouché, Saint-Gilles, devient le principal centre de l'Hôpital en France<sup>1312</sup>. La militarisation de l'Hôpital est un mouvement secondaire, commençant entre 1136 et 1160 et qui conduit à des critiques de la part de la papauté, Alexandre III rappelant par deux fois que la première mission de l'ordre est le soin des pèlerins et que ses membres ne doivent participer à des opérations militaires que sur la convocation du roi de Jérusalem<sup>1313</sup>. En Pologne, espace peu investi dans la croisade, les trois quart des maisons d'assistance du pays appartiennent au Temple ou à l'Hôpital et l'on observe la fondation de divers ordres se consacrant à l'assistance, avec le soutien des cisterciens, comme celui des croisés du Saint-Esprit<sup>1314</sup>. L'œuvre charitable de l'Hôpital est elle aussi associée à l'action de l'Esprit Saint, comme l'atteste le cas déjà évoqué du duc de Flandres Godefroy évoquant les bienfaits de l'Esprit Saint se répandant sur les pauvres<sup>1315</sup>. Malgré leur action militaire, les ordres issus de la croisade ont donc un lien étroit avec les œuvres de charité, tout particulièrement dans l'espace européen.

De même que les monastères réformés, qui, du fait de l'inspiration de l'Esprit dont ils procédaient, étaient exemptés de la tutelle de l'évêque, l'Hôpital et le Temple bénéficient du privilège de dépendre directement du pape et sont donc exemptés de l'excommunication et de la juridiction épiscopale, ainsi que de la dîme. Or, ces privilèges sont peu à peu ouverts aux parents et bienfaiteurs établissant un lien de confraternité avec l'ordre et pouvant par exemple être enterrés dans le cimetière de l'ordre<sup>1316</sup>. Ainsi, en 1192, Hugues de Baux, est reçu comme confrère (*confrater*) de l'ordre de Saint-Jean et fut reconnu comme frère au moment de sa

---

1311A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge, pratiques et expérience religieuse*, Paris, 1987, p. 59.

1312A. Demurger, *Moines...*, p. 34 et p. 147.

1313 *Ibid.*, p. 40.

1314 *Ibid.*, p. 146.

1315P. Bonenfant P., « Hôpitaux... », p. 61.

1316 *Ibid.*, p. 79.

mort. Hugues élit sa sépulture au cimetière de l'hôpital et s'engage à donner chaque année en tant que frère une rente en blé<sup>1317</sup>. En Provence, où la confraternité monastique est à la fois tardive et rare, on assiste en revanche à un remarquable développement des liens d'affiliations à l'Hôpital et au Temple, plus d'une centaine étant recensés entre 1130 et 1270<sup>1318</sup>. Cependant, au moment où Hugues fait ce don, la pratique de la confraternité est pourtant en déclin. En effet le concile de Latran de 1179 a précisé que les privilèges reçus ne s'appliquaient qu'à ceux qui donnent tous leurs biens aux ordres car la pratique conduit à des abus : « A l'occasion des fraternités qu'ils créent en plusieurs lieux, ils affaiblissent l'autorité des évêques, contrairement aux décisions de ceux-ci et sous la protection de certains privilèges, ils cherchent à défendre tous ceux qui veulent se rapprocher de leurs fraternités »<sup>1319</sup>. On peut ainsi noter qu'ici aussi les ordres issus de la croisade suivent la même voie que le monachisme réformé, le Temple et l'Hôpital étant inclus dans la restriction des exemptions monastiques dont bénéficiaient les ordres réformés. La pratique de la confraternité est alors progressivement remplacée par le don de soi, le donné s'offrant à l'ordre avec tous ses biens et prenant l'habit religieux<sup>1320</sup>.

L'expérience de la croisade semble donc constituer un point décisif pour le glissement de la référence à l'Esprit vers les laïcs, la noblesse s'intégrant par ce biais dans le vaste mouvement de réforme de l'idéal monastique, inspiré par l'Esprit Saint, du début du XIIe siècle. Cette intégration est étroitement associée à l'action charitable et à la forme confraternelle, ce que nous allons essayer d'illustrer à travers deux exemples revendiquant explicitement la référence à l'Esprit Saint.

Parmi les différentes hypothèses concernant l'origine de Gui de Montpellier, Françoise Durand-Dol a considéré que la plus crédible est celle qui fait du fondateur de l'ordre du Saint-Esprit le troisième fils de Guilhem VII, seigneur de Montpellier et Mathilde, fille du duc de Bourgogne. La lignée des Guilhem entretient des liens étroits avec l'ordre cistercien - Guilhem VI entre à Grandselve lorsque l'abbaye est rattachée à Cîteaux - et avec l'ordre du Temple, ce qui est illustré à travers le cas de trois fils de Guilhem VI. Gui Guerregiat place le Temple dans la liste de ses légataires universels et Guilhem de Tortose, devenu veuf, part en Terre Sainte et entre dans la Milice du Temple<sup>1321</sup>. Guilhem VII confie quant à lui son fils cadet Gui à l'ordre pour une durée de six ans, en 1172. Cette décision révèle les liens

1317P. Amargier (éd.), *Le cartulaire...*, p. 7, acte 6.

1318D. Carraz, *L'ordre du temple dans la basse vallée du Rhône, ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*, Lyon, 2005, p. 333.

1319Canon 9 : *Occasione quoque fraternitatum, quas in pluribus locis faciunt, robur episcopalis auctoritatis enervant, dum contra eorum sententiam sub aliquorum privilegiorum obtentu munire cunctos intendunt, qui ad eorum fraternitatem volunt accedere et se conferre.* (A. Demurger, *Moines...*, p. 79).

1320Ibid., p. 106.

1321F. Durand-Dol, *Origines...*, p. 326.

privilégiés de la famille avec le Temple, qui possède en 1161 une église dans les faubourgs de Montpellier, car l'oblature n'est pas prévue par la règle. Il s'agit aussi de contrôler la succession comtale : si les héritiers meurent, Gui quitte alors le Temple pour assumer la charge seigneuriale ; mais dans le cas contraire, il doit se contenter de sa dot et renoncer à tout droit de succession. Or, en 1183-84, Bergundion, frère de Guilhem VIII, meurt et le seigneur de Montpellier n'a pas encore de fils ; à cette date, Gui quitterait donc le Temple pour assumer la charge d'héritier. En 1188, un fils de Guilhem VIII naît, ce qui libère Gui de sa position, or c'est précisément vers cette période que se situent les débuts de l'ordre du Saint-Esprit<sup>1322</sup>.

L'ordre du Saint-Esprit reçoit de plus le soutien de Gui VIII et les premières implantations répondent aux intérêts de la lignée : c'est ainsi le cas de l'hôpital de Montpellier, placé à proximité de la nouvelle porte de la ville et dans la juridiction seigneuriale et non épiscopale, ainsi que des fondations comme celle de Clap de Mala Vetula, implanté dans un espace nouvellement acquis à l'influence des Guilhem<sup>1323</sup>. Le fondateur de l'ordre du Saint-Esprit est donc probablement issu du Temple, ce qui explique qu'il reprenne, dans le mode de fonctionnement de son ordre, une organisation comparable : l'hôpital du Saint-Esprit est ainsi associé par des liens de confraternité à des laïcs qui, vers 1188, achète le terrain nécessaire à la construction du bâtiment<sup>1324</sup>.

Ce n'est cependant pas seulement dans l'imitation d'un modèle d'organisation qu'il existe une relation entre l'ordre du Saint-Esprit et ceux du Temple et de l'Hôpital. En effet, on a noté les critiques du pape Alexandre III à l'égard de l'implication militaire des hospitaliers, ainsi que son action contre les exemptions de ces ordres issus de la croisade. Or, en 1189-1190, l'ordre renoue avec les activités charitables en Provence, décision qui est particulièrement saluée dans la province ecclésiastique d'Arles. Il existe donc une impulsion favorable au développement d'actions de charité structurées autour du modèle des ordres issus de la croisade au moment où est né l'ordre du Saint-Esprit. Cependant, Célestin III (1191-1198) reconnaît finalement l'engagement militaire de l'ordre de l'Hôpital et accepte aussi la militarisation de l'ordre teutonique<sup>1325</sup>. A la veille du pontificat d'Innocent III, il existe donc une sphère d'action disponible pour un ordre hospitalier se consacrant exclusivement aux missions charitables, ce qui peut aussi expliquer les importants privilèges accordés par le pape en 1198, correspondant à ceux qui avaient été refusés par Latran III aux ordres militaires. Le cas de la confrérie de Marseille, qui se place sous le patronage de l'Esprit Saint pour échapper à l'ordinaire et qui reproduit donc à l'identique la situation condamnée par Latran III à propos

---

1322 *Ibid.*, p. 429-432.

1323 *Ibid.*, p. 439-442.

1324 *Ibid.*, p. 433.

1325A. Demurger, *Moines...*, p. 298.

des liens de fraternité entre laïcs et ordres du Temple ou de l'Hôpital, illustre la manière dont l'ordre du Saint-Esprit s'inscrit dans l'héritage des logiques, et des problèmes, ecclésiologiques des ordres issus de la croisade.

Les liens entre l'Esprit Saint, la charité et la forme institutionnelle du Temple et de l'Hôpital ont pour l'instant été étudiés hors de la Terre Sainte ; c'est pourquoi il est à présent nécessaire d'aborder le cas de la confrérie des Italiens du Saint-Esprit d'Acre. Cette confrérie nous est connue par un acte des registres d'Alexandre IV daté de 1255 et rédigé à Naples, présentant à la fois les statuts de la confrérie et l'histoire de la création de celle-ci, événements vieux de plus de trente ans, ce qui nous permet de savoir que cette confrérie est un projet qui a perduré au moins une génération<sup>1326</sup>. Jean Richard, dans son travail sur le royaume latin de Jérusalem, attribue à cette confrérie, ainsi qu'à d'autres qui lui sont contemporaines, comme celle de saint Georges regroupant les syriens melkites et de saint Jacques pour les Espagnols, la perte du sens de l'unité des « francs » de Syrie. En effet, selon cet auteur, la présence de colonies des différentes cités italiennes, catalanes et provençales, groupées autour d'église dédiées à leur saint national, conduit à la formation de communautés unies par leur appartenance à leur patrie et non au royaume de Jérusalem<sup>1327</sup>. Cette hypothèse doit être nuancée, en effet, il est difficile de voir dans l'Esprit-Saint un patron spécifique aux Italiens ; de plus, comme son nom l'indique, la confrérie ne prétend pas rassembler les pèlerins issus d'une même cité, mais des Italiens de la ville d'Acre. Plutôt qu'un regroupement identitaire se confondant avec toute une communauté, peut-être vaut-il mieux voir simplement dans cette confrérie une initiative de certains pèlerins italiens d'Acre visant à créer une œuvre de miséricorde, assez proche du modèle du Temple.

La confrérie se présente comme une œuvre de miséricorde rassemblant des pèlerins italiens à la Pentecôte en l'honneur du Saint-Esprit et ayant pour but de rendre honneur à toute la chrétienté et l'Église romaine et d'aider cette dernière, mais plus particulièrement d'apporter de l'aide en Terre Sainte afin d'assurer le salut de ses membres<sup>1328</sup>. La confrérie est une organisation à la fois pieuse, charitable et militante. Les membres doivent dire tous les jours

---

1326Reg. Vat. 24, fol. 42<sup>v</sup>, c. 290. (C. de La Roncière, J.Loye, A.Coulon, P.Cenival, (éd.), *Les registres d'Alexandre IV*, t.1,1902-1959, p. 113-115 document 346, ce document est aussi accessible sur la base informatique *Ut per litteras apostolicas*).

1327J. Richard, *Le royaume latin de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 230-231.

1328*In nomine eterni Dei Omnipotentis, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, Amen. Ad honorem Crucifixi et ejus gloriosissime Matris Virginis Marie, omniumque sanctorum atque sanctarum Dei, et ad honorem et profectum totius Christianitatis et Ecclesie Romane et patriarchatus et corone regni Syrie et specialiter in succursu et subsidio Terre Sancte Jerosolimitane, nos peregrini Ytalie cum Dei auxilio hanc facimus confraternitatem die Pentecostes, dictante Spiritu Sancto, pro remissione peccatorum nostrorum atque parentum omniumque fidelium et intuitu pietatis et misericordie ad invicem promittentes, quod istam conservabimus societatem bona fide secundum nostrum posse et ejus capitula, sicut inferius continebitur, et quod mandatis rectorum nostrorum, tam presentium quam futurorum pro honore et utilitate societatis nobis factis obediemus pro posse.* (C. de La Roncière, *Les registres...*, p. 113-115).

sept *pater noster* en l'honneur du Saint-Esprit, faire dire une messe du Saint-Esprit le premier dimanche de chaque mois, donner aux confrères pauvres et payer les obsèques des confrères. Certains aspects sont plus spécifiques à la Terre Sainte : ainsi les confrères doivent donner pour le secours des captifs et après leur libération, les confrères doivent leur éviter de tomber dans la mendicité. La confrérie a donc vocation à une charité avant tout interne, ne s'expliquant pas seulement par l'idée de charité bien ordonnée que l'on rencontre dans de nombreuses confréries occidentales, mais en raison du fait que les pèlerins, du fait de l'instabilité de leur situation, sont constamment des pauvres en puissance, raison pour laquelle il faut aider les infirmes comme les captifs<sup>1329</sup>.

La défense de la terre sainte joue un rôle important dans la vie de la confrérie. En effet, si un confrère retourne en Europe, il doit léguer cinq sous à la confrérie ainsi que ses armes pour pouvoir bénéficier de l'assistance spirituelle de la confrérie à sa mort<sup>1330</sup>. Les armes de la confrérie n'ont pas seulement une fonction défensive : en effet les confrères doivent suivre l'étendard de la confrérie au combat et celui qui fuit devant l'ennemi est chassé à jamais de la confrérie<sup>1331</sup>.

La confrérie rassemble donc des pèlerins décidés à se protéger eux-mêmes et à combattre contre les ennemis du Christ. L'une des premières distinctions avec l'ordre du Temple est qu'ici pèlerins et combattants se confondent. De plus, les confrères ne semblent pas être des chevaliers, l'un des recteurs de la confrérie, Roland de Florence, précisant qu'il est orfèvre. Cette confrérie de laïcs pèlerins voit ses statuts approuvés par l'évêque d'Acre Jacques de Vitry en 1220, celui-ci se faisant lui-même recevoir confrère<sup>1332</sup>.

Le soutien de Jacques de Vitry à la confrérie est une illustration de la correspondance

---

1329 *Item volumus quod, si quis de confraternitate ista infirmatus fuerit, habeat de communi societatis omni die sex denarios donec liberetur, si non habet unde possit sustentari. [...] post ejus liberationem ab uno quoque sociorum denarios quatuor ad sui sustentationem habeat, ne propter inopiam mendicare cogatur. (Ibid.)*

1330 *Insuper relinquat aliqua de suis armis eidem societati pro remedio sue anime. Si vero ultra mare transierit, similiter pro remedio sue anime aliqua de suis armis societati dimittere teneatur et pro suorum peccatorum remissione, et cum fuerit ultra mare, ibi teneatur sicut hic de tributo solvendo, videlicet duos solidos per quemlibet annum et in fine vite sue V solidos quos quamcivius poterit rectoribus ejusdem societatis per fidelem nuntium, si invenerit, mittere procurabit; quod si facere non poterit, missas celebrare et elemosinas fieri faciat. De eo quod societati mittere tenetur, videlicet pro sua anima et animabus omnium confratrum nostrorum aliorumque fidelium defunctorum, ut Deus augmentet et servet hanc confraternitatem. (Ibid.)*

1331 *si quis in prelio vel exercitu Christianorum contra hostes Crucifixi convocato vexillum societatis secutus dimiserit fraudulenter vel fugerit absque rectorum licentia vel eorum mandato, a consortio societatis penitus repellatur sine spe reconciliationis, armis ejus insuper ad sui obprobrium publice combustis si haberi poterunt. (Ibid.)*

1332 *Ut autem statuta premissa prenominate confrarie Sancti Spiritus de misericordia inconcussa rata absque ulla commutatione illicite facta in perpetuum permaneant, ego Jacobus, divina miseratione Acconensis episcopus, ejusdemque confrarie confrater, attendens predictam hanc confrariam ad subsidium Terre Sancte maxime posse proficere, statuta predictorum fratrum, eo quod secundum Deum laudabiliter et honeste facta sunt et inventa ad eorum petitionem, anno ab incarnatione Domini MCCXX, assensu et consilio capituli nostri, confirmamus, et ne aliquis contra hec statuta temere venire presumpserit, sigilli nostri munimine presentia capitula roboramus. (Ibid.)*



presque parfaite entre un projet laïc et l'horizon ecclésiologique d'un prélat réformateur. Jacques de Vitry est un prêtre né vers 1170 dans la région de Reims ; il suit des études à Paris, où il est possible qu'il soit influencé par l'enseignement de Pierre le Chantre<sup>1333</sup>. Attaché au renouveau de la vie apostolique il est attiré par la réputation de sainteté de la béguine Marie d'Oignies et rencontre celle-ci en 1211. Il en devient alors le confesseur et biographe, mais son œuvre hagiographique (1213-1216) se donne aussi pour but de défendre les béguines de manière plus générale et il obtient pour celles-ci l'approbation papale, que ce soit dans le diocèse de Liège mais aussi pour l'ensemble de la France et de l'Empire<sup>1334</sup>.

L'un des principaux arguments, répété deux fois, de Jacques est l'histoire d'un religieux de l'abbaye cistercienne d'Aulne qui demande à Dieu ce qu'il doit penser des hommes et des femmes que l'on désigne par de nouveaux noms (béguines, papelardes, humiliées) ; l'Esprit-Saint lui garantit alors leur stabilité dans la foi et leur efficacité dans les œuvres<sup>1335</sup>. Non seulement l'exigence de spiritualité des laïcs est validée par l'Esprit Saint, mais Marie d'Oignies annonce de plus que l'Esprit-Saint va bientôt visiter son Église et enverra plus abondamment que d'habitude de saints ouvriers pour porter du fruit auprès des âmes et illuminer la plus grande partie du monde. Si cette citation faite par Jacques de Vitry a été utilisée par Foulques de Toulouse comme l'annonce prophétique de la venue des dominicains<sup>1336</sup>, on y trouve surtout l'idée bien plus ancienne d'une réforme de l'Église par la venue d'hommes spirituels, idée qui, à la manière de Joachim de Flore, est projetée dans le futur au lieu de servir d'aune pour juger le présent. Cette venue réformatrice de l'Esprit Saint s'intègre dans une conception englobante de la chrétienté : elle ne se limite ni aux moines, ni aux clercs, Jacques de Vitry décrivant le corps des croyants comme une immense communauté religieuse sous l'abbé Dieu<sup>1337</sup>. Enfin, dans un sermon de Pentecôte, Jacques de Vitry voit dans les langues de feu le symbole de la charité qui se fait le porte-parole des besoins d'autrui<sup>1338</sup>.

Devenu évêque d'Acre en 1216, Jacques rencontre dans cette ville une confrérie, majoritairement laïque<sup>1339</sup>, suivant une règle qui conduit ses membres à se porter au secours

1333J.W. Baldwin, *Masters...*, p. 18.

1334M. Lauwers « Expérience béguinale et récit hagiographique », *Journal des savants*, 1989, p.72.

1335M. Lauwers « Expérience... », p. 75. Se trouve dans D. Papebroeck (éd.), *Vita Mariae Oigniacensis, AA.SS.*, Juin, 5, Paris, 1867, p.548, et (R.B.C. Huygens (éd), *Lettres de Jacques de Vitry*, Leyde, 1960, p.72-73, Lettre 1).

1336A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 193.

1337G. Constable, « The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the 12<sup>th</sup> century », *Culture and spirituality in medieval Europe*, Aldershot, 1996, p. 45.

1338S. Vecchio « Les Langues de Feu, Pentecôte et rhétorique sacrée dans les sermons des XIIe et XIIIe siècles », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Nice, 1997, p. 259.

1339Le règlement de la confrérie envisage le cas particulier où un confrère serait prêtre, ce qui suppose que cette situation est loin d'être majoritaire (« clericus autem qui intrare voluerit, si habuerit sacros ordines, promittat per fidem sue christianitatis et peregrinationis et per ejus ordines cum osculo pacis pro reverentia

des leurs, soit la traduction institutionnelle de ce qu'il attend de l'action de l'Esprit Saint dans le monde. Ce qu'il n'est en revanche pas possible de déterminer, c'est la part jouée par Jacques de Vitry dans la rédaction des statuts eux-mêmes. Il est seulement possible de noter qu'à travers le cas de la confrérie du Saint-Esprit d'Acire, les deux modes de diffusion de la référence à l'Esprit Saint se croisent : l'imitation par des laïcs non nobles du modèle de la confrérie protectrice inspirée par l'Esprit comme le sont le Temple ou l'Hôpital, rencontre les idées d'un évêque qui attend que l'inspiration de l'Esprit mène à un accroissement de la charité et à la création d'une communauté religieuse étendue à toute la chrétienté.

Entre le XIIe siècle et le début du XIIIe siècle, dans la noblesse d'Occident, en particulier celle qui est liée aux cisterciens, et au sein des populations de Terre Sainte, les ordres du Temple et de l'Hôpital, fournissent l'exemple d'un mode d'action inspirée par l'Esprit et employant le modèle de la fraternité spirituelle et de la confrérie. Ces usages rencontrent l'accueil favorable d'une institution ecclésiastique dont certains membres attendent l'action rénovatrice de l'Esprit Saint et où la papauté soutient le développement de l'action charitable. Cependant, il est possible de remarquer que, en Occident, c'est avant tout le modèle de l'ordre, entouré par une fraternité spirituelle, qui est l'héritier de cette diffusion. Le modèle confraternel, et plus particulièrement celui qui rassemble les bourgeoisies urbaines, trouve peut être sa source dans un autre élément de la réforme du XIIe siècle, l'encadrement du bas clergé.

## 2°/La diffusion du renouveau apostolique : les confréries de clercs

Avant l'apparition des confréries du Saint-Esprit, le terme de confrérie est dans un premier temps lié à la vie commune des clercs. Ainsi, en 1090, les chanoines de Clermont sont appelés confrères (*confratres*) de la congrégation du siège arverne<sup>1340</sup> et le terme de *confraternitas* est utilisé à la fin du XIIe siècle pour désigner le groupe clérical attaché à l'église de Montferrand qui devient par la suite chapitre collégial<sup>1341</sup>. C'est aussi sous le nom de confrérie que l'évêque de Calais désigne ses chanoines et le terme est utilisé aux XIe et XIIe siècles pour désigner des religieux menant une vie commune<sup>1342</sup>. Le soutien apporté à la pratique de la vie commune par les clercs, aux XIe et XIIe siècles, constitue un retour au modèle apostolique, décrit comme inspiré par l'Esprit, ce que l'on a montré dans le deuxième chapitre. Le terme utilisé pour désigner cette vie commune inspiré par l'Esprit est celui de « confrérie ». On peut

---

*ecclesiastici ordinis.* » C. de La Roncière, *Les registres...*, p. 113-115).

1340A.D.P. 3 G 18 A 45

1341E. Baluze, *Histoire généalogique de la maison d'Auvergne*, t. II, Paris, 1708, p. 257, transcription du testament de la Comtesse G

1342C. Vincent, "Les confréries de bas clercs, un expédient pour la réforme des séculiers ?" *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 267

encore en noter une trace dans les statuts de la confrérie Notre-Dame-du-Port de Clermont, qui rassemble les clercs dépendant de la collégiale et cite le Psaume 132 : « qu'il est bon et heureux pour des frères d'habiter ensemble »<sup>1343</sup>, en effet, ce qui permet aux chrétiens d'habiter ensemble, d'être un, c'est la présence de l'Esprit.

Catherine Vincent a développé l'hypothèse suivant laquelle, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, la structure de la confrérie est utilisée pour l'encadrement et la réforme des bas clercs. En effet, la confrérie, par sa fonction charitable, permet d'éviter la mendicité cléricale<sup>1344</sup>. De plus, dans un contexte où la vie commune des clercs séculiers n'est souvent qu'une réalité ponctuelle, la confrérie, par le biais de la fête collective en l'honneur du saint et de la solidarité qu'elle instaure entre ses membres, permet de donner aux bas clercs une expérience de cette vie apostolique.

Cependant, la confrérie n'est pas une communauté religieuse et, de ce fait, elle constitue une structure ouverte, qui peut en particulier accueillir des laïcs. Ainsi, la plus ancienne confrérie connue dans le Forez est la confrérie des prêtres de Savigneu. Cette confrérie nous est révélée par le testament de Guillème, une femme qui lègue six sous aux prêtres de la confrérie, à laquelle elle appartient et 12 deniers pour être tenue à perpétuité dans la confrérie et nourrir un pauvre pour son âme<sup>1345</sup>. A travers ce double don, il est possible d'identifier la manière dont des laïcs se sont intégrés à des confréries cléricales. Le don aux prêtres dans un testament révèle que l'une des sources de revenus de cette confrérie cléricale repose sur les capacités d'intercession des prêtres qui la composent. Ces dons créent une fraternité spirituelle entre les clercs et les laïcs donateurs ; mais si la confrérie ne se change pas en collège de chanoines, la distinction entre lien confraternel et lien de fraternité spirituelle est particulièrement tenue. De plus, les laïcs peuvent eux-aussi accomplir une œuvre de miséricorde, non par la prière mais par l'acte d'aumône, qui correspond au second don et qui garantit précisément le maintien de Guillème dans la confrérie. Ainsi, il est possible que la conception ecclésiologique qui attribue aux clercs et aux laïcs des rôles différents dans une œuvre commune de miséricorde se traduise sur le plan institutionnel par la pénétration des laïcs dans des communautés cléricales.

A Clermont, à partir de 1230, une charte de l'évêque impose aux dirigeants du chapitre de s'occuper des clercs attachés à leur personne<sup>1346</sup>. Dès 1253 on voit apparaître dans les sources une confrérie de Saint-Nicolas, du nom de la chapelle du chapitre, placée sous la direction

---

1343 *Quod bonum et jucundum habitare fratres in unum* (A.D.P. 4G 4/7).

1344C. Vincent, "Les confréries...", p. 273.

1345G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 21, charte 1212.

1346G. Formey de Saint Louvent, *Hugues, évêque de Clermont (1227-1249)*, maîtrise ss. dir. Fray J-L, Clermont, 2005, p. 86

d'un chanoine et qui rassemble progressivement la *familia* du chapitre, c'est-à-dire à la fois les choriers et autres bas-clercs mais aussi les laïcs dépendants du chapitre<sup>1347</sup>. La nécessité d'éviter la mendicité des clercs conduit donc à la création d'une confrérie de bas-clercs ayant aussi une fonction d'encadrement, cette seconde fonction impliquant des laïcs au service des chanoines.

La vie commune des clercs est inspirée par l'Esprit. Dans sa forme la plus souple et la plus ouverte, cette vie commune prend la forme de confréries, le plus souvent reliées à des églises comptant de nombreux desservants, situées en ville. Ces confréries peuvent accueillir des laïcs et diffusent ainsi une forme d'association qui unit action collective et inspiration de l'Esprit.

A propos de l'assistance dans les pays du Bas-Rhône, Daniel Le Blévec, refusant de voir dans les distributions à des dates liturgiques une christianisation des pratiques antérieures, considère que « la création et le contrôle d'institutions charitables ont donc été une des formes de conquêtes - parmi d'autres - par les laïcs des XIIe et XIIIe siècle d'une partie au moins du champ religieux, conquête dans laquelle il serait peut être excessif de voir une manifestation d'anticléricalisme mais qui fut en tout cas pour eux un moyen de s'introduire sur un terrain, celui de l'assistance collective, dont les clercs avaient de plus en plus de difficultés à s'assurer l'exclusivité »<sup>1348</sup>.

A cette conclusion, qui fait sens bien au-delà de l'espace provençal, il est possible d'ajouter que la pleine participation des laïcs est permise par l'usage de la référence à l'Esprit Saint. Cette référence n'est ni imposée par l'institution cléricale, ni née dans le monde laïque. Elle est le résultat d'une interaction complexe entre l'imitation par les laïcs de modèles antérieurs et l'accueil favorable d'une hiérarchie ecclésiastique dont le modèle ecclésiologique admet cette « conquête » laïque, sous le patronage de l'Esprit Saint. Par la suite, chaque institution peut devenir un modèle pour d'autres, mais un modèle qui s'adapte à une reconnaissance de plus en plus grande des capacités d'initiative des laïcs. La référence à l'Esprit Saint se diffuse alors, non comme un patronage logique mais comme une habitude sociale. La naissance de cette habitude laisse supposer que la force du lien entre institution charitable et référence à l'Esprit Saint est toute relative et dépend de la permanence de l'ecclésiologie qui lui donne du sens.

La chronologie relative du mouvement, c'est-à-dire partant de chaque première initiative locale, est celle d'une collaboration initiale entre clercs et laïcs, sous le contrôle de la

---

1347Pour gagner du temps, nous nous permettons de renvoyer à A. Fontbonne, « Les confréries capitulaires du XIIe au XVe siècle », *Confraternitas*, Vol. 18, n°2 (2007), p. 7.

1348D. Le Blévec, *La part...*, p. 258.

hiérarchie ecclésiastique, qui évolue progressivement vers une prise en main par les laïcs de l'institution créée. Par conséquent, à partir du XIIIe siècle, il existe une référence à l'Esprit Saint dans le monde des laïcs, référence à laquelle ceux-ci peuvent donner un sens et des usages nouveaux. La diversité et l'étendue géographique des initiatives, des Flandres à Acre, révèle que cette proposition a correspondu aux aspirations des laïcs.

## Chapitre 3

### La référence à l'Esprit chez les laïcs, une appropriation du sacré

#### Introduction

Le terme d'appropriation renvoie à trois types de relations différentes impliquant les laïcs, la référence à l'Esprit Saint et le champ, de plus en plus distinct depuis la réforme grégorienne, du clérical. Les laïcs tiennent progressivement une place prépondérante au sein des différentes institutions se référant à l'Esprit, à l'exception de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit ; évolution qui est dans la continuité de la conception ecclésiologique développée à la fin du XIIe siècle. Cependant, ces institutions se trouvent elles-mêmes placées sous le contrôle et la surveillance d'autorités laïques qui revendiquent par ce biais l'extension de leur champ de compétence aux œuvres d'assistance, sans que celles-ci ne soient plus considérées comme relevant du domaine ecclésiastique. Cela ne signifie pourtant pas une simple laïcisation des organisations placées sous le patronage de l'Esprit Saint. En effet par la tutelle exercée sur ces institutions, les laïcs peuvent aussi intervenir dans des domaines ecclésiastiques qui n'ont plus de rapport avec les œuvres d'assistance. La prise en main des œuvres du Saint-Esprit par les laïcs, liée à une prépondérance interne ou un contrôle externe, sera étudié dans un premier temps, avant d'aborder la question de ces œuvres comme une porte d'entrée des laïcs dans la sphère du sacré. L'étude des pratiques suppose une masse documentaire importante ou considérable, ce qui conduit à procéder par sondages et, en l'occurrence, à restreindre la dimension géographique de l'étude aux départements du Puy de Dôme et de la Loire essentiellement, avec quelques percées vers l'espace alpin et la Provence. En effet, dans ces différents territoires, il est possible d'accéder à un corpus de sources suffisant pour identifier des situations générales.

#### I/ Les confréries du Saint-Esprit et la pratique de l'aumône

Sur les 294 testaments foréziens mentionnant une confrérie du Saint-Esprit entre 1315 et 1444, on ne compte parmi les donateurs qui demandent à être tenus comme membres de la confrérie que six clercs<sup>1349</sup> et quatre prêtres<sup>1350</sup>. Il est possible que cette proportion de 3 % ne

---

1349A.D.L., B 1852 96 (P. Bilos, à Cleppé en 1316), B 1852 163-166 (J. Mornanderii, à Chazelles en 1317), B 1856 16 (Simon de Valetta, à Cezay en 1338), B 1857 100 (J. Palunier, à Souternon en 1338), B 1863 134 v. (A. Aynuin, à Villerest en 1356), B 1865 131 (J. Chappa, à Tourzy en 1362), B 1891 74 v. (G. Grossi, à Tourzy en 1420).

1350B 1880 33 (Zacharie Chambon, à la Tour en Jarez en 1397), B 1883 89 (G. Cleperi, à Saint-Bonnet des Quarts en 1403), B 1887 177 (D. Jay, à Mizerieux en 1414), B 1888 74 (P. Coleti, à Montbrison en 1420).

reflète pas la part exacte occupée par les clercs dans les confréries du Saint-Esprit du Forez, ceux-ci pouvant être membres de droit de la confrérie, y compris après leur mort. Il est cependant possible de considérer que les confréries foréziennes sont très majoritairement composées de laïques à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Le même constat peut être fait pour les confréries du Saint-Esprit de Lausanne dont on connaît certains membres et dirigeants entre 1313 et le XV<sup>e</sup> siècle<sup>1351</sup>. Les prieurs de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Pierre sont issus des élites laïques (notaire, sénéchal, maire), mais peuvent parfois être des artisans ; au sein des confréries elles-mêmes les clercs sont minoritaires, aussi bien dans la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Pierre que dans celle de Saint-Laurent<sup>1352</sup>. A Clermont, deux actes, concernant des échanges de cens entre la confrérie du Saint-Esprit de la paroisse de Saint-Adjutor et le chapitre cathédrale en 1325 et en 1336<sup>1353</sup>, mentionnent des confrères en plus des dirigeants de la confrérie ; ces confrères sont eux-aussi très majoritairement des laïcs. Ainsi, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, dans les rares sources qui nous permettent de connaître la population confraternelle, les laïcs semblent être majoritaires. Il s'agit à présent d'étudier la manière dont ces organes dominés par les laïcs participent à la gestion des œuvres d'assistance.

#### **A/L'implication des confréries du Saint-Esprit dans les œuvres d'assistance**

A Bruxelles et Cologne, la principale œuvre charitable de la confrérie du Saint-Esprit est la gestion d'un hôpital. On rencontre une situation similaire à Arles, où aux hôpitaux de la Cité et du Bourg correspondent deux confréries du Saint-Esprit qui désignent à la Pentecôte le recteur de l'hôpital et son adjoint, offrent un repas aux pauvres et apportent une aide pour la réfection de l'hôpital<sup>1354</sup>. Dans ces différents cas, la gestion de l'hôpital par la confrérie s'explique par le rôle fondateur de celle-ci. Cependant à Lutry, l'hôpital neuf est fondé en 1348 par la ville, alors que la confrérie du Saint-Esprit, qui en assume la gestion, existe depuis 1307<sup>1355</sup>. Toujours dans l'espace alpin, c'est une confrérie du Saint-Esprit qui administre l'hôpital de la Madeleine datant de 1199 à La Rochette<sup>1356</sup>, alors qu'aucune confrérie n'est mentionnée à cette date. Faut-il en conclure avec l'auteur que la confrérie date de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ? Bien que cela reste une possibilité, le cas de Lutry montre que l'administration d'une œuvre d'assistance par une confrérie du Saint-Esprit ne signifie pas nécessairement que les deux soient originellement liées. On peut ainsi noter le cas de la confrérie du Saint-Esprit de la paroisse de

---

1351R. Vittoz, *Les confréries de Lausanne au Moyen Âge*, Lausanne, 1985, p. 81.

1352Ibid., Annexe.

1353A.D.P., respectivement 3G 9 B28 et 3G 12 N6 a-c.

1354L. Stouff, *L'Église...*, p. 56-58.

1355M-N. Jomini, M-H. Moser, Y. Rod, *Les hôpitaux vaudois au Moyen Âge, Lausanne, Lutry, Yverdon*, Lausanne, 2005, p. 111-113.

1356F. Bernard, « Les confréries... », p. 33.

Saint-Pierre de Clermont, dont le registre, datant du premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle, abrite une série de cens destinés à « la seigneurie de l'hôpital »<sup>1357</sup>. Le sens de cette formule doit sans doute être lié au fait que la paroisse de Saint-Pierre abrite l'hôpital Notre-Dame, ensuite connu sous le nom de Saint-Barthélemy, principal hôpital de la ville et placé sous la direction du chapitre cathédral.

Il semble que, de même que pour les ponts, les confréries du Saint-Esprit apparaissent comme des lieux de conversion par lesquels les biens économiques deviennent des bienfaits spirituels et l'autorité des élites laïques, l'expression de l'inspiration de l'Esprit Saint. Les ponts et les hôpitaux sont des institutions importantes, mais il est possible que de manière plus systématique, les confréries du Saint-Esprit entretiennent un lieu d'exercice de la charité, les maisons du Saint-Esprit.

On a déjà évoqué le fait que la confrérie du Saint-Esprit de Montferrand possédait, dès 1324, une maison du Saint-Esprit, lieu de réception de certains cens dus à la Charité<sup>1358</sup>. Dans la ville voisine de Clermont, il existe une confrérie du Saint-Esprit pour chacune des paroisses suivantes : Saint-Pierre<sup>1359</sup>, Notre-Dame du Port<sup>1360</sup>, Saint-Adjutor<sup>1361</sup> et Saint-Genès<sup>1362</sup>. Parmi ces confréries, deux au moins possèdent une maison du Saint-Esprit, celle du Port<sup>1363</sup> et de Saint-Adjutor. Le cas de la maison du Saint-Esprit de Saint-Adjutor présente une double particularité : tout d'abord le registre de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Pierre précise que certains cens doivent y être versés, évoquant la maison du Saint-Esprit *lo maior*<sup>1364</sup> ; de plus, un testament de 1368 demande qu'un legs soit fait à la confrérie de Saint-Antoine située dans la maison du grand Saint-Esprit<sup>1365</sup>. La maison de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor reçoit donc les cens d'une confrérie ne possédant pas de maison, mais accueille aussi une confrérie dont le patronage permet de supposer la vocation charitable<sup>1366</sup>. A partir de ces

---

1357« *senhoria de lespital* » 3E 113 DEP I GG 1.

1358A.D.P. 3E 113 DEP 2 GG 35 Pochette « Charité pièces diverses, 1324-1722 », premier feuillet.

1359A.D.P. 3E 113 DEP I GG 1, registre datant du XIV<sup>e</sup> siècle.

1360A.D.P. 16H 138, acte de 1358.

1361A.D.P. 3G 8 A2, acte de 1306.

1362A.D.P. 3G PS 149 (testament de 1301).

1363A.D.P. 16H 138, acte de 1358, l'acte positionne en effet un bien entre l'hôpital de Notre-Dame du Port et la maison de la confrérie du Saint-Esprit, ce qui permet de plus d'infirmier l'hypothèse selon laquelle les maisons du Saint-Esprit correspondaient au réseau hospitalier clermontois. L'hypothèse avait été faite dans un cours par G. Rouchon au début du XX<sup>e</sup> siècle (A.D.P. 4F 7, VII, p.2) et conservée depuis.

1364A.D.P. 3E 113 DEP I GG 1, f° 12. Ce « grand Saint-Esprit » correspond à la maison de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor, cela est attesté par les délibérations communales qui font mention en 1481 du « Grand Saint-Esprit » qui tombe en ruine (Bibliothèque Communale et Interuniversitaire de Clermont-Ferrand, fonds ancien, MS 601, f°19v.) puis qui confient en 1486 celui-ci à la Charité de l'Ascension (A.D.P. 3E 113 DEP I AA-BB...), en précisant qu'il se trouve dans le quartier des Gras, quartier correspondant à la paroisse Saint-Adjutor.

1365A.D.P. 4G 533 7.

1366Il existe une préceptorie de l'ordre de Saint-Antoine, spécialisé dans la lutte contre le mal des ardents, à Montferrand ( A. Mischlewski, *Un ordre hospitalier au Moyen Âge : les chanoines de Saint-Antoine-en-Viennois*, Grenoble, 1995, p. 14-17).



différents éléments, on peut supposer que les maisons du Saint-Esprit, sans être des hôpitaux dans le sens où elles ne possèdent sans doute pas de desservants spécifiques, constituent le lieu de pratiques charitables. Ces maisons du Saint-Esprit sont fréquentes, que ce soit en Provence et en Comtat Venaissin où Jacques Chiffolleau<sup>1367</sup> et Noël Coulet<sup>1368</sup> ont souligné leur nombre dans les sources ou encore dans l'espace alpin où l'on trouve une maison de la confrérie du Saint-Esprit dans la paroisse de Saint-Laurent à Lausanne dès 1253<sup>1369</sup> et une autre à Chambéry en 1385<sup>1370</sup>.

Ces maisons du Saint-Esprit sont aussi, par définition, le lieu d'une vie commune, même si celle-ci est temporaire, et qui peut être une imitation du modèle clérical. Ainsi, en 1317, le testament d'un clerc forézien mentionne la maison d'une confrérie des prêtres de l'église de Saint-Galmier, ainsi qu'un legs à une confrérie du Saint-Esprit située à Chazelles<sup>1371</sup>. On connaît, du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles, des maisons du Saint-Esprit en Forez. La plus ancienne source qui cite ces dernières est le terrier de la commanderie de l'Hôpital de Chazelles : en 1288, il mentionne les maisons de la confrérie de Chazelles et de Saint-Symphorien<sup>1372</sup>. En 1374, un testateur évoque une maison qui jouxte la confrérie du Saint-Esprit de Sainte-Agathe la Bouteresse<sup>1373</sup> et une formule presque identique permet en 1443 d'identifier que la confrérie s'incarne dans la pierre à Saint-Bonnet le Château<sup>1374</sup>.

Les maisons du Saint-Esprit n'apparaissent pas seulement à la faveur des indications de localisation. Ainsi, à Nervieu en 1347, Cécile Chatrone donne 10 sous pour la reconstruction de la maison du Saint-Esprit<sup>1375</sup> et demande à être tenue comme membre de la confrérie du Saint-Esprit après sa mort. En 1378, Jeremie Fromagie, une veuve, donne un franc or pour l'œuvre et l'édifice de la confrérie du Saint-Esprit de Montbrison, à laquelle elle demande de faire une distribution aux pauvres le jour de sa mort<sup>1376</sup>. Toujours à Montbrison, en 1412, un testateur effectue une série de dons variés, dont quinze deniers tournois, pour aumône, à

---

1367J. Chiffolleau, « Entre le religieux et le politique : les confréries en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge, *Le mouvement confraternel au Moyen Âge*, Ecole Française de Rome, Rome, 1987 p.9-36

1368N. Coulet, « Les confréries du Saint-Esprit en Provence : pour une enquête », *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités*, Mélanges Mandrou, Paris, 1985, p. 205-217.

1369M. Reymond, « Les confréries du Saint-Esprit au pays de Vaud », *Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse*, 20 (1926), p.282. Cet article est ancien, et douteux sur de nombreux points, citant par exemple abondamment l'ouvrage de Paul Brune, en revanche, les références aux archives locales, comme c'est le cas pour Lausanne, ont été vérifiées et validées dans G. Coutaz et B Kupp « Les sources médiévales dans les Archives communales », *Panorama des Archives communales vaudoises 1401-2003*, Lausanne, 2003, p. 268-289.

1370F. Bernard, *Histoire de Montmélian*, Montmélian, 1956, p.130.

1371A.D.L. B 1852 163-166.

1372G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 8, charte 909.

1373A.D.L. B 1868 68.

1374A.D.L. B 1901 46.

1375A.D.L. B 1861 93.

1376A.D.L. B 1871 78 v.

l'édifice de la maison du Saint-Esprit de Montbrison<sup>1377</sup>. La maison du Saint-Esprit n'est à aucun moment présentée comme une institution charitable autonome, elle est le lieu où s'exerce l'action d'aumône accomplie par la confrérie. Il en est de même à Clermont, où les maisons sont avant tout évoquées comme lieux de dépôt pour des dons et non objets de dons elles-mêmes. La maison du Saint-Esprit tient son nom du fait qu'elle est le lieu qui abrite la pratique de l'aumône, acte inspiré par l'Esprit Saint.

Une confrérie du Saint-Esprit peut être instituée dans le but de créer une œuvre d'assistance, comme c'est le cas pour les œuvres du pont et sans doute pour certains hôpitaux du Saint-Esprit, comme celui de Bruxelles. Cette fonctionnalité de la confrérie du Saint-Esprit explique que des institutions de charité, comme l'hôpital de Lutry, puissent aussi lui être confiées a posteriori. Cependant, l'existence de la confrérie repose sur la pratique d'un temps de vie commune et de pratique collective de la charité. De ces pratiques peut naître, plus organiquement, une institution charitable, ce qui semble avoir été le cas à Cologne autour de la fraternité du Saint-Esprit. La maison du Saint-Esprit constitue le temps intermédiaire de la formation organique d'une institution charitable autour de la confrérie du Saint-Esprit, un lieu où l'on trouve à la fois la pratique de la charité et une expérience limitée de la vie commune ; ce dernier aspect n'étant plus apparent lorsque la confrérie encadre une institution dotée de ses propres desservants. La maison du Saint-Esprit, mentionnée à Hénin Liétard en 1282, semble être la forme la plus aboutie de ce processus, le lieu d'exercice de la confrérie devenant lui-même l'objet des donations, ce qui laisse supposer que la maison de la confrérie s'est transformée en hospice<sup>1378</sup>. Les logiques de constitution d'une institution distincte encadrée par la confrérie et d'une pratique de la vie confraternelle peuvent se mêler, c'est ainsi le cas à Arles, où les confréries du Saint-Esprit de la Cité et du Bourg possèdent une maison au sein de leurs hôpitaux respectifs, signe que le terme de maison désigne avant tout le lieu de rassemblement des confrères<sup>1379</sup>.

De cette diversité de cas, il est possible de retenir un aspect commun, l'assemblée de laïcs se plaçant sous le patronage de l'Esprit Saint afin d'accomplir une œuvre charitable et qui conduit à une institutionnalisation plus ou moins avancée de leurs pratiques et de leur position de compétence dans ce domaine. Ce processus trouve son origine dans la légitimité reconnue des laïcs à agir dans le domaine charitable, légitimité qui repose sur le fait que la confrérie du Saint-Esprit est avant tout assemblée pour accomplir une œuvre de charité, dont il faut à présent essayer de décrire les formes.

---

1377A.D.L. B 1879 94 v.

1378Bernard Delmaire, *Le diocèse...*, p. 287.

1379L. Stouff, *L'Église...*, p. 32.

## **B/Les forme de la charité des confréries du Saint-Esprit**

Le nombre important de testaments foréziens permet d'étudier quelques variations sémantiques employées par les testateurs pour désigner l'action charitable accomplie à la Pentecôte. En effet, en plus des mentions, très majoritaires, de confréries du Saint-Esprit, on rencontre aussi une aumône du Saint-Esprit à Saint-Just en Velay en 1376<sup>1380</sup> et Saint-Haon le Château en 1399<sup>1381</sup>, une aumône de la confrérie du Saint-Esprit à Saint-Germain-Laval en 1396<sup>1382</sup>, une aumône de Pentecôte à Arson en 1420<sup>1383</sup> et une charité du Saint-Esprit à Boën en 1353<sup>1384</sup>, Chevrières en 1396<sup>1385</sup>, Tourzy en 1399<sup>1386</sup> et Bourg-Argental en 1407<sup>1387</sup>. Il faut noter que, dans certains cas, la charité est distinguée de la confrérie, comme c'est le cas à Boën où un testateur effectue un don à la charité du Saint-Esprit tout en demandant à être tenu comme membre de la confrérie du Saint-Esprit, faisant pour cela don d'une vigne jouxtant celle de la charité<sup>1388</sup>. Si cela ne signifie pas nécessairement qu'il existe deux institutions différentes, on peut en revanche noter que pour le testateur, appartenir à la confrérie et contribuer à la charité ne sont pas deux choses identiques. De même que pour les maisons du Saint-Esprit et les hôpitaux, l'organisation de la distribution peut donc acquérir une certaine autonomie à l'égard de la confrérie : il est possible que cela soit le résultat d'une évolution progressive, aucune charité autonome n'étant mentionnée pour la Pentecôte avant la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, date à laquelle on compte déjà une centaine de mentions testamentaires de confréries, pour un millier de testaments. Cette distinction entre l'aumône faite à la Pentecôte et la confrérie impose de spécifier la forme prise par l'action charitable de la confrérie.

Entre 1267 et 1400 on compte 257 mentions directes<sup>1389</sup> d'une confrérie du Saint-Esprit dans les testaments foréziens. Parmi celles-ci, dans 160 cas, il s'agit pour le testateur d'être tenu membre de la confrérie après sa mort. C'est ainsi cette formule que l'on rencontre dès 1267 chez Guillaume Fabre, châtelain de Donzy et qui donne une quarte de seigle pour que les confrères de la confrérie le tiennent comme membre<sup>1390</sup>. Cette pratique n'est en rien propre

---

1380A.D.L. B 1868 55.

1381A.D.L. B 1882 2.

1382A.D.L. B 1882 40.

1383A.D.L. B 1892, 225 v.

1384A.D.L. B 1863, 13 v.

1385A.D.L. B 1876, 156 v.

1386A.D.L. B 1881, 13 v.

1387A.D.L. B 1874, 52.

1388A.D.L. B 1863, 13 v.

1389c'est-à-dire où la confrérie du Saint-Esprit n'est pas seulement mentionnée pour aider à localiser un bien qui se trouverait à proximité de l'une de ses possessions.

1390G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 22, charte 1459.

aux confréries foréziennes, ainsi, dans les diocèses alpins on connaît sept localités pour lesquelles elle est connue entre 1290 et 1437<sup>1391</sup>.

Si on conserve l'hypothèse selon laquelle la confrérie de prêtres évoquée sans patronage à Savigneu en 1212 correspond à la confrérie du Saint-Esprit des prêtres de Savigneu et Montbrison du XIII<sup>e</sup> siècle, alors il semble possible de faire remonter de deux générations cette pratique. Pour les deux tiers des testateurs, il s'agit avant tout d'être maintenus dans la communauté confraternelle après la mort. Il faut de plus noter que cette pratique semble être le *modus vivendi*, si l'on peut dire, de la confrérie, comme l'atteste le fait que de nombreux testateurs, dès le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1392</sup>, ne précisent pas quelle somme ils allouent pour cet aspect particulier et demandent simplement que leurs héritiers les tiennent comme confrères. Cela ne signifie en rien que la demande est gratuite, comme l'atteste le testament de E. de Bosco, de Bussy qui veut être tenu en la confrérie du Saint-Esprit de Bussy et pour cela paye la pension à laquelle on est tenu en ce cas<sup>1393</sup>. Si l'héritier refuse de payer, alors il lègue à la confrérie un demenc de seigle et douze deniers<sup>1394</sup>, ce qui montre que le fait de ne pas mentionner la somme repose avant tout sur la confiance dans la bonne volonté de l'héritier et que cette « pension » est entrée dans les habitudes dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle.

Il semble en effet que se fixe progressivement une somme, d'un demenc<sup>1395</sup> de seigle et de 12 deniers, payée annuellement et qui permet d'être tenu comme confrère après sa mort. Une telle somme, ou son équivalent, se retrouve ainsi dans 22 testaments<sup>1396</sup> où le testateur demande à être tenu comme membre de la confrérie, mais aussi dans cinq testaments<sup>1397</sup> où le

---

1391 Dans le diocèse de Genève : Chessenaz, en 1387, un testateur legs à la fois 60 sous et une rente annuelle de froment pour être tenu à perpétuité confrère de la confrérie du Saint-Esprit. Dans le diocèse de la Tarentaise : Magot en 1331, Longefoy en 1437. Dans le diocèse de la Maurienne : Saint-Pancrace en 1303 où le testateur demandant à ce qu'un pauvre soit tenu en ami dans la confrérie, Hermillon en 1320, Saint-Marin de la Porte en 1344, Lans le Villard en 1350. Dans le diocèse de Sion : Sion en 1290, il s'agit ici aussi d'entretenir un pauvre le temps de la confrérie grâce à une rente de froment achetée avec les legs d'un testateur. (P. Duparc, « Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au Moyen Âge », *Revue historique du droit français et étranger*, t.177, 1958, p.553-585).

1392 G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 5, charte 660 (Riverie en 1274), t.3, charte 350 (Sury en 1283), t. 3, charte 359 (Montbrison en 1286), t. 6 charte 798 (Cusieu et Ay en 1288).

1393 On retrouve la même formule à Cervière en 1393 (A.D.L. B 1881, 166).

1394 A.D.L. B 1853 75.

1395 Un demenc vaut deux bichets de seigle, il faut seize bichets pour obtenir un setier, soit la quantité nécessaire pour une personne durant une année, un demenc correspond donc à un mois et demi de blé.

1396 Saint-Haon le Château en 1292, le testateur lègue seulement un bichet mais paye 13 deniers (G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 12, charte 1194), Feurs 1317 (A.D.L. B 1853 101), Souternon en 1319 (B 1853 80), 1348 (B 1858 115 et B 1858 99) et 1371 (B 1863 97v.), Bussy en 1321 (B 1853 75), Saint-Bonnet le Château en 1328 (B 1854 96), Rozier d'Aurec en 1344 (B 1861 49), La Fouillouse en 1347 (B 1862 97v.), Chandieu en 1348 (B 1861 138), Saint-Sulpice en 1348 (B 1858 92), Saint-Martin la Sauveté en 1349 (B 1864 31), dans ce cas le testateur lègue une quarte de seigle et 6 deniers de cens, somme qu'il présente comme l'équivalent d'un demenc de seigle et de 12 deniers, Grézolles en 1349 (B 1862 188), Boën en 1353 (B 1863 13v.), L'Hôpital-Rochefort en 1357 (B 1863 13v.), même situation qu'à Saint-Martin la Sauveté, Saint-Germain Laval en 1357 (B 1858 105), Cleppé en 1359 (B 1866 3), Mallevall en 1368 (B 1874 32v.), Chalmazel en 1370 (B 1863 50), Saint-André le Puy en 1370 (B 1871 1v.), Saint-Paul de Vézelin en 1395 (B 1880 72).

1397 A.D.L. B 1860 59, B 1865 112, B 1865 140 V, B 1865 72 et B 1863 130.

testateur ne précise rien d'autre que son don, ce qui peut laisser supposer que ces legs ont aussi pour but d'être tenus membres de la confrérie.

Le don qui lie le testateur à la confrérie se distingue en deux parties, déjà présentes à Savigneu en 1212 où la testatrice donne 12 deniers pour être tenue dans la confrérie et nourrir un pauvre. La somme de 12 deniers revient à plusieurs reprises dans les testaments comme rémunération pour des prêtres ayant dit une ou deux messes<sup>1398</sup>. Dans ce cas il est possible que cette somme serve pour que certains membres de la confrérie, dans le cas des confréries du Saint-Esprit ayant conservée un noyau sacerdotal, ou un prêtre rémunéré dans le cas contraire, disent une messe en l'honneur du défunt. Le blé servirait alors à nourrir le pauvre qui tient la place physique du confrère lors de la confrérie, ce qui est la demande la plus fréquente des confrères lorsqu'ils précisent la fonction de leur don à une confrérie du Saint-Esprit. C'est ce que semble montrer le testament d'un nommé Vitalis qui, en 1347, donne un demenc et douze deniers à perpétuité pour être tenu confrère de la confrérie du Saint-Esprit de la Fouillouse et demande à la fois un « confrère vif » et qu'un prêtre dise une messe lors de la Pentecôte<sup>1399</sup>. En 1362, H. Barelli, de Renaison précise que celui qui tient sa place devra être nourri lors de la fête de la confrérie du Saint-Esprit et demande lui aussi que le recteur de cette confrérie dise une messe<sup>1400</sup>.

L'élément qui est le plus souvent explicité dans les testaments est l'assistance apportée au pauvre qui tiendra la place du confrère mort. Ainsi, en 1316, à Montbrison, Baronis de Saint-Renon lègue à chacune des confréries du Saint-Esprit de Saint-Georges Hauteville et d'Ecotay une émine de seigle (un demi-setier) pour donner réfection à un pauvre du Christ<sup>1401</sup>. De manière plus précise, en 1368, à Saint-Just en Chevalet, Arthaude Brunii, lègue un quarton de seigle et six deniers afin qu'un pauvre soit placé dans la confrérie pour un confrère mort à perpétuité<sup>1402</sup>. En 1403, un prêtre lègue un barral de vin (environ 50 litres) à la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Bonnet des Quarts pour que les consuls de la confrérie tiennent un pauvre, comme il est accoutumé<sup>1403</sup>. Cette pratique apparaît relativement spécifique aux confréries du Saint-Esprit, comme l'atteste le testament de P. de Portio, qui en 1344 lègue six demencs de seigle et deux sous pour trois confrères, ou un demenc et douze deniers pour un confrère si la confrérie du Saint-Esprit de Rozier d'Aurec ne peut pas, et effectue aussi un legs de deux sous à la confrérie de Saint-Blaise, sans demander quoi que ce soit<sup>1404</sup>.

---

1398A.D.L. B 1863 130, B 1881 160.

1399A.D.L. B 1862 97 v.

1400A.D.L. B 1867 54 v.

1401A.D.L. B 1852 84-89.

1402A.D.L. B 1863 111.

1403A.D.L. B 1883 89.

1404A.D.L. B 1861 49.

La dimension charitable des confréries du Saint-Esprit est donc en premier lieu étroitement associée à leur fonction d'intercession. La confrérie entretient, grâce aux legs des testateurs, des pauvres lors du repas de la confrérie ; ces pauvres occupant la place des confrères morts. Le demenc de seigle correspondant à environ un mois et demi de réserve, il est possible que le don fait par la confrérie permette aux pauvres de tenir durant la période la plus difficile, celle de la soudure, les moissons se situant un peu plus d'un mois après la Pentecôte. Les confrères du Saint-Esprit donnent aux prêtres pour qu'ils prient et aux confrères pour qu'ils nourrissent un pauvre, reproduisant ainsi la distinction ecclésiologique entre l'acte d'aumône chez le clerc et chez les laïcs. Mais, de même que la prière révèle l'expertise des prêtres, le don au pauvre fait de la confrérie du Saint-Esprit un cadre idéal pour des pratiques charitables qui débordent les fonctions ordinaires présentées ci-dessus.

Nous ne possédons qu'un nombre limité de documents attestant de l'emploi par les testateurs de cette compétence confraternel. L'essentiel des informations concerne la confrérie du Saint-Esprit de Montbrison. Avant de l'étudier, nous allons d'abord observer ce que les deux autres cas peuvent nous apprendre. En 1356, A. Aynuin, clerc de Villerest, confie en 1356 un don aux pauvres à son héritier ; il prévoit que si celui-ci s'avère défaillant, alors la confrérie du Saint-Esprit de Villerest récupère le don<sup>1405</sup>. La confrérie apparaît ainsi comme un pauvre apte à défendre ses droits, garantissant que le don du testateur aura bien une fonction salvatrice, malgré la mauvaise volonté éventuelle de ses héritiers. En 1372, P. de Fayadaura, des Salles, demande à être tenu pour confrère de la confrérie du Saint-Esprit de Cervière avec sa femme, ce pour quoi il donne un quarton de seigle et six deniers, somme équivalant à un demenc et douze deniers, mais ajoute qu'il veut maintenir six pauvres, qu'avaient installés ses prédécesseurs dans la confrérie de Cervière, en garantissant leur entretien sur l'usufruit de ses biens<sup>1406</sup>. Ce second exemple n'est qu'un développement de la situation ordinaire mais permet aussi d'observer comment, au fur et à mesure de la succession des générations, la confrérie se voit confier la gestion d'un nombre de plus en plus important de pauvres, lui conférant probablement une certaine expertise dans la pratique de l'aumône. A travers ces deux exemples, il apparaît que la confrérie du Saint-Esprit est considérée comme un organe de garantie de l'aumône, par son aptitude à défendre ses droits, et donc ceux des pauvres ainsi que la volonté du testateur et à maintenir une donation sur plusieurs générations.

La même année, J. Pelaignon crée une prébende à accorder au curé, à charge pour celui-ci de dire des messes. Si celui-ci refuse, alors les quarante livres iront aux pauvres à travers une

---

1405A.D.L. B 1863 134v.

1406A.D.L. B 1871 72

distribution qui sera organisée dans la confrérie du Saint-Esprit de Montbrison<sup>1407</sup>. En 1355, P. Vert, un riche habitant de la ville, effectue de nombreux dons, parmi lesquels une distribution faite huit jours après sa mort et où deux deniers seront donnés à chaque pauvre dans la confrérie du Saint-Esprit à laquelle il donne dix sous tournois pour faire cette aumône<sup>1408</sup>. C'est encore le cadre de la confrérie du Saint-Esprit qui est choisit en 1378 par Jeremie Fromagi, une veuve, pour organiser un repas pour les pauvres qui sera composé de pain, de seigle et de viande, ou d'anguille en cas de Carême. Ce sont les consuls de la confrérie qui s'occuperont de l'organisation de ce repas ; Jeremie donnant de plus un franc or pour l'édifice de la confrérie<sup>1409</sup>. Enfin, en 1399, A. Audeberti, bourgeois de Montbrison donne deux deniers à chaque pauvre, le jour de sa sépulture, dans la confrérie du Saint-Esprit de Montbrison<sup>1410</sup>. De ces différents dons couvrant le XIVE siècle il est possible de conclure que la confrérie est reconnue par les habitants aisés de Montbrison comme apte à organiser des distributions aux pauvres et qu'au travers de cette expertise laïque elle peut suppléer à d'éventuelles insuffisances de l'appareil d'intercession cléricale, le don aux pauvres pouvant apparemment, au XIVE siècle, remplacer une messe.

Si l'on quitte le Forez, la compétence des confréries du Saint-Esprit se retrouve aussi à Clermont et Montferrand à travers leur implication dans la charité municipale. La Charité de l'Ascension de Clermont nous est principalement connue à travers un registre couvrant la période 1283-1505, faisant la liste des dons à la Charité et présentant son fonctionnement interne<sup>1411</sup>. A travers ce document, il est possible de voir les liens entre la charité de l'Ascension et les confréries paroissiales du Saint-Esprit. Ainsi, un testateur lègue son hôtel, où se réunit chaque année la confrérie du Saint-Esprit de Saint-André, à la confrérie, en échange de quoi celle-ci doit effectuer un lègue d'une émine de seigle par an à la charité de l'Ascension<sup>1412</sup>.

Le fonctionnement de cette Charité est décrit dès 1283<sup>1413</sup>. Les bayles organisent une récolte des dons auprès des « probes hommes de la ville » ainsi que de l'évêque, puis vient une première phase de distributions auprès des chapitres de la cathédrale, du Port et de Saint-Genès et des monastères de Saint-Alyre et de Saint-André. Ensuite les bayles avancent le blé nécessaire pour faire les pains distribués à l'Ascension et se font ensuite rembourser leur avance auprès des habitants de la ville. Une dernière donation est faite pour les prêches dans

---

1407A.D.L. B 1852 98-100.

1408A.D.L. B 1864 66.

1409A.D.L. B 1871 78v.

1410A.D.L. B 1882 47.

1411A.D.P. 3E 113 DEP 1 GG1 registre de la Charité de l'Ascension.

1412A.D.P. 3E 113 DEP 1 GG1 F°8 r°, registre de la Charité de l'Ascension, dernier paragraphe.

1413A.D.P. 3E 113 DEP I GG I « Registre de la Charité de l'Ascension », f°23 v.

les églises paroissiales et aux prédicateurs des couvents dominicains et franciscains. On peut ici noter que l'organisation de la Charité de l'Ascension vise à soutenir les différentes formes d'aumônes, aussi bien la prédication des clercs que la distribution de pain aux pauvres par les laïcs. L'élection des bayles se fait à la Pentecôte, par paroisse, soit le jour de la fête des confréries du Saint-Esprit et selon l'organisation urbaine de celles-ci. De plus lorsqu'il est possible de faire une telle vérification, les bayles de la Charité appartiennent aux mêmes familles que les bayles ou confrères des confréries du Saint-Esprit<sup>1414</sup>. Les confréries du Saint-Esprit fournissent donc à la Charité des cadres hiérarchiques et économiques, la confrérie étant le vivier de recrutement des bayles et les confrères du Saint-Esprit composant très probablement la majeure partie des probes hommes qui fournissent les dons initiaux.

A Montferrand, il existe aussi une Charité de l'Ascension fonctionnant sensiblement de la même manière que celle de Clermont. Une liste de 1282 regroupe les individus qui font un don, ou un prêt à la Charité, celle-ci étant organisée par quartiers et dirigée par quatre bayles<sup>1415</sup>. Ces bayles sont ici aussi chargés de l'achat du blé et de sa transformation en pain pour l'aumône de Pentecôte, ainsi que d'une aumône au prédicateur<sup>1416</sup>.

Les liens entre confréries de Pentecôte et la fête de l'Ascension ne sont pas spécifique aux villes de Clermont et Montferrand. Ainsi, à Saint-Saphorin, dans le pays de Vaud, en 1276, la collecte de la confrérie se fait durant la semaine qui précède l'Ascension<sup>1417</sup> ce qui doit nous rappeler que les temps de l'Ascension et de la Pentecôte sont par définition proches et liés. Or, ce moment de l'Ascension est un temps charitable important, on connaît ainsi 26 localités du Forez ayant une charité de l'Ascension, la plupart ayant aussi une confrérie du Saint-Esprit<sup>1418</sup>. Les liens entre charité de l'Ascension et confrérie du Saint-Esprit ont ainsi pu se tisser sur la base d'une coïncidence de temps et d'action.

Il est possible d'ajouter à cette observation une hypothèse un peu plus complexe. L'une des demandes fréquentes des testateurs foréziens est celle d'un *retornum*, c'est-à-dire d'une cérémonie ayant lieu après la mort du défunt et dans de nombreux cas, c'est aux confréries du Saint-Esprit qu'il est demandé d'organiser cette cérémonie. La date de ce retour n'est que très rarement indiquée, mais une période de quarante jours après la mort revient fréquemment en

---

1414Ainsi par la comparaison entre les registres de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Pierre et de la charité (tout deux sous la cote A.D.P. 3E 113 DEP 1 GG1) nous donnant les bayles issus de cette paroisse on peut noter la présence de Pierre Beyrion, à la fois bayle de la charité et confrère, et des familles Balbet, Bastissa et Gayte, qui forment le réservoir des bayles de la confrérie comme de la charité.

1415A.D.P. 3E 113 DEP II GG 36 pochettes « compte des bayles de la Charité » et « Charité, pièces diverses » et 3E 113 DEP II CC 156.

1416A.D.P. 3E 113 DEP II CC 162, Dépenses de la charité : 60 sous pour la mouture, autant pour la cuisson et du pain et du vin ainsi que 9 sous et 2 deniers au prédicateur de l'Ascension

1417M. Reymond, « Les confréries... », p. 290.

1418Annexe 2, Carte 2.



Forez<sup>1419</sup>. On note ainsi que les confréries du Saint-Esprit se voient confier la gestion de « l'ascension » du testateur, la période de quarante jours après la mort étant très probablement liée à celle qui sépare la mort du Christ et celle de son Ascension.

Les confréries du Saint-Esprit présentent la particularité de former une communauté charitable sans être une fraternité régulière. Elle constitue de ce fait un outil idéal pour la prise en main par les laïcs d'activités charitables car elles fournissent à la fois une expertise et un groupe qui manque aussi bien au testateur isolé qu'aux charités, souvent uniquement composées de bayles dirigeants. Ces confréries, comme les autres institutions placées sous le patronage de l'Esprit Saint, existent cependant au sein d'une communauté laïque plus vaste. Lorsque celle-ci « prend corps », elle semble avoir pour souci d'intégrer ces différentes institutions, ce qui est désormais possible car, par le biais des œuvres d'assistance placées sous la patronage de l'Esprit, l'action charitable est entrée dans la sphère de compétence des laïcs.

## **II/La prise en main des œuvres de l'Esprit par les pouvoirs laïcs**

Le terme de prise en main est en fait impropre car il laisse supposer que le contrôle des pouvoirs laïcs est à chaque fois progressif. Cette dimension progressive n'a de sens que si l'on observe l'ensemble des œuvres d'assistance. De fait, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, et dans certains cas, dès le XII<sup>e</sup> siècle, certaines institutions d'assistance placées sous le patronage de l'Esprit Saint naissent sous le contrôle des pouvoirs laïcs. L'étude de ces différentes situations permet donc d'observer l'affirmation d'une légitimité des pouvoirs laïcs à agir dans le domaine charitable, ainsi que les formes de cette implication, c'est-à-dire les moyens mis en œuvre pour contrôler les œuvres d'assistance. Pour ne pas créer une unité artificielle à partir de situations variées, la présentation s'organisera sous la forme d'études de cas particuliers, au sein desquels on essaiera de distinguer des logiques communes, ainsi que des spécificités ne se limitant pas au contexte. On étudiera dans un premier temps les cas où les pouvoirs laïcs contrôlent, ou prennent le contrôle, d'une institution, puis dans un second temps les situations où l'action charitable n'est pas dissociable de l'existence de la commune.

### **A/Le contrôle par les pouvoirs laïcs d'institutions d'assistance placées sous le patronage de l'Esprit Saint**

1°/Le cas de l'hôpital du Pont-Saint-Esprit : l'affirmation du pouvoir royal et des laïcs locaux

---

1419M. Gonon, « La vie religieuse en Forez au XIV<sup>e</sup> siècle et son vocabulaire d'après les testaments », *Bulletin Du Cange*, 1960, p. 284.

Dès 1297, les recteurs de la confrérie du Saint-Esprit chargée de la construction du pont sur le Rhône entrent en conflit avec le prieur clunisien de Saint-Saturnin. Les recteurs font alors appel à Philippe le Bel qui prend le pont sous sa protection en 1302, l'œuvre étant achevée en 1309<sup>1420</sup>. Le roi fait construire une tour à la tête du pont et soutient la construction d'un hôpital en 1308, dédié à Dieu, la Vierge et Louis IX, tout récemment canonisé<sup>1421</sup>. Entre la fin du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle, l'œuvre charitable du Pont-Saint-Esprit, initiée localement par le prieuré clunisien et les laïcs, est donc devenu l'un des éléments de l'affirmation du pouvoir royal dans la région. Les raisons du conflit qui a conduit à cette évolution sont d'abord économiques, le prieur contestant aux recteurs de la confrérie du Saint-Esprit le contrôle d'un oratoire destiné à recevoir les offrandes<sup>1422</sup>.

La question de l'oratoire traduit les problèmes résultants de l'implication des laïcs dans la sphère charitable : une œuvre de charité est une œuvre pieuse et de ce fait son contrôle est revendiqué par les autorités cléricales. Le conflit reprend en 1305, lorsque le prieur Gui de Clermont-Tonnerre souhaite reconstruire le prieuré et l'église paroissiale et pour cela demande à nouveau de récupérer les offrandes faites à l'oratoire du Saint-Esprit<sup>1423</sup>. Les recteurs refusent de concéder plus de 400 livres tournois en 1306 et, en 1311, avec le soutien royal, la somme est réduite à 200 livres. Philippe le Bel a envoyé l'un de ses conseillers, Guillaume de Plaisians, pour arbitrer le conflit et celui-ci rend sa sentence en 1307 : l'oratoire sera géré par deux chapelains, nommés l'un par le prieur, l'autre par les recteurs ; ces derniers reçoivent de plus l'autorisation de construire à côté de l'oratoire un hôpital qui sera sous leur contrôle. Guillaume de Plaisians rappelle les nombreux miracles qui sont advenus dans l'oratoire grâce à la clémence de l'Esprit Saint et indique que l'une des œuvres les plus agréables à Dieu est de soigner les pauvres, images du Christ<sup>1424</sup>. Daniel Le Blévec a souligné que l'action de Guillaume de Plaisians s'inscrit dans une politique hospitalière plus large, qui se manifeste au concile de Vienne et diffuse l'idée que les œuvres de charité entrent dans les attributions du prince, hors du contrôle épiscopal<sup>1425</sup>. Si l'on observe la situation du point de vue local, il est possible de remarquer que la légitimation de la prise de contrôle d'une œuvre dédiée à l'Esprit, le pont, se fait par la construction d'un hôpital contrôlé par des laïcs. C'est le soutien apporté aux œuvres de charité qui permet aux laïcs de contester le contrôle clérical sur les aumônes, que le prieur destinait à la reconstruction de bâtiments religieux.

Le contrôle croissant des laïcs sur la pratique de la charité se traduit par le fait que l'usage

---

1420D. Le Blévec, « Une institution... », p. 99.

1421D. Le Blévec, « L'assistance... », p. 422.

1422A. Girard, *L'aventure...*, p. 15.

1423 *Ibid.*, p. 47.

1424D. Le Blévec, « L'assistance... », p. 415-416.

1425 *Ibid.*, p. 416.

des aumônes inspirées par l'Esprit est réservé à l'assistance aux pauvres, c'est-à-dire à la manière laïque d'être inspirée par l'Esprit Saint. A Pont-Saint-Esprit, il est possible d'observer un changement non seulement dans le contrôle des œuvres mais aussi dans le sens de celles-ci, changement qui engendre un conflit entre les clercs et les laïcs. Suivant la même évolution, il est possible de noter que, au XIIe siècle, le contrôle des fondations charitables, mêmes laïques, était exigé par les clercs, alors que, aux XIIIe et XIVe siècles, les pouvoirs laïcs vont revendiquer le contrôle des activités charitables que sont les hôpitaux et les tables du Saint-Esprit, y compris lorsque ceux-ci avaient une origine cléricale. Bien que le pouvoir royal soit l'élément moteur de l'affirmation des laïcs à Pont-Saint-Esprit, il faut noter qu'à partir du XIVe siècle, l'idée d'un roi comme père des pauvres disparaît progressivement au profit du souci du roi pour tout son peuple, ce qui se traduit aussi par le fait que dans les miroirs du prince, le terme d'amour, se portant sur tous les sujets, remplace celui de charité<sup>1426</sup>. Pour cette raison, l'essentiel de l'action laïque à l'égard des hôpitaux est avant tout le fait des communes urbaines.

## 2°/Le contrôle des hôpitaux et des institutions d'assistance par les communes

Le mouvement étudié ici n'est pas spécifique aux institutions placées sous le patronage de l'Esprit Saint. On peut ainsi noter qu'en Biterrois, les organes de secours apparus dans les années 1170 passent au XIIIe siècle sous le contrôle des consulats naissant qui en désignent les responsables, surveillent le budget et décident de qui bénéficie de la charité<sup>1427</sup>. Il en est de même dans l'ensemble du Languedoc où la plupart des charités sont gérées par les consuls dès la fin du XIIIe siècle<sup>1428</sup>. Si l'on reprend le cas du plus ancien hôpital dédié à l'Esprit Saint, celui de la ville de Cologne, on note qu'avant 1267 l'hôpital est placé sous l'administration de la ville, les *provisores* de l'hôpital appartenant aux mêmes familles que les maires de Cologne. La rupture a ici lieu au niveau de la confrérie, d'initiative cléricale et dont l'archevêque conserve le contrôle, ce qui se traduit par le fait qu'après 1267, les confrères ne désignent plus les dirigeants de l'hôpital<sup>1429</sup>. Dans les Flandres, les autorités urbaines affirment leur contrôle sur les Tables dès le début du XIVe siècle, ce contrôle devenant plus étroit au XVe siècle, les autorités urbaines fixant à la fois le poids des pains à distribuer et la liste des bénéficiaires<sup>1430</sup>.

Une exception nous apparaît significative : en 1278, la Table du Saint-Esprit de la paroisse Saint-Nicolas de Gand a à sa tête un bourgeois, alors qu'au XIVe siècle elle est administrée

---

1426P. Aladjidi, *Le Roi, père des pauvres*, Rennes, 2008, p. 40-45.

1427M. Gramain, « Les institutions charitables dans les villages du Biterrois aux XIIe et XIIIe siècles », Cahiers de Fanjeaux 13..., p. 124.

1428D. Le Blévec, *La part...*, p. 244.

1429F. Schaefer, *Das Hospital...*, p. 10-11.

1430M.-J. Tits-Dieuaide, « Les tables... », p. 575.

par des prêtres<sup>1431</sup>. Il est donc possible de noter que l'évolution de ces différentes institutions charitables ne doit pas nécessairement être conçue comme un transfert de la domination cléricale à la domination laïque. Il faut plutôt considérer que la période de fondation est un temps d'indifférenciation, ou plutôt de différenciation compatible, entre activité charitable des clercs et des laïcs, la référence à l'Esprit Saint étant caractéristique de ce temps, car elle possède un sens distinct mais unificateur pour chaque groupe. A cette période, succède une césure plus affirmée, caractérisée par l'affirmation des autorités urbaines, qui conduit les institutions d'assistance à passer soit sous le contrôle de la commune, soit sous celle de la hiérarchie ecclésiastique. Il est possible de retrouver cette situation d'indifférenciation dans le cas de communautés plus réduite : ainsi en 1348, Pierre du Pesset lègue par testament une rente de froment et d'argent à la confrérie du Saint-Esprit de Rumilly, pour la charité ou donne de cette petite ville de Savoie<sup>1432</sup>. Si à Rumilly la confrérie administre la charité, à l'inverse, dans la ville de Lutry, les recteurs, recrutés parmi les anciens syndics, ou devenant ensuite syndics de la ville, administrent à la fois l'hôpital de la ville et la confrérie du Saint-Esprit<sup>1433</sup>.

La construction d'une autorité communale implique la possibilité d'une inféodation à celle-ci de l'ensemble des institutions de la ville. De même que le pouvoir royal à Pont-Saint-Esprit, les dirigeants urbains, en s'investissant dans les œuvres d'assistance, comme l'atteste la création d'un nouvel hôpital à Lutry, affirment leur autorité sur les institutions antérieures, dont font partie les hôpitaux, charités et confréries du Saint-Esprit. On retrouve cette situation dans le Bas-Rhône, où la confrérie du Saint-Esprit de Viviers rend des comptes aux syndics dès 1322 ; les bayles de la confrérie étant eux-mêmes choisis parmi d'anciens syndics<sup>1434</sup>.

Malgré le maintien, voir la multiplication due à l'augmentation des sources disponibles, de la référence à l'Esprit Saint aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, l'histoire des institutions placées sous ce patronage appartient bien souvent avant tout à l'histoire des politiques d'assistance des communes. Au XV<sup>e</sup> siècle la situation semble relativement généralisée : en Quercy, à Montcuq les consuls sont les ministres de la charité de Pentecôte ; à Payerne, en Pays de Vaud, les dépenses de la confrérie du Saint-Esprit sont entièrement à la charge de la ville, ce qui était déjà le cas à Crissiers dès 1372. Toujours dans le même espace, à Cossonay en 1413, le recteur de la confrérie du Saint-Esprit soumet ses comptes aux syndics de la ville et est nommé par ceux-ci au début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1435</sup>. Cette absorption progressive des institutions charitables par les communes ne doit cependant pas seulement être conçue sous l'angle d'une

---

1431 *Ibid.*, p. 574.

1432 F. Bernard, « Les confréries... », p. 49.

1433 M.-N. Jomini, M.-H. Moser, Y. Rod, *Les hôpitaux...*, p. 105-108.

1434 D. Le Blévec, *La part...*, p. 239.

1435 M. Reymond, « Les confréries... », p. 292.

prise de contrôle d'une institution par une autre. En effet, à travers l'exemple de plusieurs situations où l'unité est concomitante à l'existence de la commune, il est possible de voir comment la référence à l'Esprit Saint permet aux communes de s'impliquer dans les œuvres de charité.

## **B/Des communes charitables et inspirées**

### **1°/La charité du Saint-Esprit d'Aurillac**

La principale ville du Cantal, Aurillac, possède un consulat dont les premières mentions datent de 1202. Le XIII<sup>e</sup> siècle est un temps de conflit entre les consuls et l'abbé, seigneur de la ville, qui s'achève par une série de paix, garanties par l'arbitrage royal puis celui d'Alphonse de Poitiers : l'abbé est reconnu comme seigneur de la ville mais concédant l'administration de celle-ci aux consuls. Les trois paix datent respectivement de 1280, 1288 et 1305, la dernière confirmant les deux précédentes<sup>1436</sup>. C'est précisément durant cette période d'affirmation du consulat face au pouvoir de l'abbé que l'on note les premières mentions d'une Charité du Saint-Esprit à Aurillac, en 1261<sup>1437</sup>, alors que l'abbé se plaint au roi en 1266 de la création, par les consuls, d'arbitres chargés de juger à l'amiable les litiges, afin d'échapper au tribunal seigneurial<sup>1438</sup>. Dès l'origine, les consuls sont présentés à la fois comme les administrateurs de la charité<sup>1439</sup>, et ils en sont aussi les seuls acteurs. En effet, ce sont les consuls qui se chargent de prélever les cens que la charité possède sur plusieurs bâtiments de la ville ainsi que de la distribution qui est faite à la Pentecôte<sup>1440</sup>.

Il semble donc que l'affirmation du consulat d'Aurillac passe par l'exercice d'une œuvre d'assistance. En effet, cet exercice, qui n'est jamais condamné par l'abbé, légitime l'autorité des consuls à l'égard de la population et leur permet de prétendre à une autorité sur les différentes institutions de la ville. C'est ainsi que, dès 1319, les consuls contrôlent aussi l'hôpital du Buis et l'hôpital de la Trinité, principal hôpital de la ville, à partir de 1435<sup>1441</sup>. Cette évolution traduit les changements connus par le conflit entre le consulat et l'abbé, marqué par une lutte armée dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. L'abbé est capturé, le monastère pillé et, en 1233, la ville est excommuniée par Grégoire IX à la suite de ces agissements. A partir du moment où l'Auvergne entre dans l'apanage d'Alphonse de Poitiers, en 1225, le conflit glisse sur le terrain juridique, situation confirmée avec le retour à la

---

1436R .Grand, *Les paix d'Aurillac*, Paris, 1945, p. 87-96.

1437L. Pradal, *Assistance et charité à Aurillac (vers 1230-vers 1530)*, mémoire de maîtrise ss. Dir. L. Viallet, Clermont-Ferrand, 2003, p. 42.

1438R .Grand, *Les paix...*, p. 70.

1439L. Pradal, *Assistance...*, p. 41.

1440*Ibid.*, p. 44.

1441*Ibid.*, p. 62-63.

couronne en 1271<sup>1442</sup>.

Dans ce cadre d'une pacification contrainte des relations entre la commune et l'abbé, la pratique d'une œuvre charitable par les consuls leur permet d'étendre leur champ d'intervention dans les affaires de la ville, sans contestation possible de la part de son seigneur ecclésiastique. Illustration a contrario de cette situation, Daniel Le Blévec a noté que les villes du Bas-Rhône ne possédant pas de confréries du Saint-Esprit sont celles où la municipalité joue un rôle central dans le fonctionnement de la charité locale<sup>1443</sup>. Dans une ville où la commune cherche à affirmer sa légitimité, les consuls « jouent le rôle » d'une confrérie du Saint-Esprit. Cela peut aussi expliquer l'inféodation au consulat de la charité comme des confréries du Saint-Esprit, dans le cas de villes où la commune possède une légitimité.

## 2°/Confréries du Saint-Esprit, charité et commune à Clermont et Montferrand

Les cas des villes voisines de Clermont et Montferrand sont très différents. On a déjà évoqué la précocité de la commune dans la cité comtale de Montferrand, qui bénéficie d'une charte dès 1195. A l'inverse, la cité épiscopale de Clermont est d'abord marquée par un conflit entre les partisans d'une commune et l'évêque : une conjuration formée en 1251 étant écrasée par l'évêque soutenu par le roi. L'essentiel du XIV<sup>e</sup> siècle est marqué par un maintien de l'autorité épiscopale et une affirmation du pouvoir royal ; il faut attendre 1380 pour que Charles V accorde aux habitants le droit d'assemblée, le choix de trois élus et d'un capitaine de la ville<sup>1444</sup>. Il ne s'agit pas ici d'étudier les différences entre ces deux villes mais au contraire d'observer les rapports entre commune, charité et confrérie, au moment où les sources le permettent et où les villes sont dans une situation semblable, c'est-à-dire à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle pour Montferrand et un siècle plus tard pour Clermont. Ceci permettra alors de comprendre les évolutions connues par la référence à l'Esprit Saint entre ces deux périodes.

La Charité de l'Ascension de Montferrand est étroitement liée au consulat, ce qui apparaît dès les premières mentions de l'institution dans les sources. Ainsi, parmi les donateurs de la Charité, on retrouve pour quasiment toutes les années, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les consuls de la ville, ceux-ci effectuant les dons les plus importants ; en 1307, par exemple, les consuls achètent six setiers de blé pour l'aumône de l'Ascension<sup>1445</sup>. Le fait que ces achats soient en blé et directement destinés à l'aumône montre que les consuls jouent le même rôle que les bayles, chargés d'acquérir du blé avec les dons en argent. L'importance de la distribution

---

1442R. Grand, *Les paix...*, p. 67-69.

1443C'est ainsi le cas à Bourg Saint Andéol, Bagnols, Villeneuve lès Avignon, Saint-Gilles et Nîmes (D. Le Blévec, *La part...*, p. 238).

1444E. Grélois, *Territorium civitatis. L'emprise de l'Église sur l'espace d'une cité et ses environs : Clermont au XIII<sup>e</sup> siècle*, thèse dactyl. ss. Dir. M. Bourin, Université de Paris I, 2003, p. 158-161.

1445A.D.P. 3E 113 DEP II CC 156.

effectuée à l'Ascension dépasse les capacités des seuls bayles, c'est pourquoi il est fréquemment fait mention de ceux qui assistent les bayles dans leur œuvre charitable : il s'agit des consuls eux-mêmes, des hûchiers, c'est-à-dire des crieurs publics, des gâtiers, les guetteurs au service de la commune<sup>1446</sup> et enfin des maynées des consuls<sup>1447</sup>, c'est-à-dire de leurs serviteurs. La donne de l'Ascension est donc autant le fait de l'institution communale que de la Charité elle-même. Les consuls assurent de plus un certain contrôle sur la Charité de l'Ascension. En 1382, « pour le bien de la Charité », les consuls décident, étant donné qu'aucun bayle élu n'est apte selon eux à assurer la fonction de cleric chargé de tenir les comptes, de nommer Guillaume de Cébazat à ce poste<sup>1448</sup>. Des sources plus tardives, plus riches, semblent confirmer ce contrôle exercé par le consulat : les bayles de la Charité, ainsi que ceux de la maladrerie d'Herbet devant rendre des comptes aux consuls dans la seconde moitié du XVe siècle<sup>1449</sup>. A partir de cette période, on connaît un nombre significatif de bayles et de consuls, ce qui permet d'effectuer des recoupements, révélant que sur quarante quatre bayles recensés entre 1450 et 1522, dix neuf ont été consuls et neuf appartiennent à des familles consulaires.

Le contrôle exercé par le consulat sur la confrérie du Saint-Esprit apparaît dans les documents à la fin du XIVe siècle. En 1371, les consuls inspectent les reliques de saint Blaise dont la confrérie a la garde<sup>1450</sup>. La maison du Saint-Esprit, mentionnée pour la première fois en 1325<sup>1451</sup> est donc un espace où se manifeste l'autorité du consulat. Cela est confirmé en 1381, où les consuls confient à la confrérie du Saint-Esprit les reliques du pain de la Cène, dont ils requièrent un public instrument, de même que pour les autres reliques dont la confrérie a la garde dans l'arche du consulat<sup>1452</sup>. Il serait cependant faux de voir dans le consulat et la confrérie deux corps indépendants : en effet, en 1371, une maison appartenant à la confrérie du Saint-Esprit est vendue par les consuls, qui rappellent en tête du document que la maîtrise du Saint-Esprit appartient aux consuls, ceux-ci exigeant de la confrérie « clé, terrier et administration »<sup>1453</sup>. La situation de la confrérie du Saint-Esprit évoque ainsi celles des bassins du corps des âmes du Sud-Ouest, entièrement contrôlés par les institutions communales<sup>1454</sup>.

---

1446A.D.P. 3E 113 DEP II CC 164 f°7, r.

1447A.D.P. 3E 113 DEP II CC 173, f°8, v.

1448A.D.P. 3E 113 DEP II CC 170 f°113

1449A.D.P. 3E 113 DEP II GG 36, feuillet 3, comptes de la Charité pour 1461-1465.

1450A.D.P. 3E 113 DEP II GG 35 A.

1451A.D.P. 3E 113 DEP II CC 161.

1452A.D.P. 3E 113 DEP II CC 170 f°76.

1453A.D.P. 3E 113 DEP II CC 165 f°101.

1454M. Fournié, "Confréries, bassins et fabrique dans le Sud Ouest de la France : des oeuvres municipales", *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, 1995, p. 245-263

La Charité de l'Ascension et la confrérie du Saint-Esprit sont donc des organes de la vie urbaine placés sous l'autorité du consulat, ce dès le XIV<sup>e</sup> siècle. Le contrôle exercé par les consuls repose sur des transferts de biens matériels et symboliques qui donnent au consulat un droit de regard sur la Charité qu'il finance et soutient, tout comme sur la confrérie à laquelle il confie des reliques. De plus, la manière dont ces transferts sont effectués tend à effacer la distinction entre les différentes institutions, participant aux distributions. Les consuls sont semblables aux bayles et ils participent à la garde des reliques placées dans la maison du Saint-Esprit. Il s'agit à présent de décrire le modèle d'organisation de la charité qui résulte de cette intégration hiérarchique.

Les consuls de Montferrand apportent leur soutien à l'ensemble des confréries de la ville, c'est ainsi le cas en 1286 en faveur de la confrérie qui organise la fête de Septembre<sup>1455</sup> et en 1381 pour la confrérie du Corps du Christ. Cette dernière reçoit des consuls la moitié des cent sous qu'elle a versés aux musiciens ayant joué lors de la Fête-Dieu<sup>1456</sup>. Il existe donc en 1381 une confrérie du Corps du Christ qui a le soutien des consuls et c'est cependant à la confrérie du Saint-Esprit que sont confiées les reliques du pain de la Cène. Ce rôle particulier de la confrérie du Saint-Esprit semble confirmé au XV<sup>e</sup> siècle : en effet, en 1460, la confrérie de la Trinité est rattachée à la confrérie du Saint-Esprit, comme cela avait été le cas à une date antérieure pour les confréries de Saint-Sauvador et du Saint-Sépulcre<sup>1457</sup>, sans pour autant que la confrérie du Saint-Esprit ne change de nom. La confrérie du Saint-Esprit, placée sous le contrôle du consulat, apparaît ainsi comme une structure d'encadrement de la vie religieuse de la ville ; il semble de plus possible d'étendre ce constat aux œuvres de charité. On a déjà évoqué le fait que l'un des cens de la Charité de l'Ascension était reçu dans la maison du Saint-Esprit<sup>1458</sup> ; mais il faut noter qu'à l'inverse, on ne connaît pas de mention de maison propre à la Charité avant la fin du XV<sup>e</sup> siècle<sup>1459</sup>. Sachant que la maison du Saint-Esprit est évoquée comme maison communale<sup>1460</sup> et que les consuls contrôlent étroitement la Charité, il est possible que la maison du Saint-Esprit soit, jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, le lieu central du fonctionnement de la Charité de l'Ascension, comme de la confrérie du Saint-Esprit. L'aumône de l'Ascension s'accompagne d'une procession où sont exposées des reliques<sup>1461</sup>, les seules connues pour Montferrand étant celles dont la confrérie du Saint-Esprit a la garde. Aux liens existant entre la confrérie et la Charité de l'Ascension, il faut ajouter ceux entre cette

---

1455A.D.P. 3E 113 DEP II CC 156

1456A.D.P. 3E 113 DEP II CC 170 f° 123v.

1457A.D.P. 3E 113 DEP II GG 35B

1458A.D.P. 3E 113 DEP II GG 36, pochette Charité, pièces diverses, f°1

1459A.D.P. 3E 113 DEP II GG 36, comptes de la charité 1477-81, f°1 v., achat de tuiles pour la maison de la charité.

1460A.D.P. 3 E 113 DEP II CC 186, f°35.

1461A.D.P. 3 E 113 DEP II CC 177 f°38



Charité et l'autre institution d'assistance importante de la ville, la léproserie d'Herbet. En 1356, les bayles de la Charité se rendent à Riom dans le cadre d'un procès concernant la léproserie<sup>1462</sup> ; or cette autorité ne leur vient pas d'une administration de la maladrerie, celle-ci possédant ses propres bayles. En revanche, parmi les destinataires des dons de la Charité de l'Ascension lors des différentes fêtes du calendrier chrétien, on trouve les lépreux d'Herbet<sup>1463</sup>. On retrouve ainsi l'idée que le don constitue un instrument de légitimation du contrôle. Cette situation apparaît d'autant plus significative qu'en 1318, les consuls de Montferrand se sont trouvés en conflit avec le procureur du roi ainsi que le prieur du couvent d'Herbet à propos du contrôle de la maladrerie<sup>1464</sup>.

A travers le contrôle de la Charité de l'Ascension, les consuls gèrent la charité collective de la population, les donations annuelles constituant l'essentielle des ressources de cette institution<sup>1465</sup>. Pour résumer la situation montferrandaise, il est possible de déformer le sens de la formule datant de 1371 : « la maîtrise du Saint-Esprit appartient aux consuls »<sup>1466</sup> qui est employé par le consulat pour évoquer le contrôle qu'il exerce sur la confrérie éponyme. En effet, en prenant cette phrase au pied de la lettre, il est possible de noter que l'autorité affirmée par le consulat sur la vie religieuse et les institutions d'assistance de la ville lui vient de sa capacité à imposer son contrôle sur les organes de conversion des biens matériels en biens spirituels que sont la Charité et la confrérie du Saint-Esprit. A cette dimension, le consulat en ajoute une seconde, le transfert de biens matériels ou symboliques s'accompagnant d'une reconnaissance de l'autorité consulaire. L'exemple de Montferrand n'est pas unique : on peut ainsi noter les cas provençaux de Saint-Saturnin d'Apt où, en 1390, ce sont les auditeurs des comptes de la communauté qui contrôlent la gestion financière de la confrérie du Saint-Esprit et celui, plus développé, de Puyricard où, en 1353, le parlement de la communauté des habitants décide que les archives de la communauté seront conservées dans une cassette dont les trois clés sont remises aux prieurs de la confrérie du Saint-Esprit, de Sainte-Catherine et de la Charité. Ce sont encore les auditeurs des comptes de la communauté qui contrôlent le fonctionnement des confréries et de l'œuvre de l'église à Puyricard<sup>1467</sup>. On note ainsi que dans les villes et villages, les compétences économiques des élites urbaines leur permettent de contrôler les organes qui légitiment leur autorité.

A travers le cas de Montferrand, il nous a été donné d'étudier le résultat d'une coexistence

---

14623E 113 DEP II CC 167 f°18

1463A.D.P. 3E 113 DEP II série GG 36, cahier 3

1464A.D.P. 3E 113 DEP II CC 339

1465Les donations sont présentes dès 1282 (A.D.P. 3E 113 DEP II CC 156) et on possède pour 1356 une liste de 43 donateurs (A.D.P. 3E 113 DEP II CC 165).

1466A.D.P. 3 E 113 DEP II CC 165, f°101,

1467N. Coulet, L. Stoff, *Le village de Provence au Bas Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 1987, p. 57-58.

ancienne entre une confrérie du Saint-Esprit et un consulat, datant tous deux de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Pour la ville de Clermont, la situation finale est identique, le consulat contrôlant ici aussi les activités charitables de la ville et la maison du Saint-Esprit, mais la chronologie ayant mené à cette situation est profondément différente.

L'histoire institutionnelle de la commune de Clermont commence à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et s'accompagne d'un effacement progressif des confréries du Saint-Esprit et de la Charité de l'Ascension. Celle-ci, dont il est possible de suivre l'histoire grâce à un registre allant de 1283 à 1565, prend au XV<sup>e</sup> siècle le nom de « charité des hôpitaux », placée sous le contrôle du consulat<sup>1468</sup>. Ce nouveau nom s'explique par le fait que la Charité de l'Ascension intègre progressivement les différentes activités d'assistance de la ville de Clermont, le processus s'achevant par le rachat en 1539 de l'hôpital Saint-Barthélemy au chapitre cathédral<sup>1469</sup>. La maison du Grand Saint-Esprit de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor est aussi propriété de la commune, comme l'attestent les registres soulignant que ce bâtiment tombe en ruine en 1481<sup>1470</sup>, puis le fait que la ville baille à cens et à rente cette maison à la Charité de l'Ascension cinq ans plus tard<sup>1471</sup>. Il est ainsi possible de noter que l'intégration de la confrérie du Saint-Esprit à la commune ne semble pas s'accompagner dans le cas clermontois d'une intégration dans l'appareil communal. Il faut en fait distinguer la confrérie et sa maison, les deux connaissant une évolution distincte : la maison devient propriété de la commune, puis de la charité, pour ensuite disparaître, tandis que la confrérie du Saint-Esprit devient une confrérie paroissiale sous la direction du curé et accueillie par l'église de Saint-Adjutor<sup>1472</sup>. La Charité de l'Ascension ne connaît pas non plus de mouvement d'intégration dans les activités communales, comme l'atteste le déclin de la proportion de bayles exerçant le consulat au cours du XV<sup>e</sup> siècle.

Dates	Consuls	Bayles issus d'une famille consulaire	Consuls bayles de la Charité
1381-1430	102	29	22
1430-1479	123	36	4
1480-1499	54	7	4

Comme on le présentera dans la partie suivante, les confréries du Saint-Esprit et la Charité de l'Ascension ont contribué au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle à constituer l'identité communale de la ville de Clermont. Pour cette raison, ces différents organes se retrouvent intégrés à la commune après la formation de celle-ci. Cependant, cette appartenance semble avant tout

14683E 113 DEPI GG 1.

1469A-M. Chagny-Sève, *Le chapitre cathédral de Clermont*, t. I, p. 171.

1470B.C.I.U., MS 601, f°19v.

14713 E 113 DEPI AA-BB...

1472A.D.P. 34 G 26 côte 17 et 34 G 26/14.

héritée de la période antérieure, où confréries et Charité contribuait à définir l'identité de la commune. Cela explique l'abandon de la maison du Grand Saint-Esprit et le détachement entre la Charité et les élites communales. Le cas de Clermont invite donc à éviter tout systématisme dans la signification à donner au lien entre confrérie, charité et commune. Au XVe siècle, l'existence d'une maison du Saint-Esprit dans les possessions de la commune est le vestige d'une époque révolue, alors que dans la ville voisine de Montferrand, à la même date, cette maison constitue l'un des cœurs entretenus de la vie communale, comme l'atteste le don fait en 1453 par les consuls de Montferrand pour paver l'hôtel du Saint-Esprit<sup>1473</sup>.

Au XIIIe et au XIVe siècle, les élites urbaines prennent le contrôle des œuvres d'assistance, ce contrôle s'exprime à la fois par l'inféodation des institutions au consulat et par un même milieu de recrutement pour les dirigeants de la ville et des hôpitaux ou charité. La légitimité de ce contrôle doit être reliée à la question de l'aumône économique, vue comme la manière pour les laïcs d'être inspirés par l'Esprit. En effet, les consulats pratiquent cette aumône matérielle, ce qui rend légitime leur revendication à contrôler l'ensemble des dons ayant une finalité d'assistance. On note ainsi une évolution de la référence à l'Esprit Saint, qui légitime initialement l'implication des laïcs dans un domaine jusque là revendiqué par les clercs et les moines pour aboutir à l'intégration des œuvres d'assistance dans le domaine de l'action publique, réservée à la commune.

Les rapports entre commune, charité et Esprit Saint peuvent être placés suivants deux axes. Le premier porte sur l'intégration plus ou moins grande des activités charitables au sein de la commune, qui conduit à une différenciation plus ou moins importante entre la sphère de l'action publique et celle de l'activité d'assistance cléricale. Ainsi, d'un côté du spectre, il est possible d'observer des cas où la charité demeure le fait d'une confrérie du Saint-Esprit et, de l'autre côté des communes où les hôpitaux, charités et confréries sont soit sous le contrôle étroit de celle-ci, soit soumis à la hiérarchie ecclésiastique, le plus souvent au niveau paroissial. Le second gradient est celui du sens plus ou moins important accordé au patronage de l'Esprit Saint, celui-ci pouvant servir de mode de légitimation à l'action communale, le plus souvent dans des cas relativement précoces ou au contraire n'être qu'un héritage à une époque où les œuvres d'assistance sont considérées comme faisant partie intégrantes du domaine d'action des autorités laïques.

L'une des conséquences de ces différentes évolutions possible est qu'entre le XIIIe et le XIVe siècle, une élite sociale laïque locale se trouve à la tête d'institutions inspirées par l'Esprit, ce qui va permettre une implication des laïcs dans la sphère du sacré, au-delà du seul domaine de l'assistance.

1473A.D.P. 3 E 113 DEP II CC 186, f°35.

### **III/Les laïcs et le sacré, le rôle d'intermédiaire joués par les confréries du Saint-Esprit**

Il s'agit ici de montrer comment l'inspiration de l'Esprit, sous-entendue par l'appartenance aux confréries du Saint-Esprit, permet aux laïcs d'avoir une prise sur des pratiques, des lieux, des temps et des objets de plus en plus réservés à la sphère cléricale. Cette étude s'expose à une difficulté, celle de la spécificité des confréries du Saint-Esprit par rapport aux autres confréries dont les pratiques sont parfois très proches. Il existe deux objections possibles, la première étant que la référence à l'Esprit, qui légitime l'implication des laïcs dans la sphère cléricale, ne se limite pas aux confréries qui ont leur fête à la Pentecôte, la seconde est que les confréries placées sous le patronage d'un saint sont souvent délimitées dans leur rapport au sacré par ce patronage. Ainsi, étudier les confréries du Saint-Esprit ne revient pas à se pencher sur une situation particulière ou distinctive, mais au contraire sur les éléments de base qui se particularisent ensuite chez les autres confréries.

#### **A/Les confréries du Saint-Esprit et la gestion de l'intercession**

Nous avons déjà évoqué le cas du testament de J. Pelaignon de Montbrison en 1316 qui, demandant au curé deux messes hebdomadaires après sa mort, décide qu'en cas de refus du curé, les quarante livres de la prébende iront à une distribution aux pauvres de Montbrison faite en la confrérie du Saint-Esprit<sup>1474</sup>. A travers ce cas, il était possible d'identifier une distinction claire entre les fonctions d'intercession du clergé, par la prière et celles de la confrérie, par l'aumône aux pauvres. Cela signifie cependant que le recours à la confrérie du Saint-Esprit permet de nuancer la position d'intermédiaire obligé tenue par les clercs pour ce qui est du salut des fidèles.

En 1348, Guichard demande au curé de Bussy de faire dire un anniversaire, il confie aux consuls de la confrérie du Saint-Esprit la charge de s'occuper de cet anniversaire et de se rassembler lors de celui-ci<sup>1475</sup>. Comme le curé chargé de dire l'anniversaire est nommé, la charge des consuls n'est pas de faire dire l'anniversaire, ce qui signifie que le testateur considère qu'il est de la charge légitime de la confrérie du Saint-Esprit d'encadrer l'intercession dont il fera l'objet. Entre la fin du XIVe siècle et la première moitié du XVe siècle, une série de documents permet de mieux définir ce que signifie cet encadrement. En 1381, à Cervière, J. Mercier, qui veut être tenu à perpétuité membre de la confrérie du Saint-Esprit locale, institue de plus une prébende assise sur une maison située dans la censive de la confrérie. C'est donc sur des biens dépendants de la confrérie du Saint-Esprit que le curé sera

---

1474A.D.L. B 1852 98-100.

1475A.D.L. B 1858 72.

payé pour accomplir son œuvre, confrérie dont le testateur est symboliquement membre à perpétuité. Cette dimension est importante car elle montre que la fonction de commémoration de la confrérie s'accompagne aussi d'une perpétuation de la volonté du confrère. La situation est plus explicite en 1384, dans le testament de Robert Guillermi qui lègue à la confrérie du Saint-Esprit de Tourzy une vigne afin que le curé vienne sur sa tombe le lendemain de la Pentecôte et que les confrères fassent aussi célébrer trois messes<sup>1476</sup>. On retrouve une telle demande en 1434 à Noailly où les testateurs font le legs d'une vigne à la confrérie pour que les confrères fassent dire chaque lundi et mardi de Pentecôte une messe des morts<sup>1477</sup>.

Le legs d'une vigne dans chacun de ces deux cas possède peut être une signification, le repas de Pentecôte étant le moment où l'on fait mémoire du confrère qui a donné le vin, et c'est à ce moment que les confrères doivent faire en sorte que l'intercession cléricale soit accomplie. Ce mode de conversion du don festif en pratique d'intercession se retrouve de manière plus élaborée dans le cas du testament de B. Boscheto de Saint-Germain-Laval en 1440. Celui-ci lègue à la confrérie du Saint-Esprit une vigne et demande que tant que sa femme vivra elle devra, lors de la fête de Pentecôte, prendre une livre de vin « *vivus vini* ». Cette formule étrange peut être rapprochée du terme de confrère vif et laisser supposer que le testateur demande que l'on boive à sa santé lors de la fête de la confrérie. Après la mort de sa femme, la livre de vin va au curé pour que chaque dimanche, il y ait un chant avec réponse, croix et eau bénite<sup>1478</sup>.

La capacité de commémoration de la confrérie contribue donc à légitimer sa maîtrise de l'intercession, les testateurs faisant en sorte que l'organe qui perpétue leur mémoire assure aussi leur salut. C'est ainsi qu'en 1414, M. Andriveti, une veuve fait un legs au curé pour une messe et demande, en cas de refus du curé, aux consuls de Saint-Haon le Château et aux consuls de la confrérie du Saint-Esprit de ce lieu de transférer le legs à un autre curé<sup>1479</sup>. Au XVe siècle, la multiplication des demandes de messes s'accompagne d'un déclin de la valeur intercessionnelle des dons destinés aux pauvres, cependant, la confrérie du Saint-Esprit apparaît encore comme un organe apte à gérer le salut des fidèles, non plus en constituant une alternative d'intercession mais par le contrôle de l'intercesseur cléricale. Cette capacité peut aller jusqu'à la surveillance et au contrôle des activités cléricales. Ainsi en 1401, J. de Malintra demande des messes au curé de Saint-André d'Apchon et lègue pour cela douze deniers. Mais dans le cas où le curé se montrerait défaillant - il ne s'agit plus ici de refus - les

---

1476A.D.L. B 1877 117.

1477A.D.L. B 1897 44.

1478A.D.L. B 1901 88.

1479A.D.L. B 1879 34.

consuls de la confrérie du Saint-Esprit s'emparent des deniers et font dire les messes<sup>1480</sup>. Il semble que ce soit la même idée qui s'exprime dans le testament de M. Fuseterie, une femme faisant en 1439 un legs à un prêtre pour que celui-ci dise une messe « in visu » des consuls de Saint-Hâon le Château et des consuls de la confrérie du Saint-Esprit<sup>1481</sup>.

Alors même que le monopole clérical sur l'intercession se renforce, les confréries du Saint-Esprit permettent aux laïcs d'exercer un contrôle plus étroit sur les clercs. La confrérie apparaît ainsi comme un organe compétent dans le domaine de l'activité cléricale, comme l'atteste encore le testament de J. de Vorsey en 1408 qui lègue un pré en échange d'un anniversaire, mais prévoit que si l'héritier est négligent, le curé, ainsi que les consuls de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Just en Bas, sont chargés de prendre le pré et de le vendre<sup>1482</sup>. Les confréries du Saint-Esprit en Forez, comme ailleurs, sont employées par les testateurs pour garantir leur intercession. Cela traduit la position intermédiaire de la confrérie, qui, lors de la fête de Pentecôte, fait mémoire de ses membres et, de par cette participation au salut de ses membres peut aussi surveiller les acteurs cléricaux chargés de ce salut. La situation de la confrérie du Saint-Esprit permet aussi aux laïcs d'affirmer une place légitime dans des espaces et des temps placés sous le contrôle des clercs.

### **B/La référence à l'Esprit et la place légitime des laïcs dans les temps et les lieux de l'Église**

Le premier temps qu'il est nécessaire d'évoquer est celui de la Pentecôte. Au XIIIe siècle, le liturgiste Guillaume Durant décrit la Pentecôte dans un cadre à la fois trinitaire et christocentrique. En effet, le Père est célébré lors de la Nativité, le Fils lors de la Pâques et la Pentecôte, décrite comme l'envoi de l'Esprit par le Christ sur les apôtres correspond à l'Esprit Saint. Le temps de la Pentecôte est celui où l'Esprit vient pour récompenser une élite chrétienne se caractérisant par ses bonnes œuvres, ce terme permet ainsi d'inclure les clercs et les laïcs dans une même inspiration. Cependant, la fête de la Pentecôte est aussi celle de l'Église qui reçoit à ce moment l'Esprit Saint. Guillaume Durand rappelle ainsi que l'Église est pleine de l'Esprit Saint et qu'il n'y pas de vie spirituelle hors de l'Église ; l'appartenance à celle-ci distinguant les fidèles des impies. Au XIIIe siècle, l'Église n'est pas seulement la communauté des chrétiens, elle est une institution. Le propos de Guillaume Durand contient donc aussi l'affirmation d'une autorité de la hiérarchie ecclésiastique sur la vie chrétienne. Cette activité d'encadrement se traduit aussi dans un bâtiment, l'église qui est le lieu des

---

1480A.D.L. B 1881 160  
1481A.D.L. B 1898 114  
1482A.D.L. B 1886 157

célébrations de la Pentecôte. Le fait que les colombes soient, lors de cette fête, lâchées dans l'église permet de montrer comment la fête de Pentecôte est autant une célébration du cadre ecclésiastique que de la communauté chrétienne<sup>1483</sup>. Cependant, les laïcs membres d'une confrérie du Saint-Esprit sont par définition membres légitimes de cette communauté, dont la présence dans le cadre ecclésiastique est naturelle car il correspond à cette élite chrétienne inspirée, comme le prouvent leurs bonnes œuvres.

Fête de la confrérie du Saint-Esprit, la Pentecôte conduit donc à unir la confrérie du Saint-Esprit à l'image d'une communauté chrétienne idéale faisant corps avec l'Église. De plus, les confrères participent aux célébrations religieuses, en faisant célébrer des messes et en surveillant que les prêtres accomplissent l'office exigé par les confrères disparus. La confrérie du Saint-Esprit, lors de la Pentecôte exprime donc une forme d'ecclésiologie laïque, caractérisée par sa dimension inclusive, les confrères faisant partie de l'Église, sans que ne soit soulignée la distinction entre clercs et laïcs. A cela il faut ajouter que la confrérie occupe l'espace de l'église et ce de différentes manières.

Les liens étroits entre la confrérie du Saint-Esprit et l'église s'exprime à travers une confusion entre les deux corps, qui s'accompagne d'une possible confusion spatiale. Ainsi, en 1397, le testament du curé de Lully, dans le diocèse de Genève, mentionne une arche, déposée dans le chœur de l'église et qui contient à la fois les papiers de la cure et ceux de la confrérie du Saint-Esprit. L'arche possède trois serrures dont les clés sont détenues par le curé, la confrérie et un paroissien<sup>1484</sup>. Cet exemple permet de remarquer la légitimité identique que possède la confrérie par rapport au curé, celui-ci ne pouvant accéder à ces papiers qu'avec l'accord des confrères. Cette place de la confrérie s'accompagne alors d'une place forte de la communauté laïque dans les affaires de l'église, comme l'atteste la présence de la troisième clé donnée au paroissien.

La confrérie partage donc l'espace de l'église avec le curé, or les activités de la confrérie impliquent de posséder un espace suffisamment grand pour pouvoir servir au stockage. Ainsi, dans la paroisse des Gets du diocèse de Genève, en 1304, le prieur de la confrérie du Saint-Esprit expose qu'il ne possède pas de lieu pour entreposer le pain et autres victuailles ; il reçoit le secours du prieur de Contamine qui donne aux confrères un emplacement<sup>1485</sup>. Il n'existe pas toujours de solutions semblables à celle trouvée par le prieur des Gets et, dans ce cas, la confrérie se sert bien souvent de l'église comme lieu de stockage. Dans la visite du diocèse de Grenoble de 1340, il est fait mention douze fois de coffres et de jarres qui occupent

---

1483Cf. Annexe 5 p. 10-13.

1484P. Duparc, « Confréries... », p. 553-585.

1485Ibid.

la nef de l'église. Il est très probable que cela soit la conséquence de la présence de la confrérie du Saint-Esprit, comme l'atteste le fait qu'une génération plus tard, l'évêque Aimon de Chissé évoque le fait que les confrères du Saint-Esprit de Tresselve ont mis à côté de l'autel leurs jarres de vin dès l'Ascension, tandis que ceux de Lumblin ont placé leur mobilier dans la nef et le bois pour la cuisine sur la tribune, à la place de la chapelle du crucifix<sup>1486</sup>. Dans le cas où une confrérie ne possède pas de maison du Saint-Esprit, il semble qu'elle a recours alors à la maison du Saint-Esprit par excellence, c'est-à-dire l'église. Rien ne prouve que tous les coffres et jarres trouvés dans les églises du diocèse de Grenoble étaient la propriété des confrères, mais il est possible de supposer que là aussi la confrérie joue le rôle d'intermédiaire, sa présence légitimant celle des autres laïcs.

Si la présence de la confrérie du Saint-Esprit est légitime dans l'espace ecclésiastique et ne semble pas susciter de protestation de la part du curé, c'est aussi parce qu'elle est l'un des principaux acteurs de la vie religieuse paroissiale. On a déjà évoqué le fait que les confrères soutenaient de nombreuses messes en l'honneur de leurs membres défunts, à cela s'ajoute, principalement à partir du XVe siècle, le fait que les confréries du Saint-Esprit ont à leur charge de nombreuses chapelles. Pierrette Paravy a ainsi souligné que, jusqu'au XVIe siècle, les confréries du Saint-Esprit accompagnent l'émergence de dévotions nouvelles par la fondation de chapelles, comme c'est par exemple le cas à Chapareillan en 1497 où les confrères sont les patrons de la chapelle de Saint-Georges et des âmes du Purgatoire<sup>1487</sup>. Il en est de même dans le diocèse de Genève où les confrères du Saint-Esprit sont patrons de chapelles qui ne sont pas nécessairement placées sous le patronage de la troisième personne de la Trinité : Saint-Blaise à Reignier en 1443 et la Vierge, la même année à Vallières<sup>1488</sup>.

En Dauphiné, la mise en place de fabriques est particulièrement tardive et les confréries du Saint-Esprit, particulièrement répandues, constituent ainsi l'unique représentant structuré des fidèles. Leurs compétences sont donc particulièrement étendues : ce sont elles qui gèrent l'aumône du Vendredi Saint et remplissent les attributions des fabriques ; les confréries conservant les ornements liturgiques, dont la nappe destinée à la réception par les fidèles de l'eucharistie à Pâques<sup>1489</sup>.

Il est possible de noter une situation relativement proche en Forez où les confréries semblent intégrer à la fois une dimension charitable et liturgique, à partir de la seconde moitié du XIVe siècle. Ainsi en 1358, Mariette de Bosco lègue à la confrérie du Saint-Esprit de

---

1486P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Evêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome, 1993, p. 498.

1487Ibid., p. 504.

1488P. Duparc, « Confréries... », p. 553-585.

1489P. Paravy, *De la chrétienté...*, p. 497 et p. 504.



Saint-Marcellin un mantil, c'est-à-dire une nappe<sup>1490</sup>, dont elle précise qu'il est destinée au service divin<sup>1491</sup>. Ce legs se situe parmi des donations à des luminaires, cette position permettant de confirmer que la confrérie est aussi chargée de s'occuper d'activités liturgiques. Cette capacité est distinguée par certains testateurs de la pratique charitable plus traditionnelle, ainsi en 1368, Arthaude, fille d'Étienne Brunii, lègue à la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Just en Chevalet un mantil, puis effectue un legs à l'église de ce lieu avant de revenir à la confrérie pour lui léguer de manière traditionnelle un quarton de seigle et six deniers pour être tenue comme confrère mort de la confrérie à perpétuité<sup>1492</sup>. En 1399, J. Perreti effectue quant à lui un legs de seigle à la charité du Saint-Esprit de Tourzy, parmi des dons à sa famille et aux pauvres et puis lègue à la confrérie du Saint-Esprit de Tourzy un mantil d'une aune<sup>1493</sup>. Comme on ne possède que six testaments évoquant ce type de don, il est impossible de décrire une évolution, on peut seulement remarquer que les legs de nature liturgique apparaissent à la fin du XIVe siècle<sup>1494</sup>, et sont visibles dans les sources avant l'effondrement des legs aux confréries du Saint-Esprit que l'on observe sur la période 1415-1444.

Originellement dédiée aux œuvres d'assistance, qui leur donnent une légitimité à agir dans le domaine sacré, les confréries du Saint-Esprit suivent l'évolution des pratiques religieuses, marquées par un déclin des donations aux pauvres et un plus grand attachement à la messe. Elles vont ainsi revêtir la forme de fabriques aux larges attributions, comprenant certes les distributions charitables mais aussi l'encadrement de l'intercession, la création de chapelle, l'entretien et la conservation de l'équipement liturgique. Cependant, de part ses origines, la confrérie du Saint-Esprit possède à la fois une autonomie plus importante à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique dont elle utilise pourtant les locaux. Cette situation peut aller jusqu'à une maîtrise laïque de la vie liturgique, dans le cas particulier de la ville de Montferrand.

### **C/La confrérie du Saint-Esprit de Montferrand et le contrôle de l'économie religieuse par la commune**

Pour résumer ce qui a déjà été dit à propos de la confrérie du Saint-Esprit de Montferrand, rappelons que celle-ci est soumise aux consuls et possède dès le XIVe siècle un ensemble de reliques, la plupart confiées par le consulat qui affirme en avoir le contrôle. Enfin, elle intègre au XVe siècle trois confréries de la ville, sans pour autant changer de nom. La confrérie du

---

1490F. Godefroy, *Dictionnaire...*, t. 5, p. 156.

1491A.D.L. B 1862 187.

1492A.D.L. B 1863 111.

1493A.D.L. B 1881 13v.

1494En plus des trois cas déjà cité on possède des legs de mantil à Arcon en 1394 (A.D.L. B 1876 31), à La Tour en Jarez en 1397 (A.D.L. B 1880 33) et à Saint-Marcellin en 1417 (A.D.L. B 1892 42).

Saint-Esprit apparaît donc comme une fabrique aux larges attributions et qui place sous le contrôle de la commune, une part importante de la vie religieuse de la ville.

Les fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte manifestent ce lien étroit entre l'identité communale et le contrôle de l'équipement liturgique exercé par la commune. En effet, la fête de l'Ascension, qui célèbre la comtesse ayant accordée sa charte à la ville est à la fois le moment de la distribution charitable accomplie par la Charité placée sous le contrôle des consuls et le moment d'une procession durant laquelle sont exposées les reliques que garde la confrérie du Saint-Esprit. La fête de Pentecôte est aussi le moment d'une procession, qui nous est connue par un texte de 1371 évoquant les quarante jours de pardon donnés par l'évêque à ceux qui suivront la procession de la Pentecôte, pardon possédé, avec d'autres, par les bayles du Saint-Esprit<sup>1495</sup>. La confrérie du Saint-Esprit permet donc à la commune d'avoir le contrôle de l'ensemble des aspects de la religion civique, y compris l'intercession.

Cette situation semble avoir suscité des contestations au XVe siècle, comme l'atteste la mention de dépenses liées aux procédures entre les bayles du Saint-Esprit et le procureur de l'évêque à propos des reliques de saint Blaise<sup>1496</sup>. Un accord n'est trouvé qu'en 1499, cette fois entre le chapitre et la commune de Montferrand, les oblations reçues dans l'église le jour de la saint Blaise sont accordées aux bayles du Saint-Esprit mais doivent être appliquées au profit de l'église<sup>1497</sup>. A la fin du XVe siècle, par le biais de la confrérie du Saint-Esprit, la commune conserve toujours le contrôle des revenus liés aux reliques, même si elle est tenue de les affecter à une œuvre pieuse. Le cas de Montferrand révèle un exemple extrême de l'usage de la confrérie du Saint-Esprit pour aboutir à une religion communale dans le sens où les manifestations religieuses collectives sont, dans l'ensemble de leurs activités, placées sous le contrôle direct ou indirect du consulat de la ville. La force de cette influence s'explique probablement à la fois par l'ancienneté du consulat et de la confrérie, ainsi que par l'étroitesse des relations entre ces deux institutions, la maison du Saint-Esprit servant de maison communale au XVe siècle. Les consuls, charitables le jour de l'Ascension et tenant leur réunion dans la maison du Saint-Esprit, unissent ainsi l'image d'une élite chrétienne inspirée à leur fonction institutionnelle.

## **Conclusion**

Les œuvres de l'Esprit prennent dans un premier temps la forme d'une implication progressive des laïcs dans la pratique de l'aumône au sein d'un cadre contrôlé par le clergé.

---

14953E 113 DEPII, CC165, f°101, année 1371

14963E 113 DEP 2 CC 373.

14973E 113 DEP 2 DD 18.

Par ce biais, les institutions placées sous le patronage de l'Esprit, en particulier les confréries, acquièrent une compétence dans une sphère jusque là dominée par des institutions religieuses. Cependant, au XIII<sup>e</sup> siècle, ce processus croise celui de l'affirmation d'organes laïcs d'encadrement, ce croisement ayant lieu en trois points : les dirigeants laïcs des œuvres de l'Esprit et ceux des communes sont issus des mêmes milieux, les autorités laïques prétendent contrôler les institutions placées dans leur espace d'action et, enfin, l'assistance est devenue une partie intégrante de la compétence des autorités laïques ; ce dernier processus étant précisément l'une des conséquences de la diffusion des œuvres de l'Esprit. Il en résulte alors une union progressive entre autorités laïques et œuvres du Saint-Esprit, qui renforce la légitimité de l'intervention des autorités laïques dans l'ensemble des domaines du sacré. En effet, par « la maîtrise du Saint-Esprit », les élites laïques charitables se définissent comme inspirées et donc légitimes et compétentes dans des temps, des espaces et des pratiques qui sont ceux de l'Église. Il est possible d'identifier trois conséquences à ce phénomène, les deux premières ayant déjà été évoquées. On observe ainsi une césure croissante entre les pratiques d'assistance relevant de la hiérarchie ecclésiastique et celles qui sont intégrées à la sphère communale par le biais de la référence à l'Esprit Saint. De plus, les laïcs investissent par cette référence des domaines que l'Église souhaite de plus en plus distincts du monde profane. Enfin, un lien plus ou moins étroit se noue entre la confrérie du Saint-Esprit et l'identité de la communauté dont elle fait partie. Il faut à présent étudier ce dernier aspect, avec le moins de systématisme possible. En effet, les logiques ici décrites ne font sens que dans le cas où la référence à l'Esprit Saint est active, l'exemple de Clermont au XV<sup>e</sup> siècle nous ayant montré que le patronage de l'Esprit peut n'être que le fossile d'une époque révolue.

## Chapitre 4

### La fonction communautaire de la référence à l'Esprit Saint

#### Introduction

Dans l'introduction générale, nous avons déjà souligné le poids et les biais de l'historiographie concernant le lien existant entre les confréries du Saint-Esprit et les communes. Voir dans la confrérie du Saint-Esprit l'ancêtre des communes suppose de tordre la chronologie donnée par les sources et conduit à reprendre les propos d'auteurs catholiques de la fin du XIXe siècle qui trouvaient chez les confréries du Saint-Esprit la manifestation d'une démocratie chrétienne opposée à l'autorité seigneuriale<sup>1498</sup>. De même, le lien supposé entre le caractère contestataire de la confrérie rassemblant les habitants de Marseille à la fin du XIIe siècle et le patronage de l'Esprit Saint, faite par Paul Amargier, a été récemment réfuté par Françoise Durand-Dol<sup>1499</sup>. Il est donc nécessaire dans un premier temps d'étudier à nouveau la chronologie des confréries du Saint-Esprit en parallèle avec celle du mouvement communal mais sans présupposer de lien initial entre les deux.

On a pu noter que le développement d'institutions d'assistance placées sous le patronage de l'Esprit Saint, composées de laïcs et bénéficiant de la bienveillance de la hiérarchie ecclésiastique, tenait en particulier à la diffusion des idées de Pierre le Chantre concernant la pauvreté et l'aumône. Le fondement de la réflexion de ce théologien sur la question de la propriété est le suivant : Dieu a créé toutes choses à l'usage de tous les hommes, les biens propres ne trouvent leur origine que dans la méchanceté des hommes, c'est pourquoi l'avarice doit être mise sur le même pied que l'idolâtrie, car elle détourne à son profit des biens qui appartiennent à Dieu<sup>1500</sup>. Les confréries du Saint-Esprit sont des lieux d'action collective et forment un temps où la propriété commune est manifestée, à la fois au sein de la confrérie, par

---

1498 On retrouve aussi cette conception chez Roger Grand, pour qui le consulat s'impose aux seigneurs, étant issu des associations paroissiales, confréries et charités qui trouvent leurs origines dans les guildes nordiques et l'époque franque (R. Grand, « La genèse du mouvement communal en France », *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 1942, p.149-173). De même, Jacques Rossiaud a avancé la possibilité que le conseil de la Cinquantaine formé en 1286 à Lyon prenne son nom d'une confrérie de la Cinquantaine, donc de la Pentecôte, qui aurait contribué au mouvement de révolte de 1269 (J. Rossiaud, « Du récit judiciaire à l'histoire, essai sur le *Tractatus de bellis et induciis*... et la préhistoire municipale de Lyon », P. Guichard et D. Alexandre-Bidon (dir.), *Comprendre le XIIIe siècle, études offertes à Marie-Thérèse Lorcin*, Lyon, 1995, p.73-83. L'un des arguments avancé par Jacques Rossiaud nous semble pouvoir être employé comme réfutation, en effet c'est en 1264 dans le couvent Notre-Dame de Confort à Lyon que Jean de Vercueil, général des Dominicains rédige la charte des privilèges spirituels de la confrérie du Saint-Esprit de Fribourg. Il semble donc difficile d'imaginer qu'à cette époque, le patronage du Saint-Esprit puisse apparaître comme un facteur de révolte.

1499 F. Durand-Dol, « La confrérie du Saint-Esprit de Marseille. Nouvelle approche. », *Provence historique* t. LXIII, janv-fév 2013, p. 121-144

1500 G. Couvreur, *Les pauvres...* p. 171

le banquet et parmi la communauté, au travers des distributions aux pauvres. A partir des sources foréziennes il est possible de tenter de comprendre comment cette charité fait communauté.

Réfléchissant sur l'origine des communes médiévales, Max Weber a distingué deux processus sociaux concomitants<sup>1501</sup> : la communalisation (*vergemeinschaftung*), relation sociale reposant sur le sentiment de communauté ressenti subjectivement par les individus qui s'y impliquent et la sociation (*vergesellschaftung*), relation sociale reposant sur la rationalité, la gestion d'intérêts, la réciprocité et le contrat. La référence à l'Esprit Saint, au travers d'une confrérie ou par l'usage de l'ensemble de la symbolique apostolique, a pu participer de la communalisation telle que décrite par Max Weber. Cependant, le sociologue allemand, toujours attaché aux ruptures, voyait dans la ville médiévale une fraternité fondée sur le serment découlant d'une usurpation révolutionnaire. A travers les cas des villes de Clermont, Montferrand et Toulouse, pour lesquelles la documentation est assez abondante pour permettre une étude approfondie, il sera possible de montrer qu'à l'inverse, la référence à l'Esprit Saint fait sens du fait de sa dimension profondément consensuelle et tolérable.

Étudier la manière dont l'Esprit permet à des laïcs de faire communauté conduit nécessairement à s'interroger sur la notion de religion populaire. Ainsi Noël Coulet voyait dans le repas de Pentecôte des confréries du Saint-Esprit « une appropriation, sans doute fruste, par une religion populaire, ou plus exactement un christianisme popularisé, du thème du renouveau que proclame un jour la célébration liturgique en magnifiant le souffle de Dieu qui renouvelle la terre »<sup>1502</sup>. Si l'appropriation est certaine, de même que le fait que les laïcs membres des confréries du Saint-Esprit ne maîtrisent pas l'ensemble des débats théologiques et ecclésiologiques de leur temps sur la troisième personne de la trinité, le terme de religion populaire, ou de christianisme popularisé pose problème. En effet, il suppose l'existence d'un christianisme préalable. A l'inverse, la formation du champ théologique pourrait être considérée comme une appropriation savante du christianisme. Même si l'ensemble de ce travail traite du thème de la diffusion d'une référence, il faut éviter d'en conclure à une hiérarchie de sens.

La référence à l'Esprit telle qu'on lui donne un sens dans la sphère théologique ou ecclésiologique n'a pas en soi plus de sens que celle que l'on va rencontrer dans le monde des confréries. La seule différence, déjà abordée, est que certains champs possèdent la capacité de

---

1501 Les informations concernant l'analyse wébérienne du mouvement communal sont tirées de Oexle O.G., « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine », *Annales E.S.C.*, t. 47-3, mai-juin 1992, p. 751-765.

1502 N. Coulet, « Les confréries du Saint-Esprit en Provence : pour une enquête », *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités, Mélanges Mandrou*, Paris, 1985, p. 217.

diffuser leurs conceptions au-delà d'eux-mêmes ainsi que de contraindre les autres sphères sociales. En dehors de cela, étudier l'Esprit auxquels font référence les confrères revient à étudier une appropriation socialement différenciée d'une « tradition religieuse », dans le sens où chaque champ social possède un système religieux complet, distinct de celui des autres champs mais qui puise à une même source. Cette dimension est essentielle dans la compréhension de cette partie, car c'est précisément dans l'emploi communautaire de la référence à l'Esprit Saint que va se manifester la conception que les laïcs se font de cette notion.

## **I/La chronologie des confréries du Saint-Esprit et le mouvement communal**

### **A/Les confréries du Saint-Esprit : contemporaines des insurrections communales**

Jacques Chiffolleau a déjà proposé une chronologie pour les confréries du Saint-Esprit, les *confratria* étant définies comme des groupes politico-religieux qui émanent des citoyens et contestent l'autorité de l'évêque<sup>1503</sup>. Il est en effet possible de noter qu'à partir de la fin du XIIe siècle, se multiplient des mouvements d'insurrection urbaine fondés sur le serment et portant le nom de confrérie. Ces mouvements ne trouvent pas nécessairement leur origine dans la volonté de contester le pouvoir épiscopal. On peut ainsi noter l'exemple de la confrérie de Toulouse, créée en 1211 par Foulques de Toulouse, ancien cistercien et évêque de la ville, afin d'unir les habitants fidèles contre l'hérésie tout en les protégeant de l'interdit lancé sur leur ville<sup>1504</sup>. Cette initiative est un échec, à la fois parce qu'à la confrérie épiscopale, dite blanche, va s'opposer une confrérie du Bourg, dite noire, augmentant ainsi les conflits au sein de la ville, mais aussi parce que certains des membres du patriciat urbain appartenant à la confrérie blanche, comme Aimeric de Castronovo, vont participer à la défense de la ville de Toulouse contre les Croisés<sup>1505</sup>.

Une situation très proche peut être identifiée à Marseille, où le légat Arnaud Amaury, ancien abbé de Cîteaux devenu archevêque de Narbonne, promulgue les statuts de la confrérie de la ville en 1212. Arnaud Amaury avait encouragé la création par l'évêque Foulques de la confrérie de Toulouse et, en liant celle qu'il fonde à Marseille à l'hôpital du Saint-Esprit, il permet de la même manière aux citoyens fidèles d'échapper à l'interdit et de bénéficier d'indulgences<sup>1506</sup>. L'initiative échoue ici aussi, la confrérie servant à affirmer les intérêts de la bourgeoisie marseillaise contre l'évêque, leurs privilèges d'exemption les protégeant contre les sanctions de ce dernier. On peut ainsi noter que les premières confréries politico-religieuses

1503J. Chiffolleau, « Entre le religieux... », p. 13.

1504B.M. Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229*, Oxford, 2001, p. 167.

1505J. H.Mundy, *Society and Government at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, 1997, p. 26.

1506F. Durand-Dol, « La confrérie... », p. 123.

sont avant tout des initiatives épiscopales et anti-hérétiques qui tournent mal.

L'Église a contribué à diffuser un modèle qui est alors utilisé par les laïcs dans le cadre d'initiatives insurrectionnelles et anticléricales. C'est ainsi le cas à Arles en 1235, avec la création d'une confrérie des bayles qui interdit de faire des offrandes aux églises, de vendre ou de rendre service aux prêtres ou encore de payer leurs dettes aux clercs. Les Arlésiens doivent adhérer à la confrérie sous peine d'être considérés comme des ennemis ; la confrérie s'empare du palais de l'archevêque et le pille ; puis, en 1236, les confrères s'emparent du pouvoir, devenant consuls et remplaçant le podestat qui, depuis 1234, était en accord avec l'archevêque. L'archevêque jette l'interdit sur la ville en 1238 et parvient à reprendre le contrôle de la ville mais doit concéder à trois membres de la confrérie le droit de nommer les consuls<sup>1507</sup>. On peut ici noter la profonde rupture établie par la confrérie entre le monde des laïcs et celui des clercs, allant jusqu'à imposer un véritable « interdit laïc » à l'archevêque, outil qui sera employé à nouveau lors de l'insurrection de 1249, toute relation avec le pouvoir épiscopal, en particulier tout échange économique étant prohibé<sup>1508</sup>.

Le cas de la ville d'Arles n'est pas isolé ; on trouve aussi une confrérie anticléricale à Avignon<sup>1509</sup> et la confrérie de l'hôpital juré formée en 1251 à Clermont a pour finalité de contester le pouvoir de l'évêque sur la ville<sup>1510</sup>. Ces mouvements d'insurrection sont systématiquement réprimés et finissent par être écrasés au fur et à mesure que s'impose le pouvoir royal, par le soutien apporté à l'évêque de Clermont et par l'action de Charles d'Anjou et Alphonse de Poitiers dans le sud ; en 1251, les communes d'Arles et d'Avignon disparaissent<sup>1511</sup>.

Cette répression laïque se double d'une répression ecclésiastique qui commence dès que les premières confréries échappent au contrôle épiscopal. Ainsi, en 1215, le concile de Montpellier condamne les « conjurations et conspirations qu'on appelle confréries »<sup>1512</sup>, formule qui est reprise dans les canons 63 et 114 du synode de Bordeaux de 1234<sup>1513</sup>. En Provence, les conciles d'Arles de 1234 et 1236 reprennent les mêmes termes, ordonnant l'interdiction des confréries dans les cités, villages et *castra*, soumettant la dissolution des confréries existantes à la volonté de l'évêque, leurs possessions étant alors attribuées à des

---

1507L. Stouff, « Manifestations d'anticléricisme à Arles au milieu du XIIIe siècle », Cahiers de Fanjeaux 38, *L'anticléricisme en France méridionale (milieu XIIIe-début XIVe)*, Toulouse, 2003, p. 187.

1508Ibid., p. 190.

1509M. Aurell, J-P. Boyer, N.Coulet, *La Provence au Moyen Âge*, Aix, 2005, p. 110.

1510E. Grélois, *Territorium civitatis...*, p. 158-161.

1511F. Mazel, *La noblesse...*, p. 414.

1512« *Coniurationes et conspirationes quae confratriae vocantur* » (R. Naz (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, 1935-1965, p. 129)

1513O. Pontal (éd.), *Les statuts synodaux français du XIIIème siècle tome II. Les statuts de 1230 à 1260*, Paris, 1983, p. 72 et 94.

institutions pieuses<sup>1514</sup>. Les confréries vues comme des menaces sont donc avant tout celles qui peuvent se créer dans l'avenir, les autres étant soumises à l'évaluation épiscopale, de plus, le transfert des biens qui est prévu atteste que pour l'Église la finalité de ces confréries devrait être les activités pieuses. Les condamnations sont reprises durant l'ensemble du XIIIe siècle : dans le canon 32 du concile de Cognac<sup>1515</sup>, lors du concile provincial de Valence en 1248<sup>1516</sup>, à Nîmes en 1252 où le canon 244 interdit toutes les associations, sociétés, confréries, conjurations, quel que soit le nom dont on les désigne sous peine d'excommunication<sup>1517</sup> et encore dans les canons 93 et 94 du synode de Dax de 1283. Le mouvement de condamnations ne s'interrompt pas au XIIIe siècle, comme l'atteste les conciles de Béziers de 1299, d'Avignon de 1326-1327 et de Lavaur en 1368 qui reprennent les formules des conciles antérieurs<sup>1518</sup>.

Il est certain que, dès le début du XIIIe siècle, face à l'apparition de nouvelles formes d'associations jurées prenant des noms variés, la réaction de l'Église a été la répression, systématique et constante. Doit-on cependant conclure que « l'échec du mouvement communal au milieu du XIIIe siècle, les efforts constants de l'Église pour mieux encadrer une population sans cesse soupçonnée de dépravation hérétique, l'interdiction pure et simple des *confratritiae, societates, conjurationes* expliquent aisément le silence des sources entre 1240-1280 »<sup>1519</sup> ? Ce sont précisément les condamnations conciliaires et synodales, dans leur répétition et leurs formulations, qui nous incitent à ne pas nécessairement appliquer aux confréries du Saint-Esprit une chronologie en trois temps qui distinguerait des confréries rebelles dans la première moitié du XIIIe siècle, une phase de répression puis l'émergence de confréries charitables et acceptées<sup>1520</sup>. En effet, les condamnations dépassent largement le cadre chronologique du milieu du XIIIe siècle et sont contemporaines de l'essor des « nouvelles confréries ». De plus, la formule de condamnation révèle que ce que redoutent avant tout les pouvoirs ecclésiastiques, c'est un dévoiement de la forme confraternelle : conspirations et conjurations se dissimulent sous le nom de confrérie. Ces condamnations doivent être rapprochées de celles de l'Église contre toutes les formes de conjurations et de communes dès la fin du XIIe siècle. Ainsi, en 1184, le pape Lucius III condamne la conjuration des bourgeois de Chateaufort-les-Tours, de même Guibert de Nogent évoque les

---

1514M. Aurell, J-P. Boyer, N.Coulet, *La Provence...*, p. 110.

1515J-M. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 23, Venise, 1779, col. 494-495.

1516N. Coulet, « Les confréries », T. Pécout (dir.) *Marseille au Moyen Âge, entre Provence et Méditerranée*, Méolans-Revel, 2009, p. 319.

1517O. Pontal (éd.), *Les statuts...* p. 450.

1518Y. Dossat, « Les confréries du Corpus Christi dans le monde rural dans la première moitié du XIVe siècle », *Cahiers de Fanjeaux II, La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, 1976, p. 361.

1519J. Chiffolleau, « Entre le religieux... », p. 13.

1520Ibid., p. 14.



communes qu'il voit se développer à son époque comme de très condamnables détournements du sens initial du terme<sup>1521</sup>. L'Église condamne ainsi de manière constante, depuis le XIIe siècle, les mouvements communaux à caractère insurrectionnel ; or c'est précisément entre le XIIe et le XIIIe siècle qu'apparaissent les confréries du Saint-Esprit. Il faut donc évaluer la place de ces confréries dans une histoire mouvementée où elles ont peut être joué un rôle paradoxal, par rapport à celui qui leur est traditionnellement attribué, d'îlot de stabilité conformiste.

### **B/Les confréries du Saint-Esprit : des confréries acceptables ?**

Dans un premier temps, il faut noter qu'il n'existe aucun cas de mouvement insurrectionnel se plaçant sous le patronage de l'Esprit Saint. La confrérie de Marseille profite précisément du soutien pontifical à l'hôpital du Saint-Esprit de la ville et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la dissolution de la confrérie « établie sous le faux vocable du Saint-Esprit » par le pape Honorius III en 1218. Cette décision accompagne la fin de l'union entre l'hôpital du Saint-Esprit de Marseille et celui de Rome, dont les privilèges permettaient d'échapper aux sanctions épiscopales. En 1225, le pape promulgue une liste d'hôpitaux dépendants de l'ordre de Montpellier, mais qui demeurent soumis à l'ordinaire, ces hôpitaux étant situés dans des espaces de forte contestation à l'égard de l'Église<sup>1522</sup>.

Les élites urbaines savent utiliser les structures charitables pour soutenir leurs insurrections : c'est ainsi qu'à Clermont, la confrérie insurrectionnelle se tient dans l'hôpital de Saint-Barthélemy ou qu'à Arles, les opposants à l'archevêque peuvent compter sur les Hospitaliers, proches de la famille des Baux<sup>1523</sup>. Le patronage du Saint-Esprit à Marseille relève donc d'une coïncidence et non d'une signification particulière donnée à ce patronage. Reste alors le cas d'Aubagne en 1300, où l'émeute qui contraint le seigneur Bertrand des Baux à céder aux exigences des habitants part de la maison de la confrérie du Saint-Esprit<sup>1524</sup>. Cet exemple unique montre que, quand bien même les confréries du Saint-Esprit auraient joué un rôle dans le mouvement communal, leur implication se manifeste dans des bornes chronologiques différentes de celles proposées jusqu'ici.

Cette question de la chronologie conduit à comparer les dates d'apparition des confréries du Saint-Esprit avec celles du mouvement communal. En Provence, le consulat se diffuse avec le droit romain, en 1129 à Avignon, en 1131 à Arles, en 1144 à Tarascon et Grasse, en

---

1521J. Schneider, « Libertés, franchises, communes : les origines. Aspects d'une mutation », *Les origines des libertés urbaines*, SHMES, Rouen, 1990.

1522F. Durand-Dol, « La confrérie... », p. 131 et p. 139-142.

1523F. Mazel, *La noblesse...*, p. 389.

1524N. Coulet N., L. Stoff, *Le village de Provence au Bas Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 1987, p. 36.

1155 à Nice et est marqué par une progressive volonté d'émancipation, pouvant tourner au conflit, comme l'atteste le pillage des biens d'église à Nice en 1156<sup>1525</sup>. Aucune confrérie du Saint-Esprit n'est aussi ancienne, la première mention connue étant celle de la confrérie du Saint-Esprit d'Arles, qui a la charge d'un hôpital éponyme du Bourg, en 1201<sup>1526</sup>. Les confréries du Saint-Esprit n'ont donc pas été à l'origine du mouvement communal en Provence. De plus, c'est précisément durant la période de répression ecclésiastique et royale contre les confréries communales que l'on voit apparaître les premières mentions de confréries du Saint-Esprit, comme celle de Blauzac en 1245<sup>1527</sup>. Le cas le plus significatif demeure cependant celui des confréries du Saint-Esprit d'Arles, du Bourg et de la Cité. En 1234, l'année même du concile d'Arles qui condamne les confréries, Guillelma Dardier lègue deux terres en Camargue à la confrérie du Saint-Esprit du Bourg<sup>1528</sup>. Les hôpitaux du Saint-Esprit de la Cité et du Bourg sont toujours administrés par les confréries, qui y possèdent une maison, en 1254<sup>1529</sup>. Ainsi, le temps d'apparition des confréries du Saint-Esprit n'est pas celui des premières insurrections communales mais de la répression de celles-ci.

A Lausanne, les bourgeois de la ville fomentent une révolte en 1313 durant la vacance épiscopale. Les révoltés sont défaits et un hommage est imposé aux habitants, les bourgeois devant s'engager à dénoncer les menées qu'ils ne pourraient empêcher et à ne former ni alliance, ni confédération, ni confrérie<sup>1530</sup>. Or, c'est précisément à cette époque que l'on voit apparaître dans les sources des confréries du Saint-Esprit dont la longévité atteste qu'elles ne subissent en aucun cas la répression épiscopale : dans la paroisse Saint-Pierre de 1310 à 1526, dans la paroisse Sainte-Croix de 1313 à 1394, dans la paroisse Saint-Laurent de 1321 à 1548<sup>1531</sup>. Il en est de même à Clermont où, après l'échec de la confrérie de l'hôpital juré de 1251, on voit apparaître dans les sources une confrérie du Saint-Esprit par paroisse à partir du début du XIVe siècle<sup>1532</sup>.

La rareté des sources confraternelles clermontoises révèle combien il est difficile d'établir une chronologie fondée sur les sources, car les confréries ne produisent que très peu de documents. Ainsi, grâce à l'étude des testaments de la région toulousaine par Marie-Claude Marandet, il est possible d'identifier des confréries du Saint-Esprit à partir de la seconde

---

1525M. Aurell, J-P. Boyer, N. Coulet, *La Provence...*, p. 97-98.

1526P. Amargier (éd.), *Le cartulaire...*, p. 59.

1527Bibliothèque Municipale de Nîmes, ms Ménard, 13, 823.

1528D. Le Blévec, *La part...*, p. 654

1529L. Stouff, *L'Église...*, p. 56.

1530J-D. Morerod., *Genèse d'une principauté épiscopale. La politique des évêques de Lausanne (IXe-XIVe siècle)*, Lausanne, 2000, p. 341-345.

1531R. Vittoz, *Les confréries de Lausanne au Moyen Âge*, Lausanne, 1985, p. 19-21.

1532Saint-Genès en 1301 (A.D.P. 3 G PS 149), Saint-Adjutor en 1306 (A.D.P. 3 G 8 A 2), Saint-André au XIVe siècle (A.D.P. 3 E 113 DEP 1 GG 1 f°8), Saint-Pierre en 1318 (A.D.P. 3 E 113 DEP 1 GG 1) et le Port en 1368 ((A.D.P. 4 G 533 7).

moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1533</sup>. Cette chronologie s'explique avant tout par le fait que, au sein de l'importante masse de 2050 testaments étudiés, seuls 41 sont antérieurs à 1350. Le silence des sources que l'on observe jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle à propos des confréries du Saint-Esprit doit ainsi être avant tout relié à la rareté des documents pouvant nous les donner à voir. Il en est ainsi en Forez où, pour la période antérieure à 1348, il est possible de diviser les paroisses pour lesquelles nous connaissons des confréries du Saint-Esprit au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle en trois groupes : 52 paroisses pour lesquelles nous possédons déjà un testament mentionnant une confrérie, deux paroisses pour lesquelles la documentation est suffisamment importante pour interpréter l'absence de mention comme une absence probable de confrérie et enfin 41 paroisses pour lesquelles la documentation est insuffisante pour infirmer la présence de confréries<sup>1534</sup>. A partir des sources, il est donc certain que les confréries sont déjà très répandues en Forez dès la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et il est impossible d'infirmer la possibilité que l'ensemble du réseau confraternel soit déjà en place à cette époque. Cette précocité ne doit cependant pas faire oublier que les chartes urbaines concédées en Forez par les pouvoirs seigneuriaux sont là aussi antérieures à ce développement<sup>1535</sup>.

Les plus anciennes confréries du Saint-Esprit connues ont une vocation charitable et il en est de même à chaque fois que les pratiques confraternelles nous sont connues aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. La chronologie des confréries du Saint-Esprit n'est donc pas celle d'une rupture liée à la répression de confréries rebelles auxquelles succéderaient des confréries charitables. Il est davantage possible de dessiner un mouvement continu, celui de la lente diffusion de confréries du Saint-Esprit charitables, apparaissant en premier lieu dans des villes marchandes comme Cologne, Montpellier, Montferrand et se diffusant progressivement le long des routes commerciales puis dans le monde rural. Comme l'a montré Daniel Le Blévec, l'essor des charités aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles est, avant tout, dû à la multiplication des sources et il ne faut donc pas voir dans la crise économique de la fin du Moyen Âge un facteur de développement des institutions charitables<sup>1536</sup>. Ce constat qui vaut pour le Bas-Rhône peut aussi être confirmé pour le Forez où l'on peut noter que la multiplication des confréries du Saint-Esprit est antérieure à 1348.

---

1533Caubiac en 1396, Grenade en 1395, Montastruc en 1359, Pin-Balma en 1417, Toulouse en 1393 (M-C. Marandet, *Le soucis de l'au-delà : la pratique testamentaire dans la région toulousaine (1300-1450)*, Perpignan, 1998, p. 574-580).

1534Cf. Annexe 3.

1535Crozet 1236,, Montbrison 1223, Saint-Bonnet 1220, Saint-Galmier 1266, Saint-Germain-Laval 1266, Saint-Haon le Château 1270, Villerest 1253 (P. Charbonnier, *Les chartes urbaines dans la France centrale : un mouvement seigneurial ? Les origines des libertés urbaines*, SHMES, Rouen, 1990, p. 277). Notons de plus que les villes de Feurs et Roanne, qui possèdent toutes deux une confrérie du Saint-Esprit, n'ont pas de charte, ce qui tend à montrer que les confréries ne peuvent être définies comme des organes de revendication

1536D. Le Blévec, *La part...*, p.253.

Pourquoi ces confréries du Saint-Esprit échappent-elles à la répression ecclésiastique que l'on rencontre dans les conciles des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle ? Il semble que la réponse la plus simple est que ces confréries ne sont pas, du point de vue de l'Église, un dévoiement de ce que doit être la confrérie, mais qu'au contraire, elles correspondent à un modèle dont on a vu qu'il bénéficiait du soutien de la hiérarchie ecclésiastique à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Les confréries du Saint-Esprit, survivances d'une époque de condamnation de la forme confraternelle, du fait de leur conformité aux attentes de l'Église, ont alors pu servir de modèle pour les confréries qui se multiplient à la fin du Moyen Âge, mais aussi participer à des formes plus apaisées de manifestation de l'identité communale. On peut ainsi noter qu'à Saint-Gilles, où l'abbé a obtenu au XIII<sup>e</sup> siècle la suppression du consulat, la charité de la ville obtient en 1289 de l'abbé une part des amendes, mais celui-ci précise alors qu'il n'entend pas « que la charité ou la communauté de cette ville acquièrent par ce statut ou autrement aucune juridiction sur Saint-Gilles »<sup>1537</sup>. Le lien entre confrérie du Saint-Esprit et commune est donc à chercher dans la capacité de la confrérie à former une communauté acceptable, pouvant prétendre à une légitimité juridique.

En effet, l'essentiel du mouvement communal se caractérise avant tout par l'acquisition progressive et négociée d'une légitimité et d'une capacité d'action de la part des communautés urbaines et villageoises. On peut ainsi noter qu'en Auvergne, ce que cherchent avant tout les habitants des villes, c'est à être reconnus comme *universitas*, c'est-à-dire avoir la possibilité de se réunir pour délibérer. Dans ce cadre, l'existence d'une maison, dite commune, est évoquée à Clermont en 1262, Montferrand en 1291 et Pont du Château en 1318. A l'inverse, lorsqu'une ville n'est pas *universitas*, elle s'en plaint, comme le fait Brioude en 1302, lorsque Philippe le Bel convoque la ville à une assemblée<sup>1538</sup>. C'est aussi à l'occasion d'une assemblée convoquée par Philippe le Bel, pour entériner les attaques contre les Templiers, que les consuls envoyés par la ville de Montbrison protestent qu'ils ne peuvent s'engager au nom de la ville car ils ne forment pas une commune<sup>1539</sup>.

Les confréries du Saint-Esprit ont pu servir à fournir un premier cadre d'assemblée légitime pour les élites urbaines, expliquant ainsi que les maisons du Saint-Esprit servent fréquemment de maison commune aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, comme on a pu l'observer pour Montferrand ou encore Aubagne. En l'absence de maison commune, c'est aussi la maison du Saint-Esprit qui sert de lieu d'assemblée des syndics à Viviers au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1540</sup>. On a de plus noté que les

---

1537Ibid., p.252.

1538A. Rigaudière « Universitas, corpus, communitas et consulatus dans les chartes des villes et bourgs d'Auvergne aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Les origines des libertés urbaines*, SHMES, Rouen, 1990, p. 286-290.

1539E. Perroy, *Etudes d'histoire médiévale*, Paris, 1979, p. 136-137.

1540D. Le Blévec, *La part...*, p. 239.

confréries du Saint-Esprit passaient sous le contrôle des élites des communes à partir des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, processus facilité par le fait que les confrères appartiennent au même milieu social que ces élites. Ainsi à Pourrières, en Provence, les prieurs de la confrérie du Saint-Esprit se recrutent dans le même milieu restreint que les conseillers et officiers de l'*universitas*. Lorsque le village disparaît, la confrérie se maintient et sert à exprimer les liens de la nouvelle *universitas* des hommes labourant au terroir de Puyricard<sup>1541</sup>. Dans le Midi de la France, où la plupart des villages ne possèdent pas de maison commune<sup>1542</sup>, la vocation charitable des confréries du Saint-Esprit explique qu'elles soient, de même que les charités, passées sous le contrôle des élites de la communauté, et elle ont alors pu offrir leur cadre légitime à la manifestation de ces communautés. Autre espace où les confréries du Saint-Esprit sont largement présentes aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, les montagnes du Dauphiné sont, elles aussi, marquées par la constitution progressive de communautés envoyant auprès du pouvoir delphinal des élus et dont les compétences s'étendent au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1543</sup>. Ici aussi, la confrérie du Saint-Esprit ne crée pas la communauté, pas plus qu'elle ne sert un mouvement insurrectionnel ; mais elle peut offrir un cadre matériel et une légitimité à des villageois devant défendre de manière collective leurs droits.

La légitimité offerte par les confréries peut être rapprochée de celle présente dans les institutions de paix. Ainsi, au XII<sup>e</sup> siècle, dans le nord de la France, l'action d'hommes en groupe porte le nom de *pax rusticorum* et, au siècle suivant, les actes de franchise en Thiérache sont appelés lois de paix<sup>1544</sup>. Suivant la même logique, en 1222, le comte de Provence Raymond Béranger V promulgue des statuts de paix et se proclame *major paciarius* pour l'ensemble des terres de sa juridiction, ce qui permet une affirmation de son autorité mais dans un cadre négocié avec les grands et en association avec l'Église<sup>1545</sup>. La maîtrise de la paix par le pouvoir comtal marque ici une évolution avec la situation des Xe et XI<sup>e</sup> siècles, où l'immunité, la paix de Dieu et la multiplication des sauvegardes avaient conduit à une généralisation des allègements fiscaux, constituant les plus anciennes libertés inscrites dans les chartes du midi<sup>1546</sup>. La charité des confréries du Saint-Esprit forme alors un nouvel espace légitime permettant l'expression des revendications des communes villageoises et urbaines. Le

---

1541N. Coulet, L. Stouff L., *Le village...*, p. 58.

1542P. Ourliac, « Les communautés villageoises dans le Midi de la France au Moyen Âge », *Les communautés villageoises en Europe occidentale et au temps modernes (quatrième journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran 8-10 septembre 1982)*, Auch, 1984, p. 21.

1543H. Falque-Vert, *Les hommes et la montagne en Dauphiné au XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, 1997, p. 422.

1544R.Fossier, « Les communautés villageoises en France du Nord au Moyen Âge », *Les communautés villageoises...*, p. 39.

1545L.Verdon, *La voix des dominés, communautés et seigneuries en Provence au bas Moyen Âge*, Rennes, 2012, p. 76-77.

1546E. Magnou-Nortier « A l'origine de l'essor urbain et villageois : le rôle de la fiscalité et de la paix (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) ». *Les origines...*, p. 149.

lien entre charité et communauté villageoise se traduit ainsi par le fait que c'est au XIII<sup>e</sup> siècle, durant la période de diffusion des consulats ruraux en Bas-Languedoc, que les legs aux charités dépassent ceux qui sont destinés aux hôpitaux et aux léproserie, soulignant ainsi la mise en valeur de ces institutions par les notables. Ce soutien aux charités marque de plus une croissance des inégalités s'accompagnant d'un souci de ne pas rompre avec l'unité villageoise. La constitution de telles communautés s'accompagnent cependant de la constitution d'élites et d'un fractionnement social plus important, se manifestant par la multiplication des dons aux confréries au XIV<sup>e</sup> siècle alors que les dons aux charités déclinent<sup>1547</sup>.

Les confréries du Saint-Esprit, par leur fonction charitable, sont reconnues par l'autorité ecclésiastique. De plus, elles sont étroitement liées au fonctionnement de la communauté à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, période où les activités charitables entrent dans le domaine de compétence des laïcs. Enfin, elles constituent un espace d'expression privilégié de la communauté, à travers la fête qu'elles organisent et la maison qu'elles possèdent. Il s'agit à présent de déterminer la manière dont la confrérie fait-communauté, c'est-à-dire quelles sont les caractéristiques de la communalisation mise en œuvre sous le patronage de l'Esprit Saint.

## **II/Comment la confrérie du Saint-Esprit fait-elle communauté ?**

### **A/L'acte charitable, fondateur du lien social**

Une confrérie du Saint-Esprit est un espace de pratique collective de l'aumône à l'égard des pauvres. Cette pratique est étroitement liée à la constitution d'un lien social entre les confrères car c'est lors de la fête de Pentecôte, durant laquelle a lieu le banquet de la confrérie que se pratique la charité. Cette charité prend deux formes : distributions faites aux pauvres et accueil de pauvres, représentant des confrères morts et entretenus par les legs de ceux-ci lors du repas confraternel. La dimension charitable ayant déjà été abordée, il s'agit maintenant d'étudier la manière dont ces mêmes actes permettent aux laïcs d'élaborer un réseau de liens sociaux, fondateur de ce sentiment de communauté que Max Weber évoque à travers la notion de communalisation.

Le premier, le plus apparent, est la création d'une communauté entre les vivants et les morts, les confrères morts participant à la confrérie par l'intermédiaire du pauvre invité. Des exemples tirés du pays de Vaud, permettent d'illustrer ce parallèle entre l'appartenance commune des vivants comme des morts à la confrérie du Saint-Esprit. En 1361, Jean, fils de Nicolas de Auz et sa femme, font une donation à la confrérie de Lutry en échange d'une pension de confrère leur vie durant<sup>1548</sup>. La rente versée pour un confrère mort, pratique

1547M.Bourrin-Derruau, *Villages...*, p. 196.

1548Archives Communales de Lutry (A.C. Lutry), Noir C 152.

existant dans cette région dès 1310<sup>1549</sup>, semble donc être la simple perpétuation des rentes versées par les confrères de leur vivant. En 1338 Guillaume Besson unit d'ailleurs les deux pratiques dans une donation à la confrérie du Saint-Esprit d'Aigle en échange de quoi, lui et ses héritiers, seront perpétuellement confrères<sup>1550</sup>.

La confrérie du Saint-Esprit crée donc une communauté de vivants et de morts, participant au banquet de Pentecôte par le paiement d'une cotisation, dont la confirmation à chaque génération perpétue l'appartenance à la communauté. C'est ainsi le cas de Jeannette, femme de Pierre Darmex, qui confirme la donation de douze sous de cens faite par feu sa mère Arembourg de Payerne à la confrérie du Saint-Esprit, et qui assigne ce cens sur une grange, un jardin et un bois<sup>1551</sup>. Cet exemple permet de rappeler que les biens changeant de mains, les cens doivent être réassignés, ce qui implique que les confirmations constituent des actes à la fois nécessaires et volontaires. Cette dimension volontaire doit cependant être nuancée par le fait que le maintien d'un ancêtre dans la confrérie peut avoir un caractère impératif. C'est ainsi ce que l'on observe dans un testament forézien de 1328 où le testateur, Etienne Geneytey impose à son héritier de payer une assiette de confrère mort en la confrérie du Saint-Esprit de Grézolles pour le repas de l'âme de ses parents<sup>1552</sup>. A ces actes de confirmation, qui perpétuent l'appartenance d'une famille à une confrérie, il est possible d'ajouter le cas des confrères qui intègrent leurs ascendants au repas de Pentecôte auxquels ils participent. C'est ce que l'on observe à Souternon en 1348 : un testateur lègue à sa sœur l'ensemble de ses biens, à charge pour elle de tenir leur père et leur mère comme confrères morts à perpétuité en la confrérie du Saint-Esprit de Souternon. Si la sœur ne souhaitait pas payer, alors les consuls pourraient vendre les biens sur lesquels est assigné le cens d'un demenc de seigle et douze deniers<sup>1553</sup>. Dans le cas des confréries du Forez, on avait pu remarquer qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, les nobles nouvellement implantés dans ce territoire employaient de telles pratiques pour établir des liens entre leur lignage et leur lieu d'implantation<sup>1554</sup>. C'est ainsi que Julienne, femme de Zacharie de Chevrières, effectue en 1286 des legs aux confréries du Saint-Esprit de Chazelles, Chagons et Chevrières pour le salut de son âme, de celle de ses parents, de ses ascendants et de ses successeurs<sup>1555</sup>. Il est ainsi possible de noter que, grâce aux confréries du Saint-Esprit, les habitants de la communauté possèdent un instrument de perpétuation de la mémoire lignagère, qui cependant s'accompagne d'une intégration dans la communauté, la mémoire des

1549A cette date, Jacquet Salamine lègue par testament à la confrérie du Saint-Esprit de quoi être tenu à perpétuité confrère de la confrérie (A.C. Moudon, M 58, 13).

1550A.C. Chessel, P 4.

1551A.C. Moudon, 58, 17.

1552A.D.L. B 1855, 49.

1553A.D.L. B 1858 115.

1554Cf. le cas de Hugues Aroud de Montrond (G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 5, charte 660).

1555G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 5, charte 711.

morts se manifestant lors du repas commun.

La possibilité offerte par la confrérie de créer des liens entre une famille implantée dans différents lieux est elle aussi exploitée en dehors des seuls milieux nobiliaires. Ainsi, le testament déjà évoqué d'Étienne Geneytey se compose d'exigences multiples : le cognat d'Étienne est chargé de le tenir comme confrère mort dans la confrérie du Saint-Esprit de Savigneu ; s'il ne le fait pas, les dons qui lui sont faits reviennent à l'héritier, ce dernier ayant de plus la charge de tenir un confrère mort dans la confrérie du Saint-Esprit de Grézolles, sans doute pour Etienne, et un autre pour les parents de celui-ci<sup>1556</sup>. Les confréries du Saint-Esprit permettent donc de conserver la mémoire du testateur dans différents lieux, Grézolles étant le lieu d'implantation familial, là où se trouve la tombe des parents d'Étienne et où vit son héritier, tandis que Savigneu semble être le lieu de résidence de son cognat. De même, vers 1347, Alexie de Civa, fait le choix d'être enterrée à Bussy, là où sont enterrés ses parents et elle demande à être tenue consœur de la confrérie du Saint-Esprit de Bussy, elle donne de plus à son mari de quoi tenir la mère de celui-ci dans la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Sulpice aussi longtemps qu'il plaira à ce dernier<sup>1557</sup>. A travers ces legs, Alexie manifeste ainsi une double appartenance, à la famille de ses parents et à celle de son mari. Cette situation conduit à évoquer la place des femmes dans les confréries du Saint-Esprit, ce cadre permettant apparemment à celles-ci de construire une commémoration propre.

On peut ainsi noter les nombreux testaments de veuves souhaitant être tenue comme consœurs de la confrérie du Saint-Esprit à perpétuité. Le premier cas connu en Forez est celui de Jeanne Tioleri, qui souhaite être tenue consœur de la confrérie de Saint-Cyr, où son mari est enterré<sup>1558</sup>. L'appartenance à la confrérie du Saint-Esprit de l'époux relève d'un choix, comme l'atteste le cas d'une testatrice de 1395, dont le mari est enterré aux Salles et qui demande un confrère mort dans la confrérie de Cervière, où elle élit sa sépulture<sup>1559</sup>. La confrérie permet donc aux veuves de disposer d'une intercession qui leur est propre, le cadre confraternel permettant de plus de garantir que leur volonté soit exécutée après leur mort. C'est ainsi le cas en 1414 où Mar. Andriveti, fait un legs au curé pour une messe à perpétuité et confie aux consuls de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Haon le Château le choix d'un autre curé en cas de refus<sup>1560</sup>.

En plus des veuves, il est fréquent que les testateurs demandent que leur femme soit elle aussi tenue comme confrère à perpétuité ; c'est le cas en 1348, dans le testament de J. Fabre

---

1556A.D.L. B 1855, 49.

1557A.D.L. B 1858 92.

1558A.D.L. B 1859 1.

1559A.D.L. B 1876 208.

1560A.D.L. B 1879 34.



pour la confrérie du Saint-Esprit de Souternon<sup>1561</sup>. Cette situation laisse supposer que les femmes participent aux célébrations confraternelles, renforçant ainsi le caractère communautaire de celle-ci. Il existe aussi des cas où une femme, dont le mari n'est pas mentionné comme mort, demande à être tenue à perpétuité consœur de la confrérie : Huguette, femme de Dyon de la Revolleyri lègue pour cela une maison à la confrérie du Saint-Esprit de Magneria<sup>1562</sup>. En 1352, J. de Petra Posa, qui souhaite être enterré à Boën, demande que Laurent del Martel et sa femme le tiennent en la confrérie du Saint-Esprit de l'Hôpital et que son héritier le tienne en la confrérie du Saint-Esprit de Boën. La mention de la femme de Laurent del Martel laisse supposer que dans le cadre de la pratique confraternelle, l'entité de base est le groupe familial restreint et non l'individu, donnant ainsi une place aux femmes. De plus, cet exemple conduit à rappeler que la confrérie du Saint-Esprit n'est pas fondatrice d'une identité fermée, une personne pouvant être tenue dans plusieurs confréries.

Dans ce sens, il est faux de dire que la confrérie du Saint-Esprit fait communauté : elle est une communauté qui permet à la fois la perpétuation de la mémoire familiale et le sentiment d'appartenance collective. Par le biais de la confrérie du Saint-Esprit, les logiques familiales, qui dépassent les limites des communautés villageoises, sont compatibles avec l'affirmation de celles-ci. La confrérie apparaît alors comme un corps social à la frontière entre le groupe familial et la collectivité. C'est ce que semble illustrer le cas de P. Bonis Panis qui, en 1348, établit une longue liste d'héritiers, ces prévisions étant sans doute dues à la hausse contemporaine de la mortalité. Il établit d'abord son fils, puis ses filles, suivies de sa femme et enfin de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Héand<sup>1563</sup>. Il n'est pas possible ici de voir dans ce legs un don aux pauvres, car ceux-ci ne sont à aucun moment évoqués comme héritiers possibles ; c'est comme continuation du groupe familial que la confrérie est envisagée par le testateur, l'institution confraternelle apparaissant comme un moyen de préserver la mémoire de l'individu dans un temps de mortalité qui peut emporter une famille entière.

Cette fonction particulière de la confrérie du Saint-Esprit se traduit aussi par la gestion des dons qui lui sont confiés. Si cette situation peut s'expliquer par l'expertise confraternelle dans le domaine de la charité et de l'intercession, elle semble aussi traduire le fait que la confrérie joue le rôle d'intermédiaire entre un individu et la communauté à laquelle il appartient. En 1317, G. del Frayney, qui semble avoir deux fils, désigne l'un d'entre eux héritier universel et effectue une série de legs au second. Dans le cas où ce dernier ne serait pas satisfait des legs qui lui sont faits, la décision est remise à l'arbitrage et au conseil de la confrérie du Saint-

---

1561A.D.L. B 1858 99  
1562A.D.L. B 1858 113  
1563A.D.L. B 1862 60.

Esprit de Bussière<sup>1564</sup>. Il existe ainsi des liens étroits entre confrérie du Saint-Esprit et groupe familial. La confrérie, garante de la mémoire du mort possède le droit de s'emparer d'une partie des biens familiaux si les descendants refusent de perpétuer la mémoire du testateur<sup>1565</sup> et, dans le même temps, elle perpétue la volonté du testateur, en garantissant les legs et les partages successoraux qu'il décide d'accomplir.

Les testaments foréziens ont pu nous éclairer sur la manière dont les confréries du Saint-Esprit établissent des liens entre les membres d'une communauté, l'étude des communautés des Alpes, quant à elle, peut permettre de comprendre les liens entre les confréries et la constitution de communautés comme institution sur la longue durée. Dans un premier temps, il est possible de souligner que ces confréries disposent d'un soutien constant de la part de la hiérarchie ecclésiastique, comme l'atteste l'approbation accordée par l'évêque de Sion à la confrérie d'Anniviers en 1254<sup>1566</sup> ou le fait que les statuts de la confrérie du Saint-Esprit de Fribourg soient rédigés en 1264 par Jean de Verceil, maître général des dominicains<sup>1567</sup>. Ces confréries se distinguent donc de celles, plus rebelles, qui sont interdites par les pouvoirs ecclésiastiques et séculiers. Ainsi, en 1330, le Dauphin décide d'une enquête sur les confréries, suscitée par l'existence d'une confrérie jurée, dédiée à Sainte-Catherine, formée par des notables de Césanne et interdite aux nobles. Les notables se défendent de toute rébellion en affirmant s'être simplement réunis pour un banquet en plein air et discuter des statuts d'une association charitable<sup>1568</sup>. Il est ainsi possible de noter que la couverture des activités charitables est consciemment utilisée par les membres des communautés villageoises cherchant à s'opposer au pouvoir delphinal et nobiliaire mais que ces autorités ne sont pas dupes de tels usages et qu'une fois de plus, le patronage du Saint-Esprit n'est pas employé. Au contraire, on peut noter que c'est dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle que commencent à se multiplier les confréries du Saint-Esprit dans le Dauphiné, tandis que celles mentionnées dès le XIII<sup>e</sup> siècle se maintiennent, signe qu'elles ne sont en rien touchées par la répression<sup>1569</sup>.

La confrérie du Saint-Esprit existe donc en même temps que la communauté villageoise, mais ne semble pas avoir contribué à l'affirmation de celle-ci face au pouvoir delphinal. En

---

1564A.D.L. B 1852 149-151.

1565La formule est très fréquente, et relativement stéréotypée, ainsi en 1339 P. Moreti déclare que l'héritier sera tenu de donner à la confrérie pour un confrère mort, si celui-ci refuse, alors les confrères ont le droit de vendre les biens hérités (A.D.L. B 1871 59).

1566A. Vianin, « La confrérie du Saint-Esprit d'Anniviers », *Annales Valaisannes*, Sion, 1954, p. 122.

1567N. Morard, « Une charité bien ordonnée : la confrérie du Saint-Esprit à Fribourg à la fin du Moyen Âge (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde de Lausanne (9-11 mai 1985)*, Rome, p. 276.

1568V. Chomel, « A propos d'un livre récent : bourgs francs, communautés rurales et escartons en Dauphiné », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1956, n°3, p. 358.

1569P. Paravy, *De la chrétienté...*, p. 495-496 et Annexe 4 mentionnant les premières mentions de confréries du Saint-Esprit dans les diocèses de Grenoble et Embrun.

plus de ces activités charitables, qui sont systématiquement présentes<sup>1570</sup>, la confrérie du Saint-Esprit joue un rôle économique important au sein de la communauté du fait de la gestion de ses biens. On peut ainsi noter que la confrérie d'Anniviers, dont les distributions aux pauvres sont attestées dès 1290, possède un moulin et reçoit des redevances sur l'ensemble des alpages de la vallée dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1571</sup>, formant ainsi un espace de vie commune sur le plan charitable et économique pour l'ensemble de la vallée, et ce avec le soutien de l'évêque dont elle relève les redevances pour trois fiefs<sup>1572</sup>. C'est la situation que l'on observe aussi à Lutry, où la confrérie du Saint-Esprit acense en 1312 des vignes dans les environs de la ville, ces vignes ayant été données par l'évêque à la confrérie<sup>1573</sup>. En gérant le patrimoine formé grâce aux dons des confrères et avec le soutien des autorités ecclésiastiques, la confrérie contribue à former le territoire communauté, en rassemblant l'espace où se trouvent ceux qui donnent avec les terres sur lesquelles la confrérie prélève un cens.

Par les pratiques communautaires qu'elle organise, banquet et charité, et l'espace qu'elle construit, la confrérie du Saint-Esprit contribue ainsi à la communalisation des vallées, facilitant et renforçant par ce biais l'institutionnalisation de celles-ci. Il est cependant plus juste de considérer que les conditions particulières des vallées alpines se traduisent par une solidarité se manifestant, sur le plan institutionnel, par des communes précoces et élaborées et, sur le plan des rituels communautaires, par des confréries du Saint-Esprit ; les deux organisations se soutenant l'une, l'autre, sans que l'une ne soit à l'origine de l'autre. On peut ainsi noter qu'à la forte densité de confréries du Saint-Esprit observée dans le Briançonnais<sup>1574</sup>, fait écho le réseau complexe de groupement de communautés, existant avant 1300 et devenant en 1343, grâce à la charte négociée auprès du Dauphin Humbert II par les représentants des différentes *universitates*, la confédération des vallées briançonnaises<sup>1575</sup>. Dans la vallée de la Vésubie, la petite ville de Roquebillière obtient, du comte de Provence puis du duc de Savoie, la gestion par sa communauté du four en 1359, puis en 1430 des moulins à blé et des scieries hydrauliques. Les statuts de la communauté confient la désignation des syndics, ayant lieu le mercredi suivant la Pentecôte à un groupe d'électeurs composés des prieurs de la confrérie du Saint-Esprit, du plus âgé des anciens prieurs de cette confrérie, du plus ancien syndic de la

---

1570Dès 1296, on possède des mentions de dons aux pauvres pour la confrérie du Saint-Esprit de Fribourg, si N. Morard y voit l'évolution d'une confrérie dévotionnelle et funéraire en confrérie charitable (N. Morard, « Une charité... », p. 279), il nous semble plus simple de voir dans cette confrérie une association charitable cherchant à bénéficier des prières de l'ordre dominicain, étant donné que ce sont les fondateurs de la confrérie qui demandent à Jean de Verceil de rédiger les statuts.

1571A. Vianin, « La confrérie... », p. 124 et p. 142.

1572Ibid., p. 130.

1573A.C. Lutry Bleu K 151, 152 et 153.

1574P. Paravy, *De la chrétienté...*, p. 501.

1575C. Jourdain-Annequin (dir.), *Atlas culturel des Alpes occidentales. De la Préhistoire à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 2004, p. 268.

commune et du membre le plus âgé du conseil<sup>1576</sup>. On peut ainsi noter que si la confrérie du Saint-Esprit ne crée pas la commune, elle fournit un cadre à sa manière d'être, lui donnant à la fois un temps de manifestation, l'élection des syndics suivant le banquet de la confrérie et des notables, les individus liés à la confrérie comptant pour moitié dans l'élection. La confrérie contribue ainsi à faire passer la communauté du stade de construction produite par des contraintes, des enjeux et des institutions à celui d'une communauté évidente et vécue. Cela se traduit entre autres par le fait qu'à la fin du Moyen Âge, dans plusieurs vallées alpines, la création de nouvelles paroisses se fait en fonction des communautés confraternelles<sup>1577</sup>.

La confrérie du Saint-Esprit fait communauté, non pas dans le sens où elle initie le mouvement communal, mais parce qu'elle permet à une communauté de devenir une réalité vécue et pérenne, fondée sur des pratiques qui deviennent des traditions, des habitudes. Cependant, l'étude du rôle de la confrérie dans la communalisation peut impliquer un biais interprétatif, celui de voir dans le banquet de Pentecôte un temps d'expérience festive et égalitaire rassemblant toute la communauté villageoise. Il faut donc à l'inverse se pencher sur la manière dont la confrérie du Saint-Esprit, du fait même de sa prétention à unir la communauté, préserve et renforce les inégalités de celle-ci.

### **B/Créer une élite évidente par la référence à l'Esprit Saint**

#### 1°/L'élitisme confraternel

Entre le début du XIVe siècle et 1347, entre 13 et 19 % des testateurs foréziens effectuent un legs à une confrérie du Saint-Esprit<sup>1578</sup>. Sachant que les testateurs représentent eux-mêmes la frange aisée de la population, il est possible de noter que les confréries du Saint-Esprit ne rassemblent pas toute la communauté lors de la mort. Des pourcentages proches ont été obtenus en Lyonnais pour les XIVe et XVe siècles<sup>1579</sup>, signe que cette situation n'est pas spécifique aux monts du Forez.

A l'inverse, en Provence à la fin du XIVe siècle, on note une proportion de legs beaucoup plus importante : 28 legs pour 37 testaments à Pourrières entre 1377 et 1407 et 8 legs pour 11 testaments à Puyloubier entre 1420 et 1435<sup>1580</sup>. L'importance de ces proportions ne doit

---

1576N. Carrier, F. Mouthon, *Paysans des Alpes : Les communautés montagnardes au Moyen Âge*, Rennes, 2010, p. 317 et p. 346.

1577Ibid., p. 147 et Angelo Torre, "Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVIIe-XVIIIe siècle)" *Annales, histoire sciences sociales*, t.1, janvier-février 2007, p. 115.

1578Les estimations faites ici se font en utilisant une loi de Poisson pour laquelle le seuil de décision a été fixé à 80 %.

1579M.T. Lorcin, « Les clauses religieuses dans les testaments du plat pays lyonnais aux XIVe et XVe siècles », *Le Moyen Âge*, n°2, 1972, p. 292.

1580N. Coulet, « Jalons pour une histoire religieuse d'Aix au bas Moyen-Âge », *Provence Historique*, 1972, p. 229.

cependant pas masquer la faible représentativité du nombre des testaments<sup>1581</sup>, même s'il est probable que la confrérie rassemble à chaque fois plus de la moitié des habitants. Dans le cas de Pourrières, il semble donc qu'il y ait une forte unité entre communauté d'habitants et confrérie, mais à une époque tardive où l'unanimité n'est pas nécessairement le fait d'une adhésion volontaire. Ainsi à Brignoles en 1424, le conseil de ville, pour lutter contre les difficultés économiques de la confrérie du Saint-Esprit, décide d'astreindre les chefs de famille à en faire partie et à s'acquitter d'une cotisation. Il est possible que ce soit d'une situation proche que résulte l'ordonnance prise par le conseil d'Aubagne en 1484 qui réforme la confrérie du Saint-Esprit et décide qu'à l'avenir, seuls en seront membres ceux qui le voudront et que nul n'y sera plus contraint<sup>1582</sup>. L'unanimité tardive des confréries du Saint-Esprit de Provence traduit peut-être plus le contrôle exercé par le conseil de ville sur les confréries que la capacité de celle-ci à englober toute la population. On peut ainsi noter que les legs faits à la confrérie de Pourrières, ne mentionnent pas le fait d'être tenu confrère mais se résument au don d'un setier de froment ou de quelques deniers, les prieurs de la confrérie se recrutant au sein de l'oligarchie communale<sup>1583</sup>. La situation du XVe siècle semble donc correspondre à la fin d'un processus d'intégration de la confrérie au sein de l'institution communale plus qu'à la capacité de la confrérie à rassembler toute la population.

Si l'on revient sur les XIIIe et XIVe siècle, il apparaît en effet que la confrérie du Saint-Esprit serve avant tout à rassembler une élite. Ainsi, à Digne en 1291, le conseil de ville, devant prendre une décision sur le mode de perception des tailles décide de consulter les probes hommes « qui sont dans les confréries de Digne », c'est-à-dire deux confréries sans patronage correspondant aux faubourgs de la ville et une confrérie du Saint-Esprit, la plus importante en nombre et correspondant au « château », premier noyau de développement urbain<sup>1584</sup>. Appartenir à la confrérie du Saint-Esprit de la ville c'est donc faire partie d'une notabilité dont l'avis compte dans la vie publique.

En 1285, la confrérie du Saint-Esprit de Montbrison, afin de mettre fin au schisme qui la divisait, rédige de nouveaux statuts : les confrères élisent six consuls pour un an, ensuite les nouveaux consuls seront choisis par les consuls sortants, lesquels devront rendre des comptes dans la quinzaine de Pentecôte, les autres confrères ne jouant plus de rôle dans l'élection. Chaque confrère devra payer son entrée dans la confrérie quatorze deniers et un demenc de seigle par an ; il ne pourra introduire dans la confrérie que l'un de ses fils ou neveux, dont

---

1581L'intervalle de confiance se situe entre 64 % et 88 % pour Pourrières et 54 % et 97 % pour Puyloubier.

1582N. Coulet « Les co »nfréries du Saint-Esprit en Provence, pour une enquête », *Mélanges Mandrou (Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités)*, Paris, 1985, p.212-213.

1583N. Coulet, « Population et société à Pourrières, 1368-1430. Premier bilan d'une enquête », *Études rurales*, N°51, 1973. p. 100.

1584N. Coulet « Les confréries... », p. 211.

l'adhésion est gratuite jusqu'à l'âge de sept ans et réduite de moitié jusqu'à quinze ans<sup>1585</sup>. On peut ainsi noter que les statuts insistent avant tout sur le caractère coopté et fermé de la confrérie et non sur sa capacité à rassembler le plus grand nombre. De plus, dès le début du XIVe siècle, il est possible de noter que c'est aux consuls, issus de la cooptation, que sont confiées les distributions aux pauvres faites dans la confrérie, comme l'atteste le testament de Baronis de Saint-Renon qui, en 1316 demande aux consuls de choisir les pauvres pour sa distribution et ceux qui tiendront sa place dans la confrérie<sup>1586</sup>. Cette dernière formule revient fréquemment chez les confrères qui veulent être tenus comme confrères<sup>1587</sup>, ce qui implique en particulier que ce sont les consuls qui peuvent saisir les biens des héritiers défaillant à tenir le testateur membre de la confrérie<sup>1588</sup>.

Si l'on considère que la pratique de la cooptation n'est pas limitée à Montbrison, alors il est possible de noter que l'existence de la confrérie du Saint-Esprit crée une hiérarchie composée d'au moins quatre strates : les dirigeants de la confrérie du Saint-Esprit, possédant de par leur fonction la gestion des biens mais aussi de la mémoire des confrères défunts, les confrères eux-mêmes, pouvant grâce à la confrérie assurer la perpétuité de leur mémoire et représentant de ce fait une certaine notabilité, les non-confrères, et enfin les pauvres auxquels la confrérie effectue des distributions. Le fonctionnement de la confrérie du Saint-Esprit traduit l'évolution sociale des communautés entre le XIIe et le XIVe siècle, marquée par la formation d'une élite économique et un certain accroissement des inégalités entre cette élite et le reste de la population<sup>1589</sup>. Le développement de ces inégalités se traduit par le renforcement de la position des consuls, comme l'illustre le cas de la confrérie d'Anniviers où la distribution aux pauvres est faite par les confrères en 1290 et par les métraux, équivalents des consuls, en 1415<sup>1590</sup>. A travers cet exemple, on peut noter que la confrérie du Saint-Esprit unit hiérarchisation sociale et pratique de la charité et il faut donc étudier le sens hiérarchique de l'aumône confraternelle.

## 2°/Le rôle de la charité

Les formes de la charité pratiquée par les confréries du Saint-Esprit sont diverses : à l'accueil d'un pauvre tenant la place d'un confrère lors du repas de Pentecôte, il faut ajouter les

---

1585G. Guichard, E. Perroy (éd.), *Chartes...*, t. 5, charte 708.

1586A.D.L. B 1852 84-89.

1587Pour la période 1317-1347 : A Chambéon en 1317 (A.D.L. B 1852 170-173), Souternon en 1319 (B 1853 80), Bully en 1338 (B 1857 28), Chalmazel en 1339 (B 1871 59), Saint-Haon le Château en 1340 (B 1857 8), Sail sous Cousan en 1345 (B 1860 59), La Fouillouse en 1347 (B 1862 97 v.) et Nervieu en 1347 (B 1861 93).

1588C'est ainsi le cas à Chalmazel (cf. note supra).

1589R. Fossier « Les « communes rurales » au Moyen Age », *Journal des savants*, 1992, p. 267.

1590A. Vianin, « La confrérie... », p. 124.

distributions qui font de la confrérie une charité, c'est-à-dire une institution existant au travers de ses aumônes et enfin l'éventuel soutien économique de la confrérie qui peut prendre la forme de prêt. Ainsi, en 1376, un dénommé J. Berchatonis, de Saint-Victor sur Loire reconnaît dans son testament avoir reçu de seize personnes un demenc de seigle, « au nom de la confrérie du Saint-Esprit qui se fait à Saint-Victor », cette clause se trouve au sein d'une importante série de reconnaissances de dettes et de remboursements partiels dans un testament, qui mentionne comme héritiers universels les pauvres. Le testateur n'est pas misérable et possède ainsi de quoi léguer un florin d'or à la charité de l'Ascension de Saint-Victor et peut se soucier d'institutions éloignées comme l'hôpital Notre-Dame du Puy<sup>1591</sup>. Il semble davantage que ce testament nous révèle le fait que la confrérie joue le même rôle que les proches, apportant un soutien économique en cas de défaillance ponctuelle d'individus intégrés dans la société villageoise.

Deux autres testament portant reconnaissance de dettes à la confrérie nous éclairent sur le poids économique de celle-ci. Ainsi, en 1371, un noble, léguant à la confrérie du Saint-Esprit de Marcou la somme d'un demenc et douze setiers pour deux messes perpétuelles pour lui et sa femme, confesse devoir annuellement à la confrérie sept quartons de seigle, trois sous et six deniers<sup>1592</sup>. Cet acte nous semble comparable au cas de J. Arnaudi qui, en 1379, reconnaît devoir à la confrérie du Saint-Esprit de Nollieu un demenc de seigle ; deux témoins du testament précisant qu'il doit aussi douze deniers, ce qui est confirmé par une enquête<sup>1593</sup>. La confrérie du Saint-Esprit, du fait des différents legs de rentes qui lui sont faits, se trouve être, au nom des pauvres qu'elle nourrit, le créancier d'une part de la population. A cela s'ajoute sa fonction de soutien, afin d'éviter la déchéance à certains, situation comparable dans ce cas au rôle donné par Facio de Crémone au *consortium spiritus sancti* qu'il crée « pour le soulagement des infortunes, en particulier des pauvres qui d'heureuse condition étaient tombés dans l'indigence »<sup>1594</sup> ou encore aux charités normandes qui privilégient avant tout une entraide au sein de la confrérie<sup>1595</sup>.

La confrérie du Saint-Esprit est un organe à qui l'on peut devoir, que l'on soit noble ou misérable, ce qui nous apparaît révélateur d'une société villageoise organisée autour de la pratique de la charité. Cela ne doit pas être entendu dans le sens d'un dépouillement au profit des pauvres, mais d'un modèle fonctionnel où une part de l'économie et de la hiérarchie sociale est définie par la participation au modèle charitable.

---

1591A.D.L. B 1866 31.

1592A.D.L. B 1863 130.

1593A.D.L. B 1871 52v.

1594M. Mollat, *Les pauvres...*, p. 191.

1595C. Vincent, *Des charités bien ordonnées. Les confréries normandes de la fin du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, Paris, 1988.

La position de confrère ou de consul relève avant tout de la reconnaissance par des pairs et contribue à donner un sens à cette reconnaissance dans l'ensemble de la communauté. En effet, alors qu'elle ne se confond pas avec la communauté villageoise, la confrérie du Saint-Esprit possède la capacité de construire l'identité collective, par l'espace qu'elle crée, les hiérarchies qu'elle garantit et la structure qu'elle offre. Il suffit ainsi de rappeler que la maison du Saint-Esprit, qui est donc la maison entretenue et possédée par une part restreinte de la communauté villageoise, est employée comme maison commune, c'est-à-dire celle où les décisions sont prises pour l'ensemble de la population.

En revanche, le fait d'être confrère ou consul n'est pas un état mais suppose l'implication dans des pratiques extra-quotidiennes. C'est ainsi que le banquet de Pentecôte apparaît comme un moment de rassemblement de toute la communauté, où les inégalités sont, pour un temps et en apparence, abolies : le pauvre mange à la table des confrères. Mais dans ce rituel où la confrérie prétend rassembler la communauté chrétienne, tous les villageois ne sont pas inclus : les confrères ne forment pas la majeure partie de la population et la présence du pauvre n'est permise que par le don salvateur du riche dont la gestion permet aux consuls d'acquérir à la fois une compétence de gestion et une autorité économique à l'échelle de l'ensemble de la communauté. De plus, dispensant ses biens aux pauvres, le riche se légitime comme gestionnaire de sa fortune au nom de Dieu, ce qui garantit par ce biais son droit à une position inégalitaire. La confrérie du Saint-Esprit apparaît par ce biais comme un temps intermédiaire dans l'objectivation du capital économique et symbolique de ses membres. Elle valide leur position hiérarchique sans qu'ils aient à accomplir individuellement des actes extra-quotidiens de sacrifice économique et symbolique pour se maintenir, mais en revanche elle suppose l'existence de rituels collectifs qui doivent présenter un caractère unanimiste. De même, la permanence de ces inégalités au cours des générations est garantie par la perpétuation du don annuel, inscrivant ainsi l'identité d'une lignée dans celle de la communauté. C'est par la référence à l'Esprit Saint, telle qu'elle est diffusée par la hiérarchie ecclésiastique auprès des laïcs et telle que ces derniers se la sont appropriée, qui implique une dimension collective et charitable, que ces rituels prennent leur sens.

La référence à l'Esprit Saint permet de fonder une communauté hiérarchique. Cela ne doit pas être compris dans le sens d'une capacité de la confrérie à créer ou précéder l'institution, mais à apporter à celle-ci un sentiment d'appartenance nécessaire. La confrérie ne crée ni la commune, ni la hiérarchie, mais c'est par le biais des rites qu'elle implique que l'organisation inégalitaire de ces communes apparaît naturelle. Les cas qui ont été étudiés ici sont avant tout ceux de communes rurales ou dans des villes de faibles dimension, c'est-à-dire des situations



où la structure institutionnelle qui encadre la communauté n'est pas nécessairement plus complexe que celle de la confrérie, ce qui peut expliquer la confusion qui a pu être faite entre confrérie du Saint-Esprit et commune. Il s'agit à présent de chercher à comprendre comment se manifestent ces deux logiques de communalisation et de hiérarchisation sociale sous l'inspiration de l'Esprit dans les villes.

### **III/La référence à l'Esprit Saint dans la communalisation et la hiérarchisation de villes médiévales**

Les sources dont on dispose concernent avant tout deux villes, Clermont et Toulouse. Dans les deux cas, les dimensions de communalisation et de hiérarchisation sont étroitement mêlées mais on peut distinguer deux situations très différentes. Dans le cas de la ville de Clermont, il on étudie une situation où les confréries du Saint-Esprit participent d'un système permettant la permanence d'une identité urbaine en l'absence d'une commune autonome. A l'inverse, dans le cas de Toulouse, comparable en cela à celui de Montferrand, il s'agit de comprendre en quoi la référence à l'Esprit Saint contribue à l'affirmation du pouvoir consulaire.

#### **A/La confrérie et la constitution d'une communauté urbaine : l'exemple de Clermont**

Entre 1251 et 1380, la ville de Clermont est sous l'entier contrôle de l'évêque. Cependant, après la concession par Charles V du droit d'assemblée pour les habitants et du choix des élus par cette assemblée, il apparaît que des noms de famille reviennent systématiquement<sup>1596</sup> révélant ainsi l'existence d'une oligarchie urbaine préexistante et déjà reconnue. Il s'agit donc de chercher à comprendre comment le fonctionnement social de la commune de Clermont a perduré en l'absence d'institution entre 1251 et 1380.

Les confréries du Saint-Esprit de Clermont ont déjà été présentées, rappelons seulement ici qu'il en existe une par paroisse et que plusieurs d'entre elles possèdent une maison, ce qui les distingue des autres confréries de la ville<sup>1597</sup>. Nous allons nous intéresser principalement à la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor, qui est apparemment la plus importante de la ville, comme l'atteste le nom de Grand Saint-Esprit donné à sa maison et le fait qu'elle accueille dans ses locaux une autre confrérie, dédiée à Saint-Antoine. Cette confrérie reçoit de plus les cens de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Pierre, ce qui révèle l'existence de liens entre les confréries et laisse supposer que les confréries paroissiales forment un réseau dont la tête se situe dans le faubourg de Saint-Adjutor. Cela se traduit aussi dans les termes employés : la

---

<sup>1596</sup>C. Morand, *Les institutions municipales de Clermont : 1357-1504*, Clermont-Ferrand, 1978.

<sup>1597</sup>Ainsi, les confréries capitulaires de la cathédrale et de Notre-Dame du Port rédigent leurs actes et reçoivent les cens dans la maison du bayle de l'année.

confrérie du Saint-Esprit se dit « faite dans la ville de Clermont par les paroissiens de Saint-Adjutor ». Ainsi, si la base sociale de la confrérie est paroissiale, son identité est avant tout rattachée à la ville.

Les différents actes d'achat accomplis par cette confrérie entre 1306 et 1336<sup>1598</sup> révèlent que celle-ci possède une forte dimension communautaire, les actes mentionnant, en plus des bayles, une importante liste de confrères présents lors de l'achat. Les manuscrits de 1325 et 1336 sont des échanges de cens entre la confrérie et le chapitre cathédral, qui ont pour but de diminuer les cens dus par la confrérie sur les maisons qu'elle détient. La confrérie s'attache donc à limiter l'emprise capitulaire sur ses biens<sup>1599</sup>, à réduire sa dépendance économique à l'égard de l'autorité ecclésiastique. Cette pratique est acceptée et soutenue par le chapitre cathédral lui-même, comme l'atteste le fait qu'en 1306, durant la vacance du siège épiscopal, le chapitre diminue le cens qui lui est dû par la confrérie sur plusieurs maisons<sup>1600</sup>.

Les liens entre les confréries du Saint-Esprit de Clermont et la Charité de l'Ascension ont déjà été mentionnés : des cens de la Charité sont reçus dans la maison du Grand Saint-Esprit<sup>1601</sup>, la confrérie du Saint-Esprit de Saint-André a reçu sa maison en échange d'un cens à donner à la charité<sup>1602</sup> et les confrères du Saint-Esprit de Saint-Pierre forment le milieu de recrutement des bayles de la Charité pour cette paroisse. Les bayles de la Charité sont élus à la Pentecôte pour les paroisses de Saint-Pierre, Saint-Genès et du Port, mais l'espace d'action atteint les faubourgs de la ville comme l'atteste le legs du paroissien de Saint-André. Le délitement du lien entre les familles gouvernant la commune et la Charité de l'Ascension au XVe siècle fait écho à la décadence des confréries du Saint-Esprit durant cette même période. Cela laisse supposer que l'unité entre ces différents corps, qui explique leur intégration dans la commune à la fin du XIVe siècle n'a de sens que du fait de liens antérieurs, datant de l'époque où l'institution communale n'était pas encore formée.

Les liens entre la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor et le chapitre cathédral conduisent à étudier celui-ci, en se fondant sur l'idée d'Emmanuel Grémois selon lequel « sans doute en raison de réseaux familiaux, bourgeois et chanoines appartenant aux mêmes *familie*, le chapitre cathédral tend à développer son indépendance vis à vis de l'évêque, comme si les bourgeois exploitaient la cléricature pour surmonter leur incapacité politique comme tels »<sup>1603</sup>.

Pour la période allant de 1286 à 1383, on connaît 169 personnes étant soit bayles de la

---

1598A.D.P. 3 G 8 A 2 (1306), 34 G 25 (1320), 3 G 9 B 28 (1325), 3 G 12 N 6 a-c (1336).

1599Il faut ici rappeler que le cens n'a pas qu'une signification économique, il est aussi la reconnaissance de l'autorité du propriétaire éminent du bien (P. Bertrand, *Commerce avec Dame Pauvreté. Structure et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe-XIVe siècle)*, Liège, 2004, p. 159-162).

1600A.D.P. 3 G 8 A 2.

1601A.D.P. 3 E 113 DEP 1 GG 1 f°19 r.

1602A.D.P. 3E 113 DEP 1 GG1 f°8 r., dernier paragraphe.

1603E. Grémois, *Territorium civitatis...*, p. 161.

Charité, soit élus et formant un total de 127 familles. Dans le tableau suivant, nous allons comparer la place occupée par les 30 familles qui possèdent en plus des chanoines ou des choriers dans leur famille<sup>1604</sup>.

Familles étudiées (proportion)	Bayles de la Charité	Élus	Bayles et élus	Total d'élus	Total de bayles
127 familles (100%)	145	14	10	24	155
30 familles (23%)	52 (33%)	4 (29%)	7 (70%)	11 (46%)	59 (38%)

Il est immédiatement possible de noter que le chapitre cathédral n'est pas un placement commun pour les familles de Clermont et qu'en revanche, les familles placées dans le chapitre cathédral sont surreprésentées, aussi bien dans la Charité de l'Ascension que dans la Commune, rassemblant ainsi la plupart des bayles-élus.

Le chapitre cathédral forme le sommet d'un parcours de notabilité au travers duquel les familles importantes de Clermont s'implantent dans les différents chapitres de la ville<sup>1605</sup>. Mais, dans le même temps, l'appartenance au chapitre cathédral permet à ces familles de jouer un rôle dans la seule instance apte à faire pièce au pouvoir épiscopal<sup>1606</sup>. De même, les confréries du Saint-Esprit et la Charité de l'Ascension ne peuvent être vues comme la couverture d'une commune en gestation sur plus d'un siècle. En revanche, ces confréries et cette Charité constituent l'espace idéal d'expression tolérable d'un sentiment d'appartenance et d'affirmation d'une élite urbaine qui, lorsque le roi soustrait les élus à l'autorité de l'évêque, forme une élite naturelle. Confrères, dirigeant la Charité, détenteurs d'une capacité d'opposition à l'évêque par leur implantation capitulaire, certaines familles de Clermont s'affirment comme les notables habituels de la cité. Or, cette notabilité habituelle passe par une élection à la Pentecôte, une pratique de la Charité et la structuration de l'espace au travers de confréries du Saint-Esprit qui rassemblent les habitants par paroisses. La référence à l'Esprit Saint contribue ainsi à organiser l'identité urbaine en l'absence d'une structure communale autonome ainsi qu'à fonder la légitimité hiérarchique de certaines élites.

<sup>1604</sup>Les listes des bayles sont tirées de A.D.P. 3 E 113 DEP 1 GG 1, celles des élus de C. Morand, *Les institutions...* et celles des chanoines et choriers de A-M. Chagny-Sève, *Le chapitre cathédral de Clermont des origines à 1560. Son organisation, sa vie, ses membres*. Thèse pour le diplôme d'archiviste-paléographe de l'École Nationale des Chartes, Paris, 1973.

<sup>1605</sup>A. Combes, *La collégiale Saint-Genès de Clermont à la fin du Moyen-Âge (1230-vers 1500)*, Maîtrise ss. Dir. L. Viallet, 2006, Clermont, p. 207.

<sup>1606</sup>Ainsi en 1338 le chapitre cathédrale rassemble les autres chapitres de la ville dans le cadre d'un conflit contre l'évêque (*Ibid.*, p. 210).

Il est possible qu'une situation proche de celle de Clermont se soit produite à Lausanne, où après la répression d'un premier mouvement insurrectionnel en 1313, la ville est avant tout organisée par quartiers. En 1336, sans même un accord entre les bourgeois et l'évêque, ce dernier se met à traiter avec la communauté en tant que telle, celle-ci portant le nom de confrérie de la communauté de Lausanne<sup>1607</sup>. Une vingtaine d'années auparavant, l'évêque avait interdit aux habitants toute confrérie, mais sans condamner les confréries du Saint-Esprit, présentes dès la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle dans les différents quartiers de la ville. Il est ainsi possible que par le biais de la référence à l'Esprit Saint, les bourgeois de Lausanne aient produit un format de communalisation convenant à l'autorité épiscopale.

La référence à l'Esprit dans l'organisation spatiale et hiérarchique de l'identité urbaine se retrouve dans la ville de Lyon, où la confrérie dominante est cependant placée sous le patronage de la Trinité. En effet, s'il existe une confrérie du Saint-Esprit, située dans la paroisse de Saint-Nizier, sur la presqu'île, il nous semble plus notable d'observer que la confrérie de la Trinité, qui se prétend mère des confréries lyonnaises et fédère celles-ci, fait élire ses courriers par quartiers à la Pentecôte. Les courriers élisent ensuite les dignitaires confraternels quelques jours plus tard<sup>1608</sup>. L'élection à la Pentecôte par quartier révèle ici une situation proche de celle de Clermont où la référence à l'Esprit Saint permet d'unir la formation d'une communauté et la constitution d'une hiérarchie au sein de celle-ci. En effet, la Pentecôte est à la fois le moment où existent la communauté chrétienne et l'élite apostolique. C'est à travers ce second aspect, appliqué aux laïcs, que l'on va aborder la question des liens entre la référence à l'Esprit Saint et le consulat toulousain.

## **B/Esprit Saint et communalisation à Toulouse**

### 1°/La référence à l'Esprit Saint dans le contexte des conflits du XIII<sup>e</sup> siècle

Les premiers développements aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles d'une communauté urbaine à Toulouse s'expriment dans un cadre marqué par des divisions à différentes échelles. On peut ainsi noter une distinction durable entre la Cité et le Bourg, ce dernier abritant l'abbaye de Saint-Sernin. Cette situation est illustrée par le fait que l'abbé de Saint-Sernin, dans le cadre d'un procès contre le seigneur de Verfeuil, recourt à une cour qui n'est pas celle du tribunal comtal mais des « baillis de la confrérie », tous issus de famille du Bourg. Cette autonomie du Bourg est réduite par un acte de 1175 qui divise les consuls en consuls du Bourg et de la Cité<sup>1609</sup>. Malgré ce lien, les distinctions se maintiennent, le Bourg, pourtant moins peuplé et moins riche que la

---

1607J-D. Morerod, *Genèse...*, p. 362.

1608J. Rossiaud, *Lyon 1250-1550, réalités et imaginaires d'une métropole*, Seysel, 2012, p. 264.

1609J.H.Mundy, *Liberty and political power in Toulouse, 1050-1230*, New-York, 1954, p. 55.

Cité, possédant un nombre de consuls identique à celle-ci jusqu'en 1336, où par arbitrage royal la répartition des consuls de la ville suit la réalité démographique avec huit quartiers pour la Cité et quatre pour le Bourg<sup>1610</sup>. Jusqu'à cette date, le nombre des consuls varie selon la capacité de la commune à imposer au comte un nombre suffisamment important pour que son droit de nomination exclusif ne lui permette pas de s'assurer une base fidèle. Les consuls sont ainsi douze en 1186, moment de reprise en main, mais vingt-quatre en 1189 ou encore en 1248, périodes où le pouvoir comtal est affaibli<sup>1611</sup>.

Cette opposition entre la ville, Cité et Bourg rassemblés, et le pouvoir comtal constitue un second niveau de division. Après l'affirmation du pouvoir comtal sur la ville face à l'évêque et au vicomte, au début du XIIe siècle, on note en effet les premiers actes réunissant les bons hommes de la Cité et du Bourg. Si cette union se fait sous l'autorité comtale, les actes rappellent que l'initiative du retour du comte appartient aux habitants de Toulouse. Les prémices de cette association urbaine se sont fait, selon John Mundy, sur le modèle des mouvements contemporains de la Pais de Dieu, plusieurs sauvetés ayant été créées par les comtes entre 1080 et 1115<sup>1612</sup>. Un traité de 1189 révèle une baisse de l'autorité du comte, celui-ci devant promettre d'être un bon seigneur avant que les consuls ne jurent fidélité. Cette évolution est accompagnée d'une mutation sociale des élites urbaines, les familles anciennes devenant minoritaires au conseil par rapport aux fortunes marchandes. Ce changement s'accompagne d'une accélération de la constitution d'un contado toulousain, y compris par la guerre : les marchands cherchent à la fois à bénéficier de privilèges commerciaux ainsi qu'à asseoir leur autorité récente à l'intérieur de la ville et celle de Toulouse à l'extérieur, en imposant par exemple que les affaires soient jugées par des juges de Toulouse<sup>1613</sup>.

Face aux révoltes urbaines, le comte de Toulouse Raymond V fait usage du thème de l'hérésie, associé à celui de l'usure, comme mode de contrôle et apporte son soutien aux missions papales et cisterciennes, entre 1178 et 1181<sup>1614</sup>. La lutte contre l'hérésie, et la croisade qui en découle, induit de nouvelles divisions et une évolution du rapport de force dans l'espace toulousain. Ainsi, si l'évêque Foulques tente de s'appuyer sur la Cité au sein de laquelle il crée une confrérie blanche, sa stratégie fait long feu. En effet, une confrérie noire est formée dans le Bourg et les membres de la confrérie blanche eux-mêmes se rallient par la suite à Raymond VI et sont excommuniés<sup>1615</sup>. Entre le XIe et le XIIIe siècle, l'affirmation de la communauté urbaine de Toulouse se fait sans passer par une référence à l'Esprit Saint. En

---

1610 J.H. Mundy, *Society and Government at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, 1997, p. 23.

1611 *Ibid.*, p. 234-235.

1612 J.H. Mundy, *Liberty...*, p. 25-26.

1613 *Ibid.*, p. 67-68.

1614 *Ibid.*, p. 60.

1615 F. Durand-Dol, « La confrérie... », p. 123.

effet, s'il existe bien une symbolique apostolique au fait que le multiple employé pour le nombre de consuls soit le chiffre douze, l'affirmation de ceux-ci face au pouvoir comtal passe cependant d'abord par la capacité à imposer vingt quatre consuls. Il n'y a donc pas de lien direct entre la référence apostolique et l'identité urbaine. L'absence de référence à l'Esprit Saint dans la période d'affirmation conflictuelle du consulat toulousain correspond aux situations communales déjà étudiées antérieurement, et atteste de l'absence de lien entre l'Esprit et l'insurrection urbaine. En revanche, il existe des références à l'Esprit contemporaines, mais dans un cadre qui n'est pas celui de la politique consulaire.

Durant la croisade, le *Veni Creator* et le *Veni Sancte Spiritus* sont chantés par les croisés lors des batailles de Saint-Antonin, de Moissac et de Chasseneuil<sup>1616</sup>, signe que la croisade est vue, de manière traditionnelle, comme une œuvre salvatrice et inspirée par Dieu. Il semble plus remarquable de souligner les références à l'Esprit qui sont faites, et le sens qui leur est donné, dans la seconde partie de la *Chanson de la croisade des albigeois*, rédigée par un anonyme catholique partisan du camp toulousain. L'Esprit Saint est d'abord associé à la figure du comte de Toulouse, celui-ci étant présenté comme l'opposé de Simon de Montfort, qui s'enrichit alors que le comte, banni, reçoit l'aide de Dieu et du Saint-Esprit au travers de miracles qui lui permettent d'arriver à Rome<sup>1617</sup>. Plus loin dans le texte, dans le cadre des conflits continuels liés à la croisade, le comte de Toulouse s'entend dire qu'il est attendu comme l'Esprit-Saint<sup>1618</sup>.

Cette attente, dans un cadre de guerre, peut être associée à l'autre référence à l'Esprit Saint qui est faite dans le texte et qui lui donne un rôle pacificateur. Suite à une révolte au sein de la ville, Simon de Montfort fait arrêter et tient comme otages des notables qu'il menace d'exécuter. Un dialogue a alors lieu entre les notables de la ville — hommes riches et honorés, chevaliers et bourgeois — et l'abbé de Saint-Sernin qui cherche à les convaincre de déposer les armes en échange de la mansuétude de Simon de Montfort. L'abbé espère que l'Esprit-Saint saura intervenir pour établir l'amitié et la paix entre les notables et Simon de Montfort ; il précise de plus que tout dépend des notables, car l'évêque et la charité sont déjà venus à bout du comte<sup>1619</sup>. Il faut cependant distinguer la référence à l'Esprit d'une fonction médiatrice

1616D. Zorzi, *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria*, Milan, 1954, p. 179.

1617« *E comta al rei son paire cum s'es ben enatitz en Simos de Montfort, ni cum s'es enriquitz [...] Ar tornem al pros comte (de Toulouse) ques n'es anatz faiditz ; per terra e per mar a trop estat marritz, Mas, cum que sia fag, Dieus e Sant Esperitz lh'a fait tant de mircale qu'es a bon port ichtz* ». Chapitre 147, vers 3143-3144 et vers 3148-3151 (P. Meyer, *La chanson de croisade contre les Albigeois*, Paris, 1875-1879, t.I, p. 140-141).

1618« *Ditz en Ramons Berniers : Senher, vertat vos ditz, c'aisi etz esperatz coma Sant Espertiz. Tant trobaretz nosautres valens e enarditz que jamais no seretz nulhs temps dessenhорitz* ». Chapitre 182, vers 5847-5850 (*Ibid.*, p. 247).

1619« *Sant Esperit i venga ab la sua clartatz, qu'entre vos e lo comte (de Montfort) meta bo cor e patz, que ja degus no sia falhitz ni enganatz ! E si vos o voletz nius agrada nius platz, lo vostre accordamens es empres e*

de l'Église, car la proposition s'avère être un piège par lequel Simon de Montfort et l'évêque arrêtent les révoltés dès que ceux-ci ont rendu les tours et les armes qu'ils détenaient<sup>1620</sup>. En revanche, il semble possible de noter que l'Esprit renvoie à l'idée d'une paix possible durant une croisade particulièrement dure, le comte étant avant tout présenté, dans cette chanson, comme celui qui mettra fin aux exactions de Montfort.

On retrouve une conception très proche dans *l'Histoire de la Guerre de Navarre*, rédigée à la fin du XIIIe siècle par Guillaume Anelier, auteur toulousain et témoin de la soumission des vassaux de Navarre par le roi de France en 1276. En effet, celui-ci décrit l'action du baron Eustache qui, pour avoir libéré la région des bandits, est considéré par les marchands comme l'Esprit-Saint lui-même<sup>1621</sup>. Ainsi, dans le contexte des désordres liés aux guerres, la référence à l'Esprit semble se placer dans la continuité des mouvements de Paix de Dieu des XIe et XIIe siècle, inspirant ceux qui cherchent à mettre fin aux déprédations des soldats et brigands et à rétablir une certaine unité. Cependant, suite à la défaite du pouvoir comtal et de la ville de Toulouse face aux croisés puis au pouvoir royal, les modes d'expression de l'unité, et en particulier celui de la communauté toulousaine, se font dans des cadres nouveaux.

## 2°/L'apostolicité du pouvoir consulaire dans un cadre pacifié

Suite à la mort de Simon de Montfort en 1218 et aux révoltes ayant lieu dans la vallée du Rhône, dont la confrérie des bayles d'Arles est une illustration, le pouvoir royal intervient directement dans le conflit méridional, Avignon est prise en 1226, Toulouse en 1229<sup>1622</sup>. En une vingtaine d'années, l'affirmation du pouvoir royal dans la région met fin aux communes d'origine insurrectionnelle, aussi bien qu'aux capacités de mobilisation nobiliaire et, en 1251, le seigneur Bassal de Baux se soumet puis les communes d'Arles et Avignon disparaissent<sup>1623</sup>. A Toulouse, Alphonse de Poitiers brise le consulat en s'appuyant sur les seigneuries rurales auxquelles il offre un mode juridique de protection, ainsi que sur la plèbe urbaine de la ville et sur une augmentation du pouvoir des vicaires, dont il confie la charge à des Français du Nord<sup>1624</sup>. C'est ainsi le vicaire d'Alphonse qui nomme les consuls de Toulouse, mettant fin à l'indépendance du consulat qui avait été affirmée en 1223 au travers de l'idée que le comte ne possédait aucun droit d'élection et que les consuls devaient donc être nommés par les bons

---

*parlatz, car mosenher l'avesques vos a tant razontats que vencut an lo comte entr'el e caritatz* ». Chapitre 174, vers 5229-5235 (*Ibid.*, p. 224).

1620 *Ibid.*, p. 223, note explicative du vers 5206.

1621 « *E'ls marchantz e'ls bon omes per qui Dios es servitz, dizian, d'autra part, qu'era Santz Esperitz, quar de las malas herbas taillava les raitz e quar les plus malvatz avia destruzitz* ». Chapitre 38, vers 1335-1338 (F. Michel, *Histoire de la Guerre de Navarre par Guillaume Anelier*, Paris, 1856, p.90).

1622 J.H. Mundy, *The repression of catharism at Toulouse*, Toronto, 1985, p. 26.

1623 F. Mazel, *La noblesse...*, p. 414.

1624 J.H. Mundy, *The repression...*, p. 29.

hommes de la ville, cette formule vague masquant une pratique essentiellement fondée sur la cooptation<sup>1625</sup>. De plus, le frère du roi soutient l'implantation d'une inquisition dominicaine très dure qui n'est modérée qu'à partir de 1255, lorsque les inquisiteurs ne sont plus nommés par le couvent de Toulouse mais par celui de Paris<sup>1626</sup>. Enfin, Alphonse de Poitiers démembre le contado toulousain, en multipliant les consulats ruraux qui passent de seize, en 1249 à cent quarante trois à sa mort, en 1271<sup>1627</sup>.

A la mort d'Alphonse, le consulat toulousain renouvelle ses revendications et obtient en premier lieu une amnistie en 1279, soit la fin de la poursuite des hérétiques et de la confiscation des fiefs d'hérétiques<sup>1628</sup>. En 1283, un accord confirme le droit de nomination des consuls par le viguier royal<sup>1629</sup> mais interdit à ce dernier dans le même temps de « faire acte de juge », permettant aux capitouls d'exercer dès le XIVe siècle la réalité de la justice municipale, tout en demeurant soumis à l'autorité royale<sup>1630</sup>. Il s'agit donc d'étudier les formes prises par la communalisation et la hiérarchisation de la communauté à partir de la fin du XIIIe siècle, date à laquelle « Le républicanisme toulousain est mort et la ville suit la voie pour devenir une autre communauté urbaine modérément privilégiée dans la nouvelle France du MA tardif »<sup>1631</sup>. Ajoutons à cela le fait que l'espace concerné se réduit désormais à la seule ville, ce qui signifie que les modes d'affirmation auxquelles l'élite urbaine avait eu recours aux XIIe et XIIIe siècles ne font plus sens.

De manière traditionnelle, malgré le contexte troublé, les consuls de Toulouse se sont investis dans le développement des institutions charitables. Entre 1180 et 1262 sept nouveaux hôpitaux s'ajoutent aux cinq existants, sept léproseries sont créées ainsi que six maisons destinées aux recluses ; ces différentes institutions n'étant associées ni à des églises ni à des monastères mais nommées d'après leur fondateur laïc<sup>1632</sup>. Investis dans les œuvres de charité, les notables sont aussi liés à l'abbaye de Saint-Sernin qui apporte une certaine modération aux sanctions portées à l'encontre des hérétiques<sup>1633</sup>, fonction reconnue lorsque l'évêque Guillaume d'Agen, inquisiteur pontifical, donne à l'abbaye une maison qui servait de prison à l'inquisition

---

1625 J.H. Mundy, *Liberty...*, p. 156.

1626 J.H. Mundy, *The repression...*, p. 31.

1627 M. Bourrin-Derruau, *Villages...*, t. 2, p. 154.

1628 J.H. Mundy, *The repression...*, p. 36.

1629 H. Gilles, « Être capitoul », *Images et fastes des capitouls de Toulouse*, Toulouse, 1990, p. 16.

1630 J.-M. Carbasse, « Justice « populaire », justice savante : Les consulats de la France Méridionale (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Rome, 2007, p. 350.

1631 J.H. Mundy, *Society...*, p. 249.

1632 *Ibid.*, p. 271.

1633 Ainsi, quand Simon de Montfort ordonne la destruction de la demeure des frères Clautro, leur mère obtient de l'abbé de Saint-Sernin que la destruction soit faite briques par briques pour que celles-ci puissent être vendues. (J.H. Mundy, *The repression...*, p. 65).



afin qu'elle accueille les étudiants pauvres<sup>1634</sup>. Lors de l'amnistie de 1279, l'abbé de Saint-Sernin parvient à un accord avec Gilles Camelini, représentant du pouvoir royal et c'est aussi cette année que le roi promet de revoir les privilèges du consulat<sup>1635</sup>. Les élites urbaines sont particulièrement concernées par les accords concernant l'hérésie, comme l'atteste le fait que parmi les familles évoquées dans l'amnistie de 1279 on trouve 20 % de patriciens, souvent touchés économiquement par la guerre, ainsi que des marchands<sup>1636</sup>. Il existe donc une élite urbaine charitable, liée à un sanctuaire et ce lien va connaître une traduction concrète au XIV<sup>e</sup> siècle, au travers du culte des Corps Saints.

En 1258, dans le cadre d'une mise en valeur des reliques de saint Saturnin (ou saint Sernin), des travaux révèlent un ensemble de six sarcophages qui, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, sont considérés comme renfermant le corps de six apôtres. Cette découverte s'inscrit à la fois par un contexte de crise, expliquant le recours aux reliques, mais aussi par l'action du duc de Berry, lieutenant du roi en Languedoc à partir de 1381 et qui cherche à renforcer son autorité tout en rendant celle-ci acceptable pour la ville<sup>1637</sup>. A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, ces reliques sont gérées par une confrérie placée sous le patronage des douze apôtres et qui rassemble des habitants de l'ensemble de la ville, même si plus d'un tiers de ses membres sont originaires de la paroisse de Saint-Sernin<sup>1638</sup>. Cette confrérie, ou table, rassemblant entre 1800 et 2000 personnes à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1639</sup>, accompagne ainsi l'union matérielle du bourg et de la cité par des murailles communes à partir de 1346 et incarne de plus le lien entre chapitre et capitouls, un chanoine étant systématiquement membre de la confrérie, avec, très fréquemment un capitoul, ancien ou en exercice.<sup>1640</sup>

Il s'agit ainsi d'une confrérie de notables où, malgré la mixité sociale liée au grand nombre des membres, les ecclésiastiques, les nobles et les notables sont surreprésentés, à l'inverse des catégories les plus modestes<sup>1641</sup>. La confrérie, identique en cela à la confrérie du Saint-Esprit de Montferrand, possède le contrôle des offrandes faites aux reliques, ce qui est confirmé par un accord avec le chapitre puis par le pape Urbain VI en 1387<sup>1642</sup>. La similitude ne s'arrête pas là, car la confrérie a sa fête à la Pentecôte, pour laquelle elle finance une procession<sup>1643</sup> ; de plus, elle fait célébrer chaque dimanche une messe en l'honneur du Saint-Esprit, ainsi qu'une

---

1634Ibid., p. 68.

1635Ibid., p. 36.

1636Ibid., p. 54.

1637P. Julien, *D'ors et de prières, art et dévotion à Saint-Sernin de Toulouse*, Toulouse, 1996, p. 22-25.

1638F. Fantuzzo, « Une grande confrérie urbaine », *Annales du Midi*, t.111, n°226, avril-juin 1999, p. 170.

1639Ibid., p. 170.

1640P. Julien, *D'ors...*, p. 40-41.

1641F. Fantuzzo, « Une grande confrérie... », p. 180.

1642P. Julien, *D'ors...*, p. 43.

1643A.D. Haute-Garonne 1Mi 503.

messe des morts le lundi. De par l'importance des reliques qu'elle possède, la confrérie organise aussi les fêtes des saints Philippe, Jacques le Mineur, George, Cyr, Julitte, Jacques le Majeur et sa translation, Simon et Jude<sup>1644</sup>. L'existence d'une telle confrérie donne désormais une signification plus forte à la dimension apostolique de la position des capitouls, même si toutes les reliques ne sont pas celles d'apôtres. Ceux-ci sont désormais douze, huit pour la Cité et quatre pour le Bourg, l'accord d'un consul du Bourg étant toujours requis pour que soit prise une décision<sup>1645</sup>. Lors de leur intronisation est célébrée une messe haute du Saint-Esprit et en 1447 les capitouls sont représentés recevant l'Esprit Saint sous la forme de langues de feu<sup>1646</sup>, conduisant à une complète identification entre les capitouls et les apôtres.

La référence à l'Esprit Saint, même si celui-ci n'est pas nommé comme patron de la confrérie des Corps Saints ou des Douze apôtres est l'élément permettant à une organisation laïque de gérer des reliques qui contribuent à la construction d'une identité urbaine, ainsi que de nourrir un nouveau mode d'affirmation hiérarchique fondée sur la position apostolique des dirigeants urbains. Le cas de Toulouse est particulièrement développé mais n'est pas unique : à l'exemple de Montferrand, déjà évoqué, il est possible d'ajouter celui de la ville de Riom où une confrérie du Saint-Esprit existe dès 1233<sup>1647</sup>. En 1375, les délibérations communales ont lieu dans la maison du Saint-Esprit<sup>1648</sup> et, en 1407, les consuls font un don à l'église de Saint-Amable en échange de la célébration d'une messe du Saint-Esprit pour le salut des habitants et la prospérité de la ville<sup>1649</sup>.

## Conclusion

La référence à l'Esprit Saint telle qu'elle est employée par les communautés laïques, aussi bien urbaines que rurales, est dénuée de toute signification insurrectionnelle ou encore millénariste. C'est au contraire sa dimension profondément conforme aux attentes de l'Église qui permet aux laïcs d'en faire usage pour protéger leurs actions de la répression ecclésiastique. Se placer sous le patronage du Saint-Esprit, c'est ainsi pouvoir mettre en œuvre une communalisation acceptable fondée sur un lien de charité établi entre les membres de la communauté et s'exprimant à travers une institution, la confrérie, capable de donner une dimension spatiale, temporelle et rituelle au sentiment d'appartenance. Il ne s'agit cependant en rien d'une homogénéisation de la communauté, en effet la référence à l'Esprit Saint permet à la fois d'unir et de hiérarchiser, en légitimant les inégalités sociales. C'est dans ce sens qu'il

---

1644F. Fantuzzo,, « Une grande confrérie... », p. 174.

1645J.H.Mundy, *Society...*, p. 23.

1646P. Julien, *D'ors...*, p. 46-47.

1647A.C. Riom, 26 G 22/983.

1648A.C. Riom, BB 7.

1649E. Everat, *Les confréries...*, p. 43.

est possible d'évoquer une apostolicité laïque et acceptable des notables, ceux-ci, à l'image des apôtres, formant au sein de la communauté chrétienne une élite charismatique au sein de laquelle la pratique de la charité remplace la prédication. Cette position, bénéficiant de la tolérance et parfois du soutien de la hiérarchie ecclésiastique, qui y voit la traduction sociale de sa conception ecclésiologique, rend de plus légitime l'implication de ces élites laïques dans la sphère du sacré. Il apparaît par ce biais que la référence à l'Esprit permet l'existence d'un espace de pleine valorisation religieuse des laïcs, tant que leurs pratiques ne recourent pas celles qui sont réservées au clergé. Cependant, cette conception n'existe que tant que la référence à l'Esprit fait sens pour les laïcs et que l'immixtion des laïcs dans la sphère du sacré est acceptée par l'institution ecclésiastique. Ces deux facteurs disparaissant progressivement : on observe en effet un déclin de la référence à l'Esprit Saint chez les laïcs à la fin du Moyen Âge.

## Chapitre 5

### Une référence en déclin sur le temps long : la mort d'une habitude

#### Introduction

En exergue du premier chapitre de cette partie, nous avons placé une citation de Michel Mollat décrivant un temps d'interrogation sur la charité situé entre la mort de Bernard de Clairvaux et l'action de François d'Assise. La question posée ici est celle du destin de la réponse que nous venons d'étudier, une fois que l'expérience franciscaine a eu lieu et que la charité a pris de nouvelles formes.

La référence à l'Esprit Saint dans les pratiques charitables des laïcs est une habitude sociale dont nous avons essayé de décrire et d'expliquer les conditions de formation. De même, il s'agit ici d'étudier la perte de cette habitude qui faisait considérer aux laïcs qu'une institution se souciant de charité et pouvant être gérée par eux se plaçait naturellement sous le patronage de la troisième personne de la Trinité. Cette habitude était née de la combinaison entre un soutien de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard de la charité laïque et les attentes des laïques envers une implication dans ces pratiques. L'action collective qui en résultait se situait ainsi dans une position intermédiaire entre les sphères sacrée et profane, dans un domaine où l'Église considérait comme acceptable cette relative confusion. Dans le même temps, les laïcs intégraient la conception ecclésiastique selon laquelle, par l'action de l'Esprit, le geste d'aumône se change en amour divin à la dimension salvatrice.

La référence à l'Esprit Saint dans les actes de charité permet donc le salut par l'aumône, légitime l'implication des laïcs dans les espaces et les temps qui étaient ceux des clercs et bénéficie du soutien des institutions ecclésiastiques et laïques. Cette situation n'est cependant pas fixe, et il est nécessaire dans un premier temps de présenter ce que l'on entend par le déclin d'une habitude, c'est-à-dire à la combinaison entre le déclin des institutions nées de cette habitude mais aussi la perte progressive de sens de la référence à l'Esprit Saint. Pour expliquer cette situation, il faut reprendre terme à terme les éléments constitutifs présentés ci-dessus. Il faudra donc étudier la perte progressive de sens de la référence à l'Esprit Saint dans la pratique de l'aumône au sein des pratiques religieuses laïques, ce phénomène étant lié à la fois à une évolution de l'intercession et de la conception de la charité. A cela s'ajoute une évolution institutionnelle qui renforce la distinction entre le sacré et le profane et fait donc mécaniquement disparaître l'espace privilégié d'expression de la référence à l'Esprit Saint telle qu'elle a été héritée de la fin du XIIe siècle.

## **I/Le déclin de la référence à l'Esprit Saint dans les institutions d'assistance**

### **A/Le déclin des confréries du Saint-Esprit**

Les confréries du Saint-Esprit étant fondées sur une pratique collective de la charité, le déclin des dons à ces institutions d'assistance peut permettre d'identifier un certain désengagement des communautés à leur égard. Il est dans un premier temps nécessaire de constater ce déclin : en effet, on possède la trace d'un nombre très important de dons aux confréries du Saint-Esprit dans les testaments foréziens, et ce jusqu'au XVe siècle. Cette importance dans l'absolu doit être cependant mise en rapport avec l'augmentation du nombre des testaments à partir de 1348, l'évolution des deux étant indiquée sur les graphiques 1 et 2.

Ainsi, alors que l'étude des données absolues donne l'impression d'une hausse des dons après 1348 et que le déclin ne peut être identifié qu'au XVe siècle, cette information s'explique en réalité par la multiplication du nombre des testaments qui passent de 627 entre 1315 et 1347 à 1414 entre 1348 et 1377, et continue ensuite à augmenter. La proportion entre le nombre de dons connus et le nombre de testaments possédés est indiquée sur le graphique 3.

C'est donc dès la seconde moitié du XIVe siècle que les testateurs foréziens commencent à réduire leurs donations envers les confréries du Saint-Esprit. Si les dons diminuent fortement, ils demeurent de même nature, les testateurs de la première moitié du XVe siècle demandant eux-aussi à être tenus comme confrère de la confrérie du Saint-Esprit<sup>1650</sup> ou à organiser des donations aux pauvres dans la confrérie du Saint-Esprit de Montbrison<sup>1651</sup>. On peut seulement relever la raréfaction de l'évocation de liens entre individus dans les dons aux confréries : c'est de 1391 que date la dernière occurrence d'un confrère qui demande à être tenu avec son père dans la confrérie<sup>1652</sup>, en 1397, la dernière mention d'un testateur confirmant le legs fait par son père à la confrérie et en 1399<sup>1653</sup>, le dernier cas où un confrère demande à être tenu dans la confrérie à perpétuité avec sa femme<sup>1654</sup>. Il faut ici rappeler qu'il y a près de soixante dons aux confréries du Saint-Esprit connus après cette date, la disparition de ces mentions ne correspond donc pas à une raréfaction des informations.

---

1650A.D.L. B 1901 88 Testament de Barthélémy Boschet de Saint-Germain Laval en 1440.

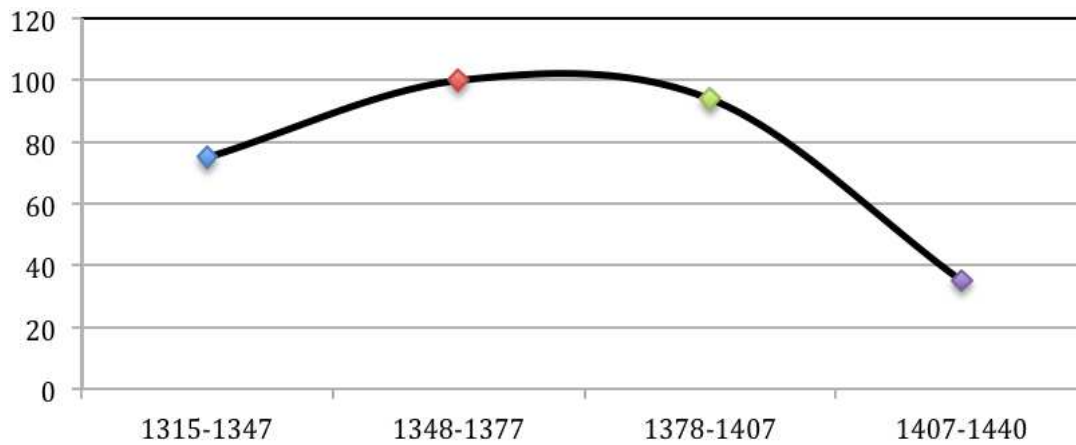
1651A.D.L. B 1879 100 v. Testament d'Étienne Interaquis, de Montbrison en 1414.

1652Saint-Martin La Sauveté (A.D.L. B 1877 55v. ).

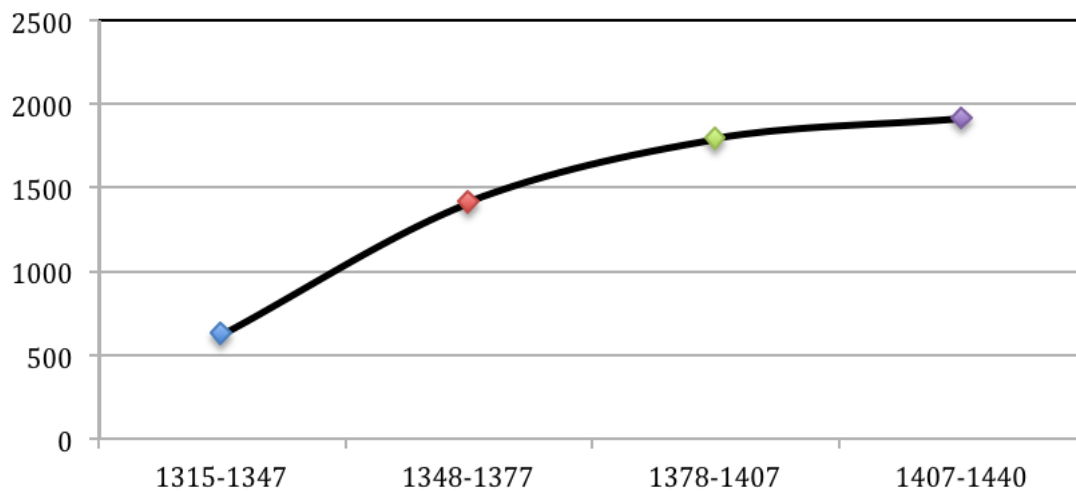
1653L'Hôpital Rochefort (A.D.L. B 1881 101v.).

1654Cervière (A.D.L. B 1881 47).

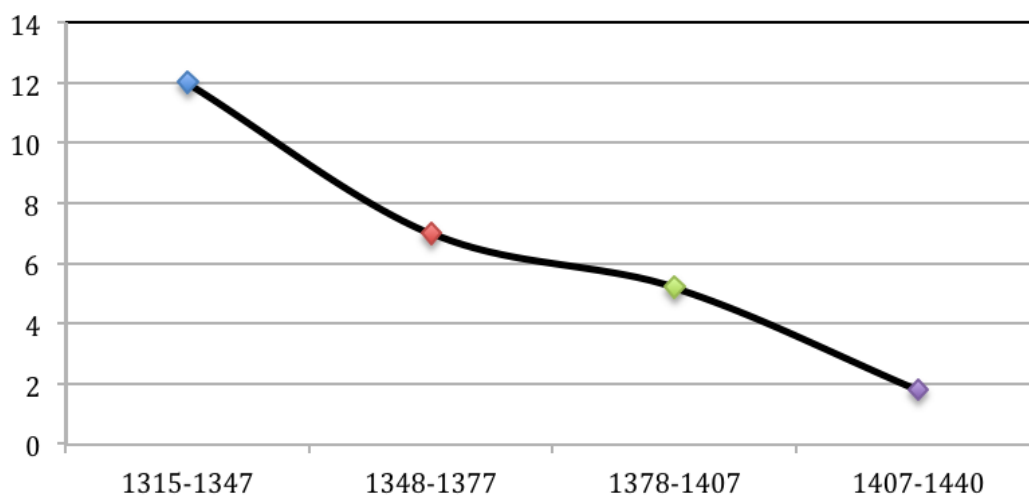
**Graphique 1** : Dons aux confréries du Saint-Esprit dans les testaments foréziens entre 1315 et 1440<sup>1655</sup>.



**Graphique 2** : Testaments foréziens entre 1315 et 1440.



**Graphique 3** : Pourcentage de testaments contenant un don à une confrérie du Saint-Esprit entre 1315 et 1440<sup>1656</sup>.



<sup>1655</sup>Ces deux dates ont été choisies car elles forment les limites chronologiques pour lesquelles on possède des mentions de confréries du Saint-Esprit, il en résulte une légère différence entre les ensembles chronologiques choisis, les périodes initiales et finales étant plus longues de respectivement 3 et 4 ans.

<sup>1656</sup>Une version plus détaillée de ce graphique est fournie en Annexe 3.

Le don à la confrérie du Saint-Esprit est donc une pratique qui, sans jamais avoir été majoritaire, se perd progressivement, ce qui explique sans doute pourquoi elle n'est plus employée pour établir une perpétuation de la mémoire familiale. En effet, il est probable que la baisse des dons soit l'écho d'une baisse des adhésions, signifiant ainsi que la confrérie du Saint-Esprit ne rassemble plus qu'une part réduite de la communauté<sup>1657</sup>. Il est impossible de chiffrer les conséquences économiques de tels changements mais si l'on prend en compte le fait que les dons diminuent et que les descendants prennent moins de soin à perpétuer les legs de leurs ancêtres, il faut en déduire que cela conduit à une grande fragilisation économique des confréries du Saint-Esprit, à partir de la fin du XIVe siècle.

A l'exemple forézien, on peut opposer le cas provençal, où il semble que des confréries du Saint-Esprit rassemblent l'essentiel de la communauté jusqu'à la fin du XVe siècle. Cette situation doit cependant être nuancée. Tout d'abord, les confréries, dont l'activité remonte au début du XIVe siècle, connaissent un déclin similaire aux confréries foréziennes. C'est ainsi le cas de la confrérie du Saint-Esprit du Viviers, connue à partir de 1322 et qui possède une maison servant à abriter les réunions du syndicat de la ville, mais qui est de moins en moins présente dans les testaments au XVe siècle<sup>1658</sup>. A cela il faut ajouter que le caractère unanimiste des confréries du Saint-Esprit encore actives au XVe siècle ne renvoie pas nécessairement à un soutien trouvant son origine dans la communauté des habitants. On a en effet déjà évoqué les cas de Brignoles et Aubagne où, suite aux difficultés économiques connues par la confrérie du Saint-Esprit, l'adhésion est imposée aux membres de la communauté. Ainsi, lorsque la confrérie devient une prolongation de l'action communale, elle peut être, de ce fait, maintenue en fonctionnement, sans que cela ne relève d'une attractivité liée à l'adhésion volontaire aux pratiques confraternelles.

Cette situation se retrouve dans les Alpes où, dès la fin du XIVe siècle, la confrérie du Saint-Esprit est avant tout gérée par la commune, comme l'atteste le cas de Montmélian où le syndic de la ville et le prieur de la confrérie du Saint-Esprit vendent une vigne et les prébendes – c'est-à-dire les rentes créées pour être tenu confrère après la mort - de quatre confrères pour payer les réparations dues à l'incendie de la ville<sup>1659</sup>. La vente des prébendes confraternelles, traitées exclusivement sous l'angle économique, atteste la perte de la signification communautaire des confréries du Saint-Esprit. Si les ressources de ces confréries

---

1657 Marie-Thérèse Lorcin a aimablement accepté de nous communiquer les résultats, pour l'instant inédits de ces travaux sur les confréries du Saint-Esprit dans les testaments lyonnais. On y observe un déclin identique, y compris en valeur absolue, on possède ainsi 68 legs aux confréries du Saint-Esprit au XIVe siècle pour seulement 13 au XVe siècle. Au XIVe siècle, 15 % des testateurs des isolats ruraux font un legs en faveur d'une confrérie, pour moins de 10 % au XVe siècle.

1658 D. Le Blévec, *La part...*, p. 239.

1659 F. Bernard, *Histoire de Montmélian*, Chambéry, 1956.

peuvent être utilisées par la commune, l'inverse est aussi possible, ce qui a lieu à Villeneuve en 1420 où la ville finance la reconstruction de la maison de la confrérie du Saint-Esprit qui avait brûlé lors d'un incendie général<sup>1660</sup>. La confrérie et ses biens se confondent ainsi davantage avec l'institution communale qu'avec la communauté. C'est peut être dans ce sens qu'il est possible d'interpréter le fait qu'en 1385, le châtelain condamne deux jeunes gens de Francin à une amende pour être entrés le jour de Pentecôte dans la maison où se tient la confrérie du Saint-Esprit, avoir bu du vin, mangé du pain et de la viande contre le gré des confrères<sup>1661</sup>. La confrérie du Saint-Esprit apparaît ici comme une assemblée restreinte aux notables, « chahutée » par la jeunesse du village et non comme une manière de réunir en un corps commun l'ensemble de la ville.

Que cela se manifeste par la baisse des dons, entraînant des difficultés économiques<sup>1662</sup>, une diminution de l'adhésion, ou par la perte de la fonction de communalisation des confréries du Saint-Esprit, il est possible de remarquer qu'à partir de la fin du XIVe siècle, le mouvement des confréries du Saint-Esprit, tel qu'on l'a décrit dans les parties précédentes connaît un certain essoufflement. Cette évolution s'accompagne d'une diminution de l'usage du patronage de l'Esprit Saint dans les institutions d'assistance.

### **B/La perte de sens d'une référence**

Le patronage de l'Esprit Saint pour les hôpitaux du Bas-Rhône est l'un des plus anciens, la première mention datant de 1185 mais ce patronage ne dépasse pas la première moitié du XIVe siècle. Ainsi, les dernières institutions créées sous le patronage de l'Esprit Saint sont l'hôpital de l'ordre montpéliérain du Saint-Esprit à Orange en 1291, l'hôpital du Pont-Saint-Esprit en 1308 et l'hôpital placé sous le patronage de l'Esprit Saint et la Trinité à Avignon en 1331<sup>1663</sup>. A cela, il faut éventuellement ajouter l'aumône ou confrérie du Saint-Esprit d'Avignon, dont les statuts de 1341 sont rédigés sur le modèle de l'aumône ou confrérie Notre-Dame de la Major, fondée au début du XIVe siècle sous patronage pontifical<sup>1664</sup>. Ce dernier cas laisse supposer que les confréries du Saint-Esprit révélées par les sources en Provence aux XIVe et XVe siècle constitueraient la dernière et plus tardive manifestation d'une association entre charité et Esprit Saint sous la forme confraternelle soutenue par la hiérarchie

---

1660A.C. Pays de Vaud, Villeneuve, C 7.

1661P. Paravy, *De la chrétienté...*, p. 498.

1662Les contemporains semblent conscients de ces difficultés comme l'atteste le cas du legs de V. de Luciane en 1344 qui lègue une terre à la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Martin de la Porte, mais prévoit l'interruption possible de la confrérie, auquel cas le legs doit être confié à la confrérie du Saint-Esprit de la Villette ou de Beaune. (P. Duparc, « Confréries... », p. 553-585).

1663D. Le Blévec, *La part...*, p. 898.

1664P. Pansier, "Les confréries d'Avignon au XIVe siècle", *Annales d'Avignon et du Comtat Venaissin*, 1934, p. 5-48.



ecclésiastique. La titulature de l'Esprit Saint, qui n'a jamais été que marginale, s'efface donc progressivement pour les institutions hospitalières dès le XIVe siècle.

Un constat relativement proche peut être fait pour les tables du Saint-Esprit dans le nord de la France. Ainsi, sur 84 tables recensées dans le diocèse d'Arras entre le XIIIe et le XIVe siècle, le dernier cas d'une table placée sous le patronage de l'Esprit est celui de la table de la paroisse Notre-Dame, datant de 1308 à Douai. Pour le reste du XIVe siècle ces institutions sont appelées tables des pauvres ou carités<sup>1665</sup>. La situation est semblable dans les anciennes principautés belges, la dernière table patronnée par l'Esprit Saint étant celle de Gand en 1266<sup>1666</sup>. Ainsi, s'il n'existe pas de chronologie globale dans la description du choix du patronage de l'Esprit Saint pour les institutions d'assistance, pour chaque espace plus précisément étudié, la référence à l'Esprit est assez rapidement délaissée. Lorsque la ville de Lutry fonde un hôpital en 1348, celui-ci, bien que confié à la confrérie du Saint-Esprit de la ville pour sa gestion, n'apparaît dans les sources que sous le nom d'hôpital neuf ou d'hôpital de la ville<sup>1667</sup>. Ce dernier exemple conduit à poser la question de la perte possible du sens donné à la référence à l'Esprit Saint : une confrérie peut conserver cette titulature par tradition et non plus en raison du fait que ce patronage possède un sens particulier. Si la référence à l'Esprit Saint est une habitude, cela signifie aussi que cette habitude peut se perpétuer de manière mécanique et il est donc nécessaire d'aborder des cas où la titulature de la troisième personne de la Trinité existe mais ne fait plus sens.

Suite à la formation de la commune de Clermont, à la fin du XIVe siècle, la maison de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor, aussi appelée maison du Grand Saint-Esprit, est devenue la propriété de la commune. Cette évolution, bien attestée, qui voit les confréries passer sous le contrôle de l'institution communale présente cependant une particularité, du fait du désintérêt apparent que manifestent les dirigeants de la ville à l'égard de cet héritage. En effet, en 1481, il est fait mention dans les délibérations communales du fait que cette maison tombe en ruine car la femme qui y réside en vend les pierres<sup>1668</sup>. En 1486, la commune décide de confier cette maison à la Charité de l'Ascension, qui s'occupe des différents hôpitaux de la ville<sup>1669</sup>. La maison de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor n'est donc plus au XVe siècle un lieu de réunion pour la communauté de la paroisse mais un bien loué à des habitants de la ville avant d'être confié à la charité. Cette situation ne s'explique pas par la disparition de la confrérie du Saint-Esprit, pour laquelle on possède un terrier portant en introduction la

---

1665B. Delmaire, *Le diocèse...*, p. 287.

1666M-J. Tits-Dieuaide, « Les tables... », p. 563.

1667M-N. Jomini, M-H. Moser, Y. Rod, *Les hôpitaux...*, p. 105.

1668B.C.I.U., MS 601, f° 19v.

16693E 113 DEP I AA-BB... : la commune « baille à cens et à rente », ce qui signifie qu'elle possède la plus éminente propriété sur ce bien, elle ne le tient donc pas de la confrérie.

formule suivante :

« Le terrier des cens et rentes dus aux bayles de la frérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor aux faubourgs de Clermont, étant bayles cette année 1520 les honorables hommes maître Guillaume Boudonat, notaire et Gilbert Charles habitants dudit Clermont. Ceux-ci sachant que le terrier va à ruine par l'antiquité et la prescription autant à cause des guerres que des pestes, en la prière de la plupart des confrères et pour le profit et l'utilité de la dite frérie ont fait renouveler et reconnaître en forme due et authentique à moi Etienne Boudonat, notaire dont la teneur de ma commission cy après ensuit. »<sup>1670</sup>

L'évocation de l'antiquité et de la prescription du terrier précédent laisse supposer qu'il s'agit bien de la confrérie connue pour le XVe siècle et la description des difficultés économiques permet de voir que celles-ci s'expliquent par des facteurs aussi bien structurels que conjoncturels. Ainsi, la possession par la commune de Clermont de la maison de la confrérie ne marque en rien un renforcement des liens entre les deux institutions mais au contraire un certain désintérêt de la commune ainsi qu'une période de crise pour la confrérie du Saint-Esprit. Si les confréries du Saint-Esprit peuvent jouer un rôle dans le processus de communalisation, une fois la commune structurée, elles peuvent constituer un organe redondant et par conséquent délaissé. La confrérie du Saint-Esprit, si elle se perpétue comme institution, ne véhicule alors plus le même sens. Notons ainsi que la confrérie de Saint-Adjutor va continuer à exister jusqu'au XVIIIe siècle<sup>1671</sup>, mais sans posséder désormais de lieu de réunion propre, alors que la possession d'une maison était caractéristique des confréries du Saint-Esprit clermontoises. Ainsi, en 1521, les cens sont à déposer dans la maison des bayles<sup>1672</sup>.

Le déclin de la référence à l'Esprit doit être entendu comme la disparition progressive du lien particulier existant entre l'Esprit et la pratique collective de l'aumône par les laïcs, pratique vue comme un acte de charité. En effet, la longévité de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor permet de montrer que la référence à l'Esprit Saint se maintient, mais dans un sens différent. C'est ce que l'on peut observer à travers l'étude des charités normandes qui a été réalisée par Catherine Vincent. Les treize confréries placées sous le patronage de l'Esprit Saint sont particulièrement tardives : la première apparaît en 1460 et six d'entre elles datent de la période comprise en 1530 et 1560<sup>1673</sup>. Ces confréries ne se distinguent en rien de leurs contemporaines et ne peuvent donc être comparées à celles qui furent placées sous le même

---

167034 G 26 cote 17, petit livre.

1671A.D.P. 34 G 24 supp. L3 chemise « Eglise à Saint-Adjutor », feuillet n°5, compte rendu de l'assemblée de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Adjutor en 1756.

1672A.D.P. 34 G 24 supp. L3 chemise « Eglise à Saint-Adjutor », feuillet n°8.

1673C. Vincent, *Des Charités...*, p. 124.

patronage et ont été étudiées précédemment. Ainsi, les confréries du Saint-Esprit qui apparaissent aux XVe et XVIe siècle appartiennent non pas à une histoire longue de la référence à l'Esprit Saint, mais aux prémices du développement des confréries de l'époque moderne. Dans ce cas, la référence à l'Esprit Saint cesse d'être un élément d'interpénétration entre les sphères laïque et sacrée, et devient une référence pour une dévotion encadrée.

Dans le cas des confréries du Saint-Esprit étudiées par Angelo Torre dans la Valsesia, vallée alpine du Piémont, la situation est inversée. Les confréries du Saint-Esprit sont particulièrement diffusées dès le XVIe siècle et il est possible que cette diffusion soit héritée d'une situation proche de celle que l'on a pu observer dans d'autres régions alpines aux XIIIe et XIVe siècle. Cela expliquerait que les confréries soient faiblement présentes dans les sources ecclésiastiques, telles les visites pastorales et que, dans le même temps, elles présentent des caractères observés ailleurs : maison, rite de distribution alimentaire à la Pentecôte<sup>1674</sup>. Même si ces confréries présentent des critères « traditionnels », elles ne constituent pas une continuation des XIIIe et XIVe siècle. En effet, suite à un conflit avec le prévôt car ils avaient refusé de lui rendre compte, les dirigeants font appel à un juriste qui, en 1651, affirme que la confrérie ne dépend que d'une juridiction laïque et qu'elle est elle-même un corps laïc, distinct d'une œuvre pieuse<sup>1675</sup>. Il apparaît donc que la confrérie du Saint-Esprit n'est plus un espace intermédiaire, étant pleinement revendiquée par la sphère laïque.

La référence à l'Esprit Saint chez les laïcs, selon le sens élaboré à partir de la fin du XIIIe siècle, connaît donc un déclin qui, selon les lieux, se situe entre la seconde moitié du XIVe siècle et le XVe siècle. Ce déclin est multiforme : il relève à la fois d'une désaffection des laïcs pour la pratique confraternelle, d'une perte de la capacité de l'invocation du Saint-Esprit à participer activement au processus de communalisation et enfin de la disparition progressive du caractère d'intermédiaire de cette référence entre les sphères laïque et sacrée. Il faut à présent étudier les différents facteurs explicatifs de cette décomposition et de sa chronologie. Pour cela, il faut dans un premier temps chercher à comprendre le déclin de l'adhésion des laïcs, qui s'explique par une évolution de l'intercession et de la charité.

## **II/Le déclin de la place de l'Esprit Saint dans l'évolution des pratiques communautaires et charitables des laïcs**

### **A/Les mutations de la charité**

#### 1°/Une évolution des pratiques

L'usage de la référence à l'Esprit Saint chez les laïcs est fondé sur une pratique collective

---

1674A. Torre, "Confréries...", p. 109.

1675Ibid., p. 119.

de l'aumône, transformée en acte rédempteur par la grâce de l'Esprit Saint. Or, entre le XIVe et le XVe siècle, on assiste à une régression des différents aspects composant cette pratique. Tout d'abord, les temps de crises ne sont pas des périodes de progrès de la solidarité économique. Dans la ville de Douai, frappée par des épisodes de forte mortalité dans le dernier quart du XIVe siècle, les dons se raréfient à la même période, en nombre comme en étendue ; la coutume d'effectuer des dons au delà des murailles de la ville, fréquente jusqu'en 1330, disparaissant après 1370<sup>1676</sup>. Une situation identique est observable en Lyonnais, où la proportion de testaments mentionnant des legs aux pauvres passe, entre 1300-1340 et 1460-1500, de 85,7 % à 21,6 % pour la ville de Lyon et 61,1 % à 26,8 % pour le plat pays lyonnais<sup>1677</sup>.

Dans un contexte de difficultés économiques croissantes, la pratique du legs charitable diminue de manière globale, cette diminution ayant un double caractère de baisse des legs et de resserrement géographique de ceux-ci. Cette concentration des legs sur l'espace paroissial se retrouve en Forez à travers l'exemple des dons faits à l'hôpital du Pont-Saint-Esprit, présents dans les testaments des paroisses du sud. On possède ainsi sept dons pour le dernier quart du XIVe siècle, contre le double durant les vingt cinq années précédentes, alors que durant cette même période, le nombre de testaments disponibles est stable. La baisse des legs charitables implique mécaniquement les confréries du Saint-Esprit qui à la fois récipiendaires et distributrices de telles donations et dépendent d'une pratique que les habitants semblent abandonner. De plus, la restriction des legs à l'espace paroissial signifie que la diffusion de pratiques charitables spécifiques devient plus dépendante encore du soutien apporté par l'institution ecclésiastique.

Si les testateurs font moins de legs pieux, cette diminution n'est pas uniforme. En effet, la multiplication des demandes de messes, d'anniversaires, de processions signifie qu'une confiance moindre est accordée à la capacité d'intercession des institutions d'assistance<sup>1678</sup>. La meilleure résistance des legs en vivres directement effectués aux pauvres<sup>1679</sup> révèle que ce sont avant tout les acteurs intermédiaires de la charité, dont les confréries du Saint-Esprit font partie, qui sont touchés par le déclin des legs. Parmi ces institutions, les légataires privilégient les plus importantes, c'est ainsi le cas des hôpitaux du Saint-Esprit et de Saint-Antoine à Marseille, ce qui conduit au déclin de nombreuses charités anciennes<sup>1680</sup>. Dans le cas

1676J-P. Deregnaucourt, *Autour de la mort à Douai, attitudes, pratiques et croyances 1250-1500*, 1993, Lille, thèse microfiches, p. 175-180.

1677M.T Lorcin « La façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne : typologie des legs aux pauvres en Lyonnais (XIVe-XVe siècles) », *Lyon et l'Europe, mélanges d'histoire offerts à Richard Gascon*, t. 2, Lyon, 1980, p. 66.

1678Ibid., p. 70.

1679Ibid., p. 78.

1680F. Michaud, « Le pauvre transformé : les hommes, les femmes et la charité à Marseille, du XIIIe siècle

marseillais, le choix des fidèles de s'en remettre à des institutions importantes afin d'éviter que les legs ne soient mal gérés profite à un hôpital placé sous le patronage du Saint-Esprit mais les confréries placées sous ce même patronage sont à l'inverse des organes relativement fragiles qui, affectés par la baisse générale des dons, n'inspirent sans doute pas la même confiance aux testateurs.

Enfin, dès la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, il est possible de noter, dans la ville de Marseille, une « individualisation » des dons, le testateur cherchant de plus en plus à faire accomplir une donation directe. Dans un contexte de baisse globale, on assiste à une inversion dans le rapport entre les legs aux institutions et les legs aux pauvres. Ainsi, pour la période 1248-1319, on compte sept fois plus de legs aux institutions et, à l'inverse, pour la période 1320-1348 il y a deux fois plus de legs aux pauvres que de legs aux institutions<sup>1681</sup>. Ce dernier aspect est paradoxal car il révèle une intégration par les laïcs de la dimension salvatrice du don. Il y a donc maintien de l'idée selon laquelle le don constitue le moyen propre au laïc de faire son salut, à travers un acte charitable qui est ensuite converti en amour divin par la grâce de l'Esprit. Cependant, au lieu d'être une habitude relativement réglée, s'appuyant sur des organes intermédiaires telles les confréries du Saint-Esprit, le legs charitable relève d'un choix, effectué par un ensemble plus restreint de fidèles qui souhaitent en conserver la maîtrise dans le but de perpétuer sa mémoire. Les pauvres sont ainsi habillés par le testateur afin d'accompagner son convoi funèbre et sont sélectionnés, le testateur exigeant d'eux une vertu, une décence morale qui les valideront comme intercesseurs<sup>1682</sup>. Ce n'est donc plus l'acte de charité en soi qui constitue l'acte d'intercession, mais la prière d'un bon pauvre obtenue en retour, ce qui explique alors la concurrence croissante que représentent les ordres mendiants, ceux-ci formant par définition un ensemble de pauvres idéaux, aptes à prier et à dire des messes.

L'évolution de l'intercession constitue donc une perte de sens pour ce qui fonde le lien entre la référence à l'Esprit et les pratiques des laïcs. D'une charité collective, où le don est rendu salvateur par la grâce et qui conduit à la création d'institutions intermédiaires chargées de perpétuer dans un rite communautaire la mémoire individuelle, la pratique du legs évolue vers un acte que le testateur cherche à personnaliser, afin d'établir un lien direct entre lui et des pauvres de qualité, dont en retour il attend les prières. La recherche d'un intercesseur dans la pratique de la charité implique que l'acte en lui-même n'est pas nécessairement vu comme salvateur, conception qui fondait l'emploi de la référence à l'Esprit. Or, lorsque ceux qui

---

jusqu'à la Peste noire », *Revue historique*, 2009/2 n° 650, p. 277-279.

1681 *Ibid.*, p. 280.

1682 *Ibid.*, p. 285.

espèrent leur salut par des actes de charité cherchent un intercesseur, ce n'est pas l'Esprit qu'ils choisissent. La référence à l'Esprit faisait du don un acte d'amour divin, mais désormais c'est un intermédiaire avec Dieu qui est recherché.

## 2°/La Vierge, le succès d'une figure charitable concurrente

La Vierge est un intercesseur privilégié dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, comme modèle de l'Église, épouse, vierge et fidèle, la médiation mariale raffermissant ainsi la médiation sacerdotale<sup>1683</sup>. Mais la Vierge apparaît aussi comme le patronage privilégié des œuvres de charité, concurrençant ainsi la référence à l'Esprit Saint.

Ainsi, lorsqu'en 1308, Philippe le Bel autorise, à la demande de la communauté des habitants de Saint-Saturnin, la fondation d'un hôpital situé en tête du pont Saint-Esprit, il le dédie à Dieu, à la Vierge et à Louis IX<sup>1684</sup>. L'hôpital et son église deviennent par la suite un lieu de pèlerinage en soi, du fait de la présence d'une statue miraculeuse de la Vierge<sup>1685</sup>. On peut ainsi noter que, si l'œuvre de construction du Pont a été placée sous le patronage de l'Esprit Saint, qui en a inspiré et soutenu la construction, l'intercesseur privilégié pour les œuvres de charité qui s'y accomplissent est la Vierge. Dans le même espace géographique, le patronage de la Vierge est le plus répandu parmi les hôpitaux, avec treize occurrences, auxquelles il est possible d'ajouter deux hôpitaux « des pauvres de Notre-Dame », contre sept pour l'Esprit-Saint, malgré l'existence de trois implantations de l'ordre montpelliérain<sup>1686</sup>. Ainsi, lorsqu'il s'agit de placer une institution de charité sous un patronage céleste, les Provençaux se tournent davantage vers la mère de Dieu, malgré la proximité et l'influence de l'important ordre hospitalier du Saint-Esprit. Cette préférence ne se limite pas au Bas-Rhône, ainsi en Languedoc, le quart des charités est placé sous le vocable de la Vierge<sup>1687</sup>. A Lausanne, la seule confrérie à recevoir, au XIV<sup>e</sup> siècle, plus de dons que les confréries du Saint-Esprit est la confrérie de la Conception de Marie<sup>1688</sup>. Ces quelques observations reflètent une situation commune à l'ensemble de la Chrétienté : le choix privilégié de la Vierge comme intercesseur, y compris dans les œuvres de charité dès le XIV<sup>e</sup> siècle, voire plus tôt encore.

Il est possible d'expliquer cette situation par le fait que l'Esprit est le don, il n'est pas une

---

1683J-H. Foulon, *Église...*, p. 572-575.

1684«*Sana universitas hominum villae S. Saturnini de Portu super nobis dixit, humiliter supplicando, ut eisdem, in capite pontis S. Spiritus supra Rodanum, construendi et aedificandi hospitale in honorem Dei omnipotentis et Beatissimae Mariae Virginis Matris suae, specialiter Beati Ludovici, avi nostri*» L. Bruguière-Roure, *Chronique et cartulaire des église, maison, pont et hôpitaux du Saint-Esprit (1265-1791)*, Nîmes, 1889-1895, p. 52.

1685A. Girard, « Les bâtiments de l'œuvre hospitalière du Saint-Esprit de Pont-Saint-Esprit », *Provence Historique*, fascicule 138, 1984, p. 436.

1686D. Le Blévec, *La part...*, p. 806.

1687M-C. Marandet, *Le soucis...*, p. 396.

1688V. Pasche, *Pour le salut de mon âme, les Lausannois face à la mort (XIV<sup>e</sup> siècle)*, Lausanne, 1989, p. 85.

figure à laquelle il est possible de s'adresser, et sa présence allant sans dire, les fondateurs lui préfèrent un patronage dont il est possible d'espérer la protection. Dans ce sens, le patronage de la Vierge et de l'Esprit ne sont pas deux patronages en concurrence, mais deux manières distinctes de nommer l'hôpital, de même que celui-ci peut être nommé, ce qui est majoritairement le cas, selon sa vocation charitable, à travers une titulature telle que « hôpital des pauvres ». La titulature de l'Esprit renvoie à la grâce qui fait du don un acte d'amour divin, tandis que le patronage de la Vierge mentionne l'intercesseur dont on attend la protection en échange de l'acte d'amour divin qui vient d'être accompli.

A cette première explication, il est cependant possible d'en ajouter une seconde, en soulignant le fait que la personne de la Vierge tend à occuper symboliquement une part de la place qui est normalement celle de l'Esprit Saint. Ainsi, dans les statuts des charités normandes, la Vierge est rarement absente de l'invocation située en tête et elle y suit immédiatement le Père et le Fils<sup>1689</sup>. Toujours en Normandie, il est possible de noter une même équivalence dans l'acte d'intercession : la confrérie de Dondeville, propose le choix entre une messe du Saint-Esprit et une messe de Notre-Dame lors de la mort d'un responsable<sup>1690</sup>. Cette pratique semble faire écho à la charte de 1402 de la confrérie de Saint-Martin-aux-Jongleurs fondée en l'abbaye de Fécamp durant l'abbatit de Raoul d'Argences (1188-1219) et qui mentionne une messe du Saint-Esprit et une messe de Notre-Dame<sup>1691</sup>. Cette situation n'est cependant pas spécifique à l'espace normand ou à la fin du Moyen Âge. On possède en effet 19 testaments foréziens dans lesquels le testateur demande une messe du Saint-Esprit, celle-ci étant la plupart du temps demandée avec d'autres messes, comme l'indique le tableau suivant.

---

1689C. Vincent, *Des Charités...*, p. 125.

1690 *Ibid.*, p. 126.

1691 *Ibid.*, p. 146.

Date	Lieu	Messés demandées <sup>1692</sup>				Cote
		Messe du Saint-Esprit	Messe de la Vierge	Messe des défunts	Autres	
1315	Montbrison	1	1	1		A.D.L.B 1852, 89-92
1337	Villereest	3	3	3		A.D.L. B 1856 46
1342	Les Farges	50	50	100		A.D.L.B 1858 6v.
1352	Saint-Galmier	1		1		A.D.L. B 1869 5.
1355	Montbrison	1				A.D.L. B 1864 66.
1364	Ambierle	1	1	1		A.D.L. B 1868 37v
1373	Usson	1	1	1		A.D.L. B 1868 9v
1388	Boën	3	3	3	Trinité (3)	A.D.L. B 1878 28.
1394	Saint-Just-en-Bas	1	1 (au maître autel)	1		A.D.L. B 1876 5v
1395	Saint-Haon-le-Château	1		1		A.D.L. B 1876 119 v.
1402	Saint-Marcellin	1	1	4	1	A.D.L. B 1882 153.
1412	Crémeaux	1	1	1	Sainte-Crois et Jésus-Christ	A.D.L. B 1879 184.
1413	Sury-le-Comtal	10	10	20		A.D.L. B 1886 187 v.
1416	Valbenotte	1		1		A.D.L. B 1901 163.
1420	Sury-le-Comtal	10	10	10		A.D.L. B1894, 122.
1431	Chérier	1				A.D.L. B 1898 64 v
1434	Montbrison	1	1	1	Anges, Trinité, Sainte-Croix	A.D.L. B 1898 71 v.
1450	Savigneux	100	100	100		A.D.L. B 1901 101 v.
1469	Montbrison	1	1	1		A.D.L. B 1896 49

<sup>1692</sup>Ne sont indiquées que les messes qui sont demandées au même moment dans le testament, seul cas où il est possible de considérer qu'il y ait un lien entre ces messes selon le testateur.



Il n'y a que cinq cas sur dix neuf pour lesquels une messe du Saint-Esprit n'est pas associée à une messe de la Vierge. De plus, si le rapport entre les messes du Saint-Esprit et les messes des morts, où les autres messes, peut varier, les testateurs demandent toujours autant de messes de l'Esprit que de la Vierge.

Cette équivalence symbolique ne se limite pas aux pratiques d'intercession mais s'observe aussi dans la mise en image des personnes divines. Barbara Newman a relevé une série de représentations de la Trinité où la Vierge est davantage visible et mise en valeur que la colombe de l'Esprit Saint<sup>1693</sup>. C'est ainsi le cas dans la représentation suivante de la Cour Céleste du Livre d'Heures de Jean sans Peur<sup>1694</sup>, réalisé au début du XVe siècle où la Vierge est placée entre le Père et le Fils, la colombe, de très petite taille se situant sur un des genoux du Fils (Illustration ci-jointe). Cette équivalence traduit une conception, présente dès la seconde moitié du XIIe siècle, qui établit un lien étroit entre la charité et la Vierge. Ainsi, la figure employée par Hildegarde de Bingen pour évoquer la *Caritas*, est celle d'une femme, matrice de la Création. Si cette conception peut être reliée à une représentation féminine de l'Esprit, elle renvoie aussi aux correspondances établies entre les trois archétypes maternels présents chez Hildegarde qui sont la Charité, Marie et l'Église qui toutes trois remplissent la même fonction d'apporter Dieu au monde<sup>1695</sup>. C'est cette Charité, fiancée de Dieu, dont l'Esprit permet de gagner l'amitié en lavant l'âme de ses péchés<sup>1696</sup>. Il existe donc une très grande proximité entre la figure maternelle de la Vierge, la Charité et l'Esprit Saint chez Hildegarde de Bingen et cette conception se perpétue dans la mystique du XIIIe siècle, à travers la figure de la Vierge comme éternelle aimée du Christ<sup>1697</sup>.

---

1693B. Newman, *From virile...*, p. 204.

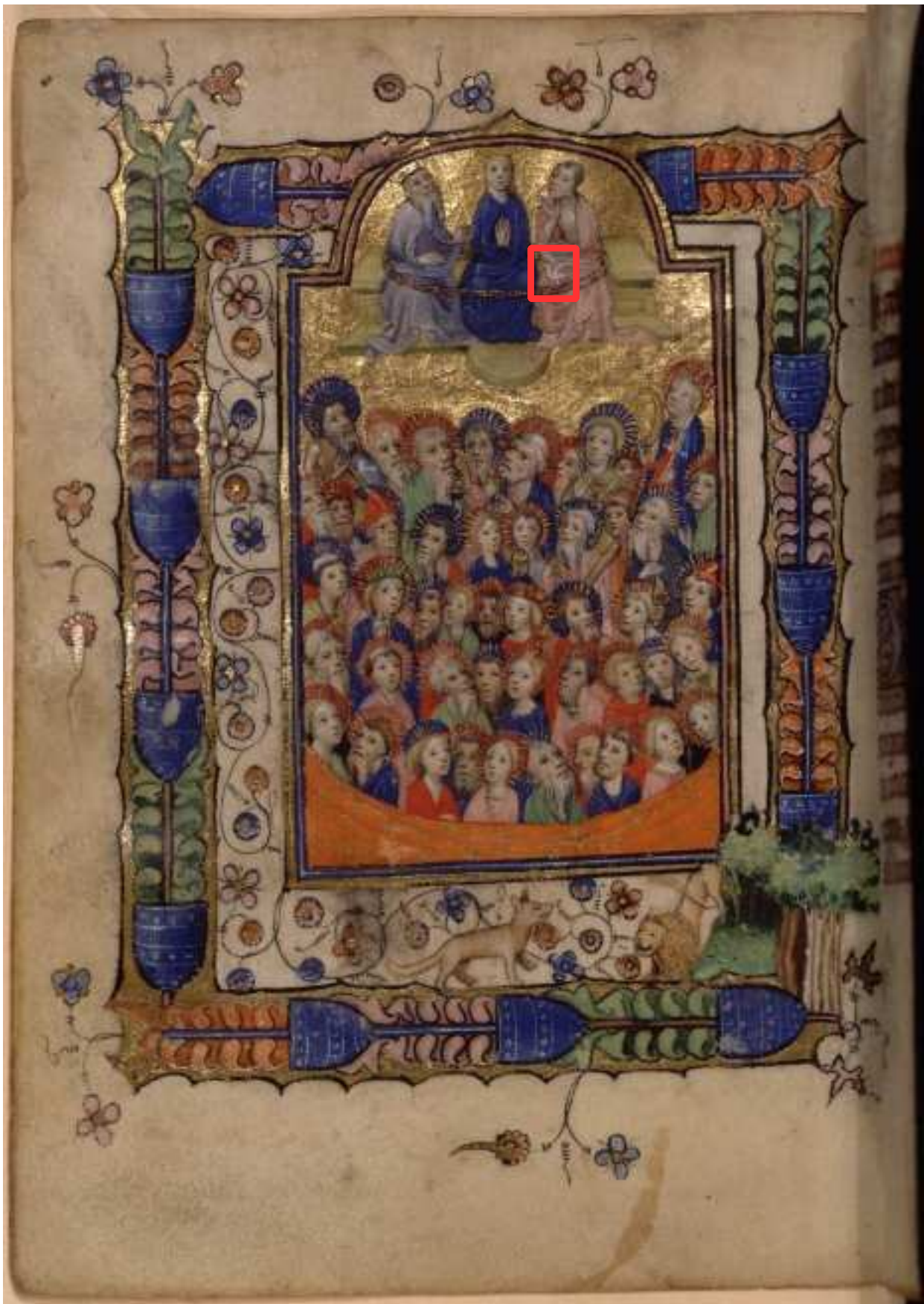
1694Paris, Bib Nat, ms. Lat. Nouv. Acq. 3055, fol.195v.

1695B. Newman, *Sister...*, p. 57-64.

1696*Ibid.*, p. 50.

1697B. Newman, *From virile...*, p. 153.

**La Cour Céleste du Livre d'Heure de Jean sans Peur** : la Vierge occupe la place centrale, liant le Père et le Fils, soit la place habituelle de l'Esprit, qui est représenté par une colombe (encadré rouge)



La Vierge, aimant Dieu et aimée de lui établit donc un lien avec les personnes divines par l'amour auquel on identifie l'Esprit Saint. On retrouve ainsi une situation déjà évoquée, si l'Esprit est la Charité, la Vierge est à la fois la source et la cible de cet amour, et constitue donc une figure d'intercession à laquelle il est possible de s'adresser. Cette conception, présente chez les mystiques des XIIe et XIIIe siècles, se retrouve aussi dans la représentation en enluminure, tableau ou sculpture, de l'allégorie de la Charité, pour laquelle on choisit très fréquemment une femme<sup>1698</sup>. Or, la manière choisie pour représenter la Charité divine est l'acte terrestre d'aumône, ce qui conduit à répandre largement une image allégorique de l'aumône comme femme pouvant être associée à la Vierge. C'est donc précisément dans son lien avec la Charité, comme amour divin et comme aumône terrestre, que la Vierge constitue un concurrent symbolique de l'Esprit Saint. Le large succès rencontré par le culte de la Vierge à partir du XIIe siècle réduit donc d'autant les possibilités d'expression du lien entre l'Esprit Saint et la pratique de l'assistance.

De plus, le patronage protecteur de la Vierge dépasse le cadre des œuvres de charité et conduit donc à créer une autre référence pour tout mouvement de communalisation soutenu par la hiérarchie ecclésiastique. C'est ce qu'illustre le sermon prononcé lors de la Pentecôte 1257 par Federico Visconti pour l'inauguration de l'hôpital du Saint-Esprit. Pise doit s'engager à construire cet hôpital en 1252 pour obtenir la levée de l'excommunication pontificale. Cependant, lors du sermon, Federico Visconti n'évoque pas la ville et il en est de même lors de la participation de Pise à la croisade, autre œuvre inspirée par l'Esprit. L'identité citadine n'est ainsi constituée par aucune des œuvres liées à la référence à l'Esprit Saint, l'archevêque désignant en revanche la Vierge comme chef de la ville et la dame très courtoise qui ne peut rien refuser à Pise<sup>1699</sup>.

Autre référence dominante qui concurrence la référence à l'Esprit dans la constitution d'une communauté, celle du Christ, au travers du développement du culte du Corpus Christi au XIIIe siècle.

### **B/Le culte du Corps du Christ : une forme nouvelle et concurrente de communalisation**

La fête de l'eucharistie trouve son origine dans la ville de Liège où les béguines accordent une grande place au contact direct avec le corps du Christ que permet l'hostie. C'est dans ce cadre qu'une vision de la prioressse Julienne de Montcornillon l'informe de la nécessité de

---

1698R. Freyhan, « The evolution... », série de photographies située entre p. 70 et p. 71.

1699N. Bériou (dir.), *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise (1253-1277)*, Rome, 2001, p. 244-247.

l'établissement d'une fête eucharistique. Le soutien épiscopal initial permet l'établissement de cette célébration en 1246 par la lettre pastorale *Inter alia mira* de l'évêque Robert de Turotte. Mais une opposition se développe et, à la mort de Robert, l'année de la fondation de la fête, son successeur dépose Juliana et celle-ci meurt en recluse à Fosse en 1258. C'est l'action du dominicain Hugues de Saint-Cher, cardinal légat, qui permet le maintien puis le développement de la cérémonie. En 1264, par la bulle *Transiturus*, le pape Urbain IV rend universelle et obligatoire la Fête-Dieu, il en fixe la date au jeudi suivant la Trinité. En 1311, le concile de Vienne, suivi par Jean XXII en 1317, remet en vigueur la décision et l'accompagne d'une procession<sup>1700</sup>. Le soutien de la hiérarchie ecclésiastique au culte eucharistique participe d'un développement du christocentrisme qui, dès la fin du XIVe siècle, efface, selon Etienne Delaruelle, le culte des autres personnes de la Trinité, et tout particulièrement du Saint-Esprit<sup>1701</sup>. De plus, le culte eucharistique renforce la place de la messe dans les rites constitutifs d'une communauté chrétienne, au détriment du repas de Pentecôte. Nous allons essayer d'illustrer cette situation par l'étude de confréries du Corps du Christ qui ont joué un rôle proche de celui des confréries du Saint-Esprit<sup>1702</sup>.

Dans le Languedoc, les confréries du Corps du Christ se diffusent au XIVe siècle dans les villes comme dans le monde rural<sup>1703</sup> où elles remplissent un rôle proche de celui des confréries du Saint-Esprit, comme l'atteste le cas de la confrérie du Corps du Christ de Montolieu (Aude) qui achète une maison pour accueillir les pauvres et œuvrer à la charité<sup>1704</sup>. La proximité entre les deux patronages ne se limite cependant pas à des activités de même nature. En effet, dans la région toulousaine, à la fin du XIVe siècle, il est possible d'identifier une confusion entre les deux titulatures, les deux confréries dites « du Bourg » et « de la Cité » sont indifféremment placées sous le patronage du Corps du Christ et du Saint-Esprit. Ainsi, dans une cité comme Toulouse, où la symbolique apostolique joue un rôle dans la hiérarchisation et dans la constitution de la communauté urbaine, les deux confréries de quartier donnent une fonction identique à l'Esprit Saint et à l'eucharistie. Une confusion similaire entre les deux patronages se retrouve à Grenade, dans la région toulousaine, à la même époque<sup>1705</sup>. Dans la ville de Lausanne, en 1404, l'évêque Guillaume de Menthonay

---

1700M. Rubin, *Corpus Christi. The eucharist in late medieval culture*, Cambridge, 1991, p. 164-175.

1701E. Delaruelle, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, t.2, Paris, 1962-1964, p. 753-754.

1702Cette hypothèse est présente dans J. Chiffolleau, « Entre le religieux et le politique : les confréries en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge », *Le mouvement confraternel au Moyen Âge*, Ecole Française de Rome, Rome, 1987, p.35-36.

1703Pour le monde rural cf. Y. Dossat, « Les confréries du Corpus Christi dans le monde rural dans la première moitié du XIVe siècle » *Cahiers de Fanjeaux 11, La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, 1976, p.357-385.

1704Ibid., p. 369.

1705M.C. Marandet, *Le souci...*, p. 573-584

décide d'abolir la plupart des confréries, à l'exception de celles du Saint-Esprit et de la conception de la Vierge. Les biens des confréries supprimées reviennent alors à une nouvelle confrérie, dédiée au Corps du Christ et fondée par l'évêque. Cette confrérie a pour but la charité, la raison avancée pour la suppression des confréries étant l'usage usurier qu'elles font de leurs biens, et les confrères sont tenus d'assister à la messe lors de la fête du Corps du Christ, ainsi qu'à la procession, et de faire un don<sup>1706</sup>. Au début du XVe siècle l'épiscopat de Lausanne, s'il ne condamne pas les confréries du Saint-Esprit, considère que la constitution d'une communauté de chrétiens charitables doit désormais se faire sous le patronage du Corps du Christ et le lieu de leur rassemblement doit être la messe annuelle et non le repas de Pentecôte. Cela révèle une évolution de la position épiscopale, l'évêque de Lausanne ayant apporté son aide économique aux confréries du Saint-Esprit durant le XIVe siècle<sup>1707</sup>. Il semble que cette initiative relève d'un choix propre à l'évêque et que la confrérie n'ait pas rencontré de succès, aucune source ne la mentionnant par la suite.

A l'inverse, dans la ville de Riom, l'attachement de la population au culte eucharistique est particulièrement ancien : un testament de 1257<sup>1708</sup> contient un legs au *Pavalho*, le terme désignant un dais surmontant l'ostensoir lors des processions<sup>1709</sup>. Il semble que cet attachement au Corps du Christ conduise à la formation d'une confrérie dans le courant du XIVe siècle, comme l'attestent des dons qui s'étendent de 1320 à 1550, à une confrérie appelée en 1343 « des torches du corps du Christ »<sup>1710</sup>, évocation du luminaire particulier dont bénéficie l'eucharistie lors de la messe<sup>1711</sup>. Cette confrérie possède, au moins à partir de 1388<sup>1712</sup>, un bayle prêtre, celui-ci n'étant à aucun moment mentionné comme curé et ayant la charge de dire les messes ou, s'il ne s'en acquitte pas, de les faire célébrer, probablement à ses frais<sup>1713</sup>. Au début du XVe siècle, les bayles de la confrérie sont qualifiés de marguilliers<sup>1714</sup> et ont la charge de veiller à la perpétuation des messes qui leur sont confiées, charge dont ils s'acquittent en 1509 en contraignant le chapitre de Saint-Amable à perpétuer le service d'une fondation établie par un testateur à l'autel du Corps du Christ<sup>1715</sup>. La confrérie du Corps du Christ permet donc aux laïcs de s'impliquer dans les pratiques religieuses, assurant la

1706R. Vittoz, *Les confréries de Lausanne au Moyen Âge*, Lausanne, 1985, p. 30-35.

1707Le legs d'une vigne à la confrérie du Saint-Esprit de Lutry par l'évêque de Lausanne est ainsi évoqué en 1312 (A.C. Lutry Bleu K 151).

1708A.C. Riom, 26 G 22/981.

1709J. Teyssot, *Riom, 1212-1557, capitale et bonne ville d'Auvergne*, Nonette, 1999, p.136

1710A.C. Riom, GG 126.

1711C. Vincent, *Fiat Lux, lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIIIème au XVIème siècle*, Paris, 2004, p. 236.

1712A.C. Riom GG 121 b

1713A.C. Riom GG 113.

1714En 1405 le fondateur d'une messe en laisse le régime au soin des bayles de la confrérie du Corps du Christ, « qui sont à présent marguilliers » (A.C. Riom, GG 113).

1715A.C. Riom, GG 113.

surveillance de l'intercession, de la même manière que les confréries du Saint-Esprit. Leur action bénéficie de plus du soutien de la hiérarchie ecclésiastique, qui ne se dément pas avec le temps comme l'atteste la fondation en 1539, par l'évêque Guillaume Duprat d'une confrérie du Corps du Christ à Clermont<sup>1716</sup>. Cette initiative précède de peu la fondation, la même année, à Rome, de la confrérie de la Minerve, à laquelle le pape Paul III accorde une série d'indulgences ainsi que la capacité d'agrégation<sup>1717</sup>.

Il semble donc que dans la conception ecclésiastique, à partir du XVe siècle, la référence au Corps du Christ remplace celle du Saint-Esprit comme mode de constitution privilégié d'une communauté de chrétiens. Cela peut s'expliquer par le fait que, même si les confréries du Saint-Esprit ne présentent pas de caractère rebelle, la référence au Corps du Christ permet de placer cette communauté dans le cadre de l'église et de rendre indispensable l'intermédiaire sacerdotal, raison pour laquelle la messe prime alors sur le don. Dans une confrérie du Saint-Esprit, les laïcs possèdent le moyen d'accomplir par eux-mêmes un acte porteur de salut ; dans la confrérie du Corps du Christ, il leur est nécessaire de recourir au prêtre. Le développement des confréries du Corps du Christ est ainsi significatif d'une évolution de l'encadrement religieux des laïcs qui conduit à un abandon progressif de la référence à l'Esprit Saint.

L'étude des confréries du Corps du Christ dans l'espace forézien peut également permettre d'étudier l'impact de cette diffusion. Il est dans un premier temps nécessaire de souligner qu'à la fin du XIVe siècle, la dévotion eucharistique est relativement peu répandue en Forez, comme l'atteste la visite pastorale de l'archevêque Jean de Talaru en 1378-1379 où 80 % des manquements liés aux objets de cultes sont dus aux conditions de conservation de l'eucharistie, soit que celle-ci ne soit pas conservée, gardée dans un réceptacle quelconque ou encore mal éclairée<sup>1718</sup>. On connaît cependant des confréries du Corps du Christ pour 19 paroisses, celles-ci apparaissant dans les sources dans la seconde moitié du XIVe siècle principalement<sup>1719</sup>. Ces confréries ne semblent pas se distinguer dans leurs pratiques de celles des confréries du Saint-Esprit, comme l'atteste le fait qu'à Tourzy et Villechenève on parle

---

1716A.D.P. 5G 102/4

1717M-H. Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, 2006, p. 85-89.

1718C. Frachette, « Moeurs des clercs et situation matérielle des églises du Forez en 1379 », *Papauté, monachisme et théories politiques, t.II Les Eglises locales*, Lyon, 1994, p. 499.

1719Pour 5 paroisses la première mention est située en 1300 et 1350 : Tourzy 1316 (A.D.L. B 1852 113-115), Roanne 1317 (B1852 180), Montbrison 1344 (B 1861 117), Saint-Haon le Vieux 1348 (B 1868 34 v.) et Villars 1350 (B 1862 77v.). Pour 9 paroisses la première mention est située entre 1351 et 1400 : Pralong 1361 (B 1867 23 v.), Jullieu 1367 (B 1869 59), Chandieu 1370 (B 1863 69), Aurec 1372 (B 1863 122 v.), Soleymieux 1375 (B 1868 73 v.), Essertines en Châtelneuf 1390 (B 1877 116), Sury le Comtal 1392 (B 1881 134), Saint-Paul d'Uzore 1397 (B 1876 165) et Villechenève 1397 (B 1882 89 v.).

Pour 5 paroisses la première mention est postérieure à 1450 : Marcilly 1412 (B 1887 115), Saint-Rambert 1415 (B 1879 45), Saint-Etienne le Molard 1412 (B 1879 11), Montverduin 1413 (B 1879 170), La Fouillouse 1451 (B 1901 153 v.).

d'une aumône de la confrérie et qu'un testateur de Jullieux veut être tenu comme confrère mort. Ces confréries sont bien moins présentes dans les testaments que celles du Saint-Esprit, qui nous sont connues pour 124 paroisses ; cependant, il semble que leur existence ait un impact sur l'adhésion à la référence à l'Esprit Saint en Forez. Dans un premier temps, on note que leur proportion dans les testaments, entre le début du XIVe siècle et le milieu du XVe siècle, demeure stable, alors que la part des confréries du Saint-Esprit diminue fortement, ce qui semble montrer la distinction entre une forme nouvelle d'adhésion qui résiste aux évolutions des legs pieux et la perte de l'habitude dominante qui consistait à léguer aux confréries du Saint-Esprit. De plus, la baisse générale des donations n'est attestée en Forez qu'à partir du dernier quart du XIVe siècle ; or les dons aux confréries du Saint-Esprit connaissent un infléchissement dès la seconde moitié du XIVe siècle, période à partir de laquelle les confréries du Corps du Christ commencent à se multiplier dans les sources.

Il est donc possible que, dans certaines paroisses, l'adhésion aux confréries du Corps du Christ s'accompagne d'une baisse de l'attachement aux confréries du Saint-Esprit. Malgré toute la prudence que doit inspirer un exemple unique, établi sur un corpus limité, il est possible d'essayer une comparaison entre le nombre de legs aux confréries du Saint-Esprit et du Corps du Christ à Montbrison. Durant la période 1315-1343, pour laquelle il n'y a pas de mention d'une confrérie du Corps du Christ, on connaît sept legs à la confrérie du Saint-Esprit pour 41 testaments, cette proportion (17%) étant légèrement supérieure à celle qui est observée pour le reste du Forez (12%). Durant la période comprise entre 1344 et 1374, on possède trois legs à la confrérie du Saint-Esprit et autant à celle du Corps du Christ, cette proportion (3,4%) étant cette fois-ci nettement inférieure à la moyenne (7%). Enfin, pour la période 1375-1405, il n'y a plus qu'un legs à la confrérie du Corps du Christ et 6 pour celle du Saint-Esprit, une proportion (6%), légèrement supérieure à la moyenne (5%). Dans le cas de Montbrison, il semble que la confrérie du Saint-Esprit ait mieux résisté aux baisses des donations que celle du Corps du Christ. La faible quantité des sources empêche toute conclusion, et il ne faut en aucun cas généraliser la chronologie connue par Montbrison, mais on peut en revanche noter qu'à quelque échelle que ce soit, l'apparition dans les sources de dons aux confréries du Corps du Christ s'accompagne d'une baisse des dons aux confréries du Saint-Esprit.

Dès la seconde moitié du XIVe siècle, sans qu'il n'y ait de répression, les différents éléments constitutifs du lien entre la référence à l'Esprit Saint et la pratique collective de l'assistance chez les laïcs se dissolvent. Cela résulte à la fois d'une mutation de la pratique de l'assistance elle-même - les donations charitables diminuant et se réduisant de plus en plus à

un don direct du testateur sans passer par des organes intermédiaires - et de l'affirmation de références concurrentes dans le domaine de la charité et de la constitution de la communauté. La référence à l'Esprit dans les pratiques collectives d'assistance tend à perdre son sens, ce qui implique qu'elle puisse être considérée comme inutile, voire nuisible par les différentes institutions concernées par son champ d'activité.

### **III/La référence à l'Esprit face aux évolutions institutionnelles**

#### **A/Les confréries du Saint-Esprit : un obstacle à une pratique rationalisée de l'assistance par les communes**

Les confréries du Saint-Esprit passent progressivement sous le contrôle des communes lorsque celles-ci deviennent des institutions revendiquant la gestion de la sphère publique entre le XIIIe et le XVe siècle. Ainsi, en Rouergue, parmi les rôles du consulat se trouve le soutien aux œuvres publics, comme les ponts et la défense des pauvres, ainsi que la surveillance des confréries<sup>1720</sup>. La chronologie du processus varie selon les lieux, ainsi les seules cas, cités pour les Alpes, de confusion entre confréries du Saint-Esprit et communiers sont postérieurs au XVe siècle (Domancy et Morzine), de même que la plupart des cas de confusions de biens et d'administrateurs<sup>1721</sup>. Si, selon Pierre Duparc, cette situation devait être générale aux premiers siècles du Moyen Âge, nous avons essayé au contraire de montrer que cette confusion résulte d'un processus second et tardif. La dimension tardive de cette confusion dans l'espace alpin peut permettre d'expliquer la bonne résistance des confréries du Saint-Esprit dans cette région, comme l'atteste l'étude de la Valsesia par Angelo Torre ou encore le fait qu'il faille attendre le XVIIIe siècle pour voir les pouvoirs civils et religieux réaffecter les revenus des confréries du Saint-Esprit des Alpes, à l'entretien de l'église paroissiale ou de l'école, à la communauté d'habitants ou bien à une confrérie de piété<sup>1722</sup>. En effet, nous allons essayer de montrer que le processus d'intégration des confréries du Saint-Esprit dans l'appareil communal constitue une étape de la disparition progressive de celles-ci, du fait de la perte de sens de la référence qui les fonde.

L'usage de l'Esprit Saint a contribué à légitimer l'action des laïcs dans le domaine charitable, considéré comme une œuvre pieuse et relevant de la sphère ecclésiastique et monastique. Cependant, ce processus de légitimation, combiné à un contexte faisant de l'assistance un domaine dépassant les compétences de l'Église, a conduit à une laïcisation

1720S.F. Roberts, « Les consulats du Rouergue et l'assistance urbaine au XIIIe et au début du XIVe siècles », Cahiers de Fanjeaux 13, *Assistance et charité*, Toulouse, 1978, p. 135.

1721P. Duparc, « Confréries... », p. 358.

1722Ibid., p. 355.



partielle de la pratique du legs pieux. Dans les grandes villes marchandes, là où les confréries du Saint-Esprit sont apparues le plus tôt, cette évolution est particulièrement précoce. Ainsi, à Lille, dès 1285, un banquier, Jacques Louchart, fait un don de cent livres de rente, mais en confie la gestion à l'échevinat. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, les charités doivent rendre compte à l'échevinat et ce sont les échevins qui nomment les ministres de la table des pauvres<sup>1723</sup>. A Marseille, cela se traduit par une certaine méfiance des laïcs à l'égard des chanoines, comme l'atteste le don fait par Bertrand de Beaumont en 1286, qui lègue tous ses biens à la cathédrale de Marseille, tant que l'aumône aux pauvres sera faite par un laïc, si c'est un chanoine, alors l'ensemble de ses biens iront aux franciscains<sup>1724</sup>.

Ainsi, entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, les laïcs considèrent progressivement que l'acte d'assistance ne nécessite plus l'intermédiaire clérical et les institutions communales prennent naturellement en main l'action d'assistance, qui passe d'un legs pieux à une œuvre accomplie en faveur du bien public. Si la référence à l'Esprit Saint a pu contribuer à mettre en œuvre ce processus, une fois celui-ci installé, elle perd son sens. Les confréries du Saint-Esprit, déclinantes, deviennent alors une charge pour l'institution communale, c'est ainsi le cas à Montcuq au XV<sup>e</sup> siècle, où les consuls sont ministres de la charité de Pentecôte alors que les testaments révèlent une baisse des dons à cette forme d'action charitable<sup>1725</sup>. A Vence, en Provence, la charte des relations entre le seigneur et la commune, établie en 1501, indique que le conseil des habitants se tiendra dans la maison de la confrérie du Saint-Esprit, la maison étant sous le contrôle de la commune, qui apporte son aide financière à la confrérie<sup>1726</sup>. La situation est la même à Payerne, dans le pays de Vaud, où, en 1448, les dépenses de la confrérie du Saint-Esprit, sont entièrement à la charge de la ville<sup>1727</sup>. Cette confusion s'accompagne d'une prise de contrôle, le conseil de ville faisant office de recteur de la confrérie, comme c'est aussi le cas à Moudon où, à partir de 1506, les recteurs sont nommés par les syndics de la ville, ou encore à Yverdon en 1524, où c'est le conseil de la ville qui nomme les recteurs<sup>1728</sup>.

Dans son étude des confréries de la ville de Genève, Louis Binz montre que la date de passage de la ville au protestantisme, en 1535, correspond à la disparition de l'ensemble des confréries et à la confiscation de leurs biens au profit de la commune. Cependant, son étude révèle que cette disparition n'est pas tant une rupture que la finalisation d'un lent processus

---

1723L. Trénard (dir.), G. Sivery, H. Platelle, *Histoire de Lille, t. 1 Des origines à l'avènement de Charles Quint*, Lille, p. 348 et p. 395.

1724F. Michaud, « Le pauvre... », p. 246.

1725J. Lartigaut, *Les campagnes...*, p. 223.

1726O. Baudot, « la confrérie du Saint-Esprit à Vence et en Provence », *Provence Historique*, 1984, p. 236.

1727M. Reymond, « Les confréries... », p. 290.

1728*Ibid.*, p. 292.

durant lequel la commune genevoise avait progressivement affirmé son autorité sur les confréries. En cela, cette politique contraste avec la relative inaction de l'épiscopat dont les statuts synodaux du XIVe au XVIe siècle ne mentionnent pas les confréries et qui ne confère qu'une seule autorisation, en 1502. Dès 1461, la commune de Genève implique les confréries dans la vie de la cité et, l'année suivante, à la demande du duc de Savoie, supprime les banquets des confréries, jugés inutiles, pour employer l'argent ainsi économisé à la construction d'un pont ; en 1474, la commune met elle-même les confréries à contribution pour financer le séjour des frères mineurs lors de leur chapitre général. Ces actions ponctuelles sont ensuite remplacées par un contrôle systématique : les syndics de la ville fixent l'ordre du défilé des confréries à partir de 1486 ; en 1493, la commune s'arroge le droit d'interdire les banquets des confréries en période de maladie ou de disette ; enfin, à partir de 1505, la commune commence à nommer les dirigeants de certaines confréries<sup>1729</sup>.

La situation n'est donc pas propre aux confréries du Saint-Esprit, mais celles-ci sont particulièrement touchées du fait de leurs liens étroits avec l'institution communale et du fait de leur patrimoine plus important que celui de confréries plus tardives. Or ce patrimoine est de plus en plus employé par les institutions communales au nom de la gestion du bien public, comme on l'a déjà évoqué au travers du cas de Montmélian, où le syndic de la ville fait vendre une vigne et les prébendes de quatre confrères pour payer les réparations nécessaires suite à l'incendie de la ville<sup>1730</sup>. La situation de Lyon est proche : en 1496, trente confréries sont sollicitées pour reconstruire l'hôpital Saint-Laurent et, en 1516, elles sont employées pour financer l'agrandissement du complexe hospitalier, cet usage des confréries pour le service du bien public expliquant, selon Jacques Rossiaud, leur survie après l'ordonnance de 1529 qui les interdit<sup>1731</sup>. Si la plupart des confréries de Lyon ne sont pas placées sous le patronage de la Trinité ou du Saint-Esprit, il est possible de rappeler que le mouvement confraternel s'est développé dans la ville à partir du XIVe siècle, marqué par le rôle central de la confrérie de la Trinité. Celle-ci affirmait fédérer les confréries de la ville, les courriers chargés d'élire les dirigeants de la Trinité, étant élus à la Pentecôte<sup>1732</sup>. On peut ainsi noter que, si la référence à l'Esprit ne suffit plus à légitimer les actions des confréries comme participant de fait de la fondation de la communauté, à l'inverse, la maîtrise de l'assistance légitime les autorités communales à s'emparer des biens de la confrérie.

Selon Jacques Rossiaud, dans le contexte des difficultés économiques de la fin du XVe

---

1729L. Binz Louis, « Les confréries dans le diocèse de Genève à la fin du Moyen Âge », *Le mouvement...*, p. 233-261.

1730F. Bernard, *Histoire...*, p. 129.

1731J. Rossiaud, *Lyon...*, p. 294.

1732Ibid., p. 264.

siècle, « les vieilles confréries du Saint-Esprit ne répondaient plus que fort imparfaitement aux problèmes du petit et moyen peuple »<sup>1733</sup>. Cette remarque nous semble d'autant plus juste si l'on considère que ces confréries du Saint-Esprit ont été fondées dans un contexte où l'acte d'aumône est avant tout un legs pieux n'ayant pas pour but de répondre aux problèmes du petit peuple. C'est précisément à partir du moment où l'acte d'assistance se donne pour but de répondre à une condition économique que les confréries du Saint-Esprit perdent leur sens, situation qui est particulièrement prégnante dans les espaces touchés par la Réforme, qui supprime systématiquement les confréries. C'est ainsi le cas à Lausanne, où l'importante confrérie du Saint-Esprit de Saint-Laurent voit ses biens transférés à l'hôpital Saint-Roch, lors de l'occupation de la ville par les Bernois en 1536. Cependant, l'action des réformés, tout comme à Genève, n'induit pas une véritable rupture, les biens de la confrérie du Saint-Esprit de Saint-Pierre ayant été transférés à l'hôpital Saint-Roch dès le début du XIVE siècle<sup>1734</sup>.

Dans l'espace demeuré catholique, la situation n'est pas très différente. Ainsi à Riom, en 1581, les consuls, considérant que les revenus de la confrérie du Saint-Esprit ne sont pas consacrés au service divin mais servent essentiellement de banque, demandent au roi de pouvoir s'emparer des revenus de la confrérie, ainsi que de toutes les confréries des villages voisins pour créer un collège, ce qu'Henri III leur accorde en 1582<sup>1735</sup>. L'évolution du point de vue sur l'acte d'assistance, à partir du XIVE siècle, conduit à une perte de sens de la référence à l'Esprit Saint et légitime les institutions communales, lorsque celles-ci s'emparent des biens de confréries qu'elles contrôlent et dont elles ont parfois la charge. L'héritage d'un legs pieux ayant pour but d'entretenir la mémoire et le salut d'un mort devient alors un moyen de contribuer économiquement au bien public. Si la laïcisation de l'assistance contribue à faire perdre son sens à la référence à l'Esprit Saint, la volonté constante de marquer la rupture entre les mondes sacré et profane, que l'on rencontre au sein de l'institution ecclésiastique, rend problématique la position de la confrérie du Saint-Esprit comme corps intermédiaire.

### **B/L'évolution de la conception ecclésiastique**

Nous avons pu noter que la répression ecclésiastique contre les confréries observable au XIIIe siècle n'affectait pas les confréries du Saint-Esprit, du fait qu'il s'agissait avant tout pour l'Église d'éliminer les conjurations se faisant appeler confréries. Cette formule, de même que celle condamnant les bourgeois marseillais en 1218 pour avoir usurpé le nom de l'Esprit Saint<sup>1736</sup>, révèle que l'institution ecclésiastique possède une certaine conception de ce que doit

---

1733J. Rossiaud, *Le Rhône au Moyen Âge*, Paris, 2007, p. 287.

1734R. Vittoz, *Les confréries...*, p. 20-21.

1735E. Everat, *Les confrérie...*, p. 48.

1736F. Durand-Dol, « La confrérie... », p. 131.

être une confrérie et du sens à donner à la référence à l'Esprit. Au XIII<sup>e</sup> siècle, les textes répressifs nous permettent de voir ce qu'est cette fonction ; ainsi, en 1255, le concile de Bordeaux considère que les seules confréries acceptables sont celles qui servent à la fois à l'entretien de l'église et de ses biens, ainsi qu'à une assistance plus large, telle que la réparation des chemins publics, des ponts, de la protection des champs, de la chasse des loups et de la surveillance des animaux<sup>1737</sup>. Ainsi, pour la hiérarchie ecclésiastique, la confrérie se justifie par son utilité envers l'ensemble du corps social, cette tolérance est contemporaine de l'acceptation par l'Église du serment, initialement interdit par principe et qui se met alors à être évalué en fonction de sa fin<sup>1738</sup>. Cette situation correspond avant tout à une période où les confréries bénéficient de l'approbation tacite de la hiérarchie ecclésiastique, qui ne cherche pas à exercer un contrôle sur celles-ci.

Cependant cette situation évolue et le contrôle ecclésiastique croissant conduit à une critique de pratiques jusque là tolérées ou ignorées. Ainsi, en Dauphiné, au XIV<sup>e</sup> siècle, les visites épiscopales n'évoquent les confréries du Saint-Esprit que pour condamner l'usage de l'espace ecclésiastique par les confrères qui s'en servent pour entreposer leurs coffres et jarres<sup>1739</sup>. La volonté d'établir une distinction nette entre espace profane et espace sacré conduit les évêques réformateurs à voir comme autant d'abus l'usage, jusque là habituel, de l'espace de l'église par les confréries du Saint-Esprit. Or, entre le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique sur les activités confraternelles se renforce, la décision du concile de Trente de placer les confréries sous l'autorité de l'évêque et du curé de la paroisse<sup>1740</sup> ayant été précédée de décisions locales, comme c'est le cas à Soissons en 1403<sup>1741</sup>. En 1404, c'est à Lausanne que l'évêque interdit la plupart des confréries et impose aux autres la vérification de leurs statuts et leur approbation par les juges ecclésiastiques. On a pu noter que la nouvelle confrérie du Corps du Christ créée par l'évêque avait pour pratique centrale la messe et la procession, et non plus le repas de la confrérie<sup>1742</sup>. Ainsi, l'accroissement du contrôle de l'institution ecclésiastique sur les confréries impose une mutation des pratiques dans des domaines qui constituaient le cœur du fonctionnement des confréries du Saint-

---

1737O. Pontal, *Les statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle, t.II, les statuts de 1230 à 1260*, Paris, 1983, p. 474-475.

1738C. Leveleux-Teixeira, « La construction canonique du serment aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. De l'interdit à la norme », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151<sup>e</sup> année, N. 2, 2007, p. 830.

1739P. Paravy, *De la chrétienté romaine...*, p. 196 et p. 498.

1740Les canons 8 et 9 du chapitre *De Reformatione* de la session XXII, imposent à l'ensemble des organes de la vie religieuse l'inspection de l'évêque et la reddition de compte auprès de celui-ci. Le concile se préoccupe donc avant tout de renforcer le contrôle institutionnel sur la vie religieuse et non de développer une réforme des confréries.

1741. Trio, 2003, « *La position des autorités ecclésiastiques et civiles envers les confréries aux Pays-Bas (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)* », in *Les confréries religieuses et la norme XIII<sup>e</sup>-début du XIX<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, p. 46.

1742R. Vittoz, *Les confréries...*, p. 30.

Esprit : repas communautaire et implication légitime des laïcs dans la sphère sacré. La position intermédiaire des confréries du Saint-Esprit constitue en effet un élément structurel, comme l'atteste le fait qu'en 1484, date à laquelle il n'y a plus de confusion possible entre espace sacré et espace profane, les statuts de la confrérie du Saint-Esprit de Mâcon expliquent encore que le repas se prend dans l'église Saint-Nizier. C'est donc bien l'occupation d'un espace sacré qui est recherchée<sup>1743</sup>.

Cette évolution se fait de plus en plus dans un contexte économique difficile, rendant les confréries plus dépendantes des différentes institutions civiles et religieuses. Ainsi, en Dauphiné, en 1403, quatre confrères doivent quitter la confrérie du Saint-Esprit du fait de leur incapacité à payer ce qu'ils doivent<sup>1744</sup>. Cette crise peut conduire à la transformation d'une confrérie, comme l'atteste l'exemple de Mâcon, où la confrérie du Saint-Esprit, fondée au XIV<sup>e</sup> siècle, disparaît en raison des quatre saccages connus par la ville durant les guerres de religion. Si la confrérie est refondée en 1568, toujours sous le patronage de l'Esprit, celle-ci est avant tout un outil de lutte contre la réforme protestante<sup>1745</sup>. Les confréries du Saint-Esprit sont intégrées par l'institution ecclésiastique et passent ainsi progressivement sous le contrôle de l'autorité du curé, comme l'atteste le fait qu'à Lausanne, en 1430, c'est le curé, avec l'accord de la communauté des paroissiens, qui vend une maison appartenant à la confrérie du Saint-Esprit<sup>1746</sup> ou encore l'exemple de la confrérie du Saint-Esprit de Montarcher en Forez, dont les statuts de la fin du XV<sup>e</sup> siècle imposent entre autres devoirs, de payer une série de redevances au curé<sup>1747</sup>. Cette prise de contrôle peut aussi prendre un caractère obligatoire, ainsi à Talloires, suite à la visite épiscopale de 1445, la confrérie du Saint-Esprit ainsi que les autres confréries de la paroisse, sont considérées comme mal gérées et leurs biens et comptes remis entre les mains du procureur de la paroisse<sup>1748</sup>.

L'évolution du regard porté par la hiérarchie ecclésiastique sur les pratiques des confréries du Saint-Esprit peut elle aussi être une cause de crise. Ainsi, dans la ville d'Avignon au XIV<sup>e</sup> siècle, les confréries du Saint-Esprit semblent correspondre au modèle classique que l'on a déjà présenté. Les statuts de la confrérie installée dans le couvent des cordeliers en 1341 indiquent que si la messe de la confrérie n'est pas dite dignement, alors les dirigeants de la

---

1743C. Vincent, « Quand l'Église fait place à la vie associative », *Revue d'histoire de l'église de France*, 1990, p. 219

1744P. Paravy, *De la chrétienté...*, p. 502.

1745M-H Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, 2006, p. 106.

1746M. Reymond, « Les confréries... », p. 290.

1747A.D. L. Supp. E, arrondissement de Montbrison, canton de Saint-Jean Soleymieu, GG 1à 10, Commune de Montarcher p. 1-18.

1748A.D. Haute-Savoie 1 G 98 f° 307

confrérie peuvent changer d'église<sup>1749</sup>. Il est d'ailleurs possible que cette clause explique la raison pour laquelle on trouve en 1527 une confrérie du Saint-Esprit implantée chez les Carmes et à laquelle un dénommé Jean Gache, confrère, effectue un legs de six hectolitres de vin que les bayles doivent distribuer à la Pentecôte<sup>1750</sup>. On note ainsi, ce qu'on avait déjà pu observer, une certaine résistance des pratiques des confréries du Saint-Esprit en Provence. Cependant, en 1596, l'official de l'évêque d'Avignon interdit les banquets de la confrérie et, bien que les bayles avertissent que la fin des distributions de vin risque de conduire des confrères à quitter la confrérie, il décide que cette coutume est abusive et relève du paganisme et que cinq des douze barraux seront donnés à l'Aumône générale. Cette combinaison de réglementation morale et de contrôle économique fragilise la confrérie qui disparaît en 1610 ; les prières dues à Jean Gache sont désormais dites par les Carmes qui récupèrent le reste de la rente en vin ainsi que l'ensemble des biens de la confrérie<sup>1751</sup>.

La référence à l'Esprit Saint, au sein de confréries placées sous le contrôle croissant des institutions communale et ecclésiastique ne suffit plus à légitimer les pratiques confraternelles, qu'il s'agisse de l'usage de leurs revenus dans des œuvres pieuses, de pratiques communautaires ou de l'occupation d'espaces sacrés.

A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, on assiste à une perte progressive du sens de la référence à l'Esprit comme élément fondateur de la pratique collective de l'assistance par les laïcs. Cela s'explique tout d'abord par une évolution de la conception de l'aumône, les legs pieux relevant de plus en plus d'une pratique individuelle, cherchant à établir un lien direct entre le testateur et le pauvre ; la valeur intercessionnelle de ces legs étant de plus dépassée par les messes dont les commandes se multiplient. D'autre par, l'assistance comme pratique publique est désormais considérée par les communes comme relevant de leur domaine de compétence légitime, la référence à l'Esprit perdant alors son utilité. Cette référence se retrouve de plus en concurrence avec celles, largement dominantes, de la Vierge et du Christ qui fournissent de nouveaux modèles de charité et de communalisation, correspondant davantage aux attentes

---

1749« si tant étoit que l'église des capelans où l'on avoit accoutumé de célébrer la messe de la dite confrérie, ne vouloient servir bien et dégnement lesdits confrères que de volonté desdits bailles et conseillers se ordonne que se fasse en autre église » (A.D. Vaucluse, Archives Hospitalières, Aumône du Saint-Esprit, E 3).

1750Item voluit et ordinavit quod honesta mulier Tonheta, ejus .uxor et usufructuaria omnium bonorum suorum, teneatur et debeat perpetuis temporibus annis singulis et tempore vendemiarum et ad radum tine, dare baiulhis devote confratrie S. Spiritus que fit in conventu fratrum Carmelitarum Avinion., videlicet duodecim barralia vini rubey ad mensuram Avinion., et quod dicti baiuli teneant et debeant die Penthecostes dicta duodecim barralia distribuere prout est assuetum annis singulis. Ms. A.D. Vaucluse, Notaires, Fonds Martin n°421, brèves de B. de Gareto).

1751Ms. ADV, Archives Hospitalières, Aumône du Saint-Esprit, E 1-3.

nouvelles de l'institution ecclésiastique. En effet, si le lien entre les laïcs et la référence à l'Esprit Saint est né d'un projet ecclésiologique admettant une implication possible des laïcs dans le domaine sacré, l'Église privilégie de plus en plus l'encadrement à l'intégration. Ainsi, les confréries du Corps du Christ permettent de faire communauté, non lors d'un repas où les confrères font leur l'espace ecclésiastique, mais lors d'une messe. Cela conduit à souligner un autre aspect : la perte du sens de la référence à l'Esprit Saint a en effet un impact sur le fonctionnement des confréries placées sous son patronage qui perdent peu à peu leur spécificité. Si la chronologie varie selon les lieux, il est possible de considérer que, né à la fin du XIIe siècle, le mouvement de diffusion des confréries du Saint-Esprit atteint ses limites dès la seconde moitié du XIVe siècle. La référence à l'Esprit Saint n'a pas été victime d'une méfiance de l'institution à l'égard d'une hypothétique potentialité révolutionnaire de cette référence, mais elle est simplement une habitude, née de la conjonction entre les attentes des laïcs et un projet ecclésiologique, qui s'est perdue progressivement. Une fois cette habitude disparue, les différents corps sociaux qui sont nés d'elle se retrouvent dénués de sens et transformés par les institutions qui les contrôlent. Cette notion de contrôle institutionnel est le dernier aspect nécessaire pour comprendre le processus : c'est par le contrôle croissant exercé par les communes et par l'institution ecclésiastique sur l'ensemble des œuvres d'assistance se référant à l'Esprit que se concrétise le déclin de celles-ci.

## Conclusion générale de la troisième partie

### *Esprit et charité des laïcs : diffusion d'une référence ?*

Le terme de diffusion présente une limite, du fait qu'il implique un lieu d'émission, qui serait la hiérarchie ecclésiastique, et un espace de réception, le monde des laïcs. Il faut donc distinguer la référence à l'Esprit de la pratique que lui associe l'Église hiérarchique, c'est-à-dire celle de l'aumône des laïcs. En effet, il existe, indépendamment de la réflexion ecclésiastique et ecclésiologique sur l'Esprit Saint, une aspiration des laïcs à s'impliquer dans les œuvres d'aumônes à l'égard des pauvres. Ce lien entre l'aumône et le pauvre s'explique par la rupture, due à la réforme grégorienne, des anciennes relations entre laïcs et institutions ecclésiastiques, où les aumônes faites aux moines et à l'Église impliquaient non seulement des bienfaits spirituels mais aussi des liens d'influence. C'est précisément par la référence à l'Esprit Saint que l'Église rejette ces influences, les assimilant à de la simonie. Dans un premier temps, la référence à l'Esprit Saint est donc ce qui sépare les laïcs de l'aumône, car celle-ci se confond avec l'Église, dispensatrice des biens des pauvres.

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, il existe donc un horizon d'attente laïc qui demeure insatisfait, du fait, entre autres, des prétentions des institutions monastiques et canoniales à revendiquer le contrôle des transferts de biens à l'égard des pauvres. Cependant, cette mission réaffirmée de l'Église à l'égard des pauvres, qui fonde la prétention ecclésiastique à détenir un patrimoine foncier, conduit à des interrogations sur la nature du don du clerc en faveur du pauvre. Cet acte est, de plus en plus, conçu comme un devoir inhérent au clerc et non comme un acte de charité. Cette réflexion naît dans un contexte d'accroissement des inégalités et d'apparition de nouvelles formes de pauvreté, en particulier laborieuse et urbaine, c'est-à-dire moins accessible à la charité monastique mais davantage visible pour les théologiens.

La réflexion sur l'aumône obligatoire concerne aussi bien les clercs que les laïcs : aux premiers il est fait obligation de donner car ils ne sont que dispensateurs des biens des pauvres, tandis qu'aux seconds cette obligation s'applique aussi, en cas de famine et s'accompagne d'une condamnation de l'usure. La réflexion théologique aboutit donc à une singulière restriction du don charitable, la plupart des dons étant vus comme une obligation, seuls l'aumône régulière des laïcs est associée à la charité et la propriété des biens n'est considérée comme légitime qu'en fonction de leur usage charitable. Les tentatives de Pierre le Chantre d'inclure dans la notion d'aumône la prédication laïque ne rencontre qu'un faible écho. De ce fait, l'aumône charitable est-elle réduite à l'acte régulier du don matériel aux pauvres par des laïcs.

Ainsi, à la fin du XIIe siècle, l'anthropologie mise en place par l'Église distingue, pour



chaque statut une manière propre d'être inspirée par l'Esprit Saint : aux moines l'oraison, aux clercs la prédication et aux laïcs l'aumône. Ce n'est que lorsqu'elle est pratiquée par des laïcs et de manière régulière, que l'aumône est vue comme signe de l'inspiration de l'Esprit, l'aumône cléricale et l'aumône exceptionnelle du riche laïc étant des obligations. Innocent III achève sur le plan théologique cette réflexion en décrivant tout acte d'aumône envers autrui comme un appel à la grâce de l'Esprit Saint pour qu'il change cet amour de l'autre en amour divin. A la fin du XIIe siècle, la référence à l'Esprit Saint attachée à l'acte d'aumône matériel apparaît ainsi comme un cadre d'expression légitime pour les aspirations des laïcs et fournit un nouveau modèle de conversion des biens matériels en biens spirituels. Cet espace de possibilité se traduit par l'apparition et la multiplication d'organes charitables placés sous la titulature de la troisième personne de la Trinité.

#### *Scansions absolues et chronologie relative : l'histoire des œuvres de l'Esprit*

Il n'existe pas un unique mouvement des institutions charitables faisant référence à l'Esprit Saint mais une somme d'initiatives locales toutes marquées par deux scansions, initiale et terminale. Étudier dans le temps ces institutions suppose donc d'établir une chronologie relative présentant les différentes possibilités d'évolution pour chacune d'entre elles, après avoir décrit les deux temps où des changements globaux s'imposent à la diversité des phénomènes locaux.

Scansion initiale, la fin du XIIe siècle est le moment où l'institution ecclésiastique suscite ou apporte son soutien à la fondation d'institutions charitables présentées comme autant de manifestations de l'Esprit Saint chez les laïcs. Ce soutien apparaît comme la traduction dans la pratique des évolutions ecclésiologiques, les autorités épiscopales ne revendiquant plus le contrôle des fondations charitables mais au contraire incitant à la formation de groupes mixtes où l'action de l'Esprit se traduit chez les clercs par un comportement exemplaire et chez les laïcs par des actes d'aumônes matériels.

A l'autre extrémité de la chronologie, dès la première moitié du XIVe siècle, il est possible de mettre en relation les évolutions des pratiques charitables avec une certaine mise en crise de la référence à l'Esprit Saint, comme inspiration de l'aumône des laïcs. L'aumône se veut de plus en plus directe et personnalisée, supprimant l'intermédiaire des confréries ou tables du Saint-Esprit tandis que les communes revendiquent, au nom de leur légitimité à gérer la charité, le contrôle de ces différentes institutions.

C'est donc avant tout au long d'un large XIIIe siècle qu'il fait sens d'étudier les différentes fondations charitables se présentant comme inspirées par l'Esprit Saint. Il est ensuite possible

d'établir une chronologie relative révélant des logiques communes aux confréries, tables et ponts du Saint-Esprit. A une première période d'association étroite entre initiative ecclésiastique et laïque se caractérisant par une « mixité » des institutions créées, on assiste à une prise d'autonomie progressive des laïcs. Cette autonomie peut bénéficier du soutien épiscopal, lorsqu'il s'agit d'initiatives nouvelles ou au contraire rencontrer des oppositions, dans le cas d'institutions créées à l'origine en partenariat avec des clercs et possédant de ce fait un patrimoine que ceux-ci revendiquent. C'est le modèle des œuvres du Saint-Esprit aux mains des laïcs qui connaît la diffusion la plus importante, apparaissant au cours du XIII<sup>e</sup> siècle comme une habitude laïque acceptable par la hiérarchie ecclésiastique. En effet, si l'on rencontre des conflits autour du contrôle de certaines recettes, il n'existe aucune condamnation de principe contre les différentes institutions placées sous l'invocation de l'Esprit Saint. Ainsi, les confréries du Saint-Esprit se diffusent alors même que les évêques condamnent les confréries jurées, à vocation insurrectionnelle à leurs yeux.

Placés sous l'inspiration de l'Esprit, les laïcs peuvent alors prétendre à une présence légitime dans des domaines cléricaux - en utilisant l'église comme lieu de rassemblement ou de stockage ou en prenant le contrôle des reliques. Enfin, mises en crise par les évolutions de la pratique charitable, les œuvres du Saint-Esprit s'éteignent ou passent sous le contrôle de la commune. Celles qui se perpétuent jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle sont alors touchées par une seconde évolution, celle qui affecte le point de vue de l'Église sur les institutions laïques prétendant être présentes dans l'espace clérical. Cette nouvelle crise annonce la dissolution progressive des dernières œuvres de l'Esprit au sein de l'institution ecclésiastique, sous la forme de « confréries modernes » par exemple.

Les hôpitaux du Saint-Esprit ont été volontairement séparés de cette chronologie relative. Leur histoire peut être séparée en deux. D'un côté, on trouve l'ordre hospitalier du Saint-Esprit, initiative sur laquelle l'Église romaine met précocement la main et dont l'histoire relève de celle d'un ordre consacré à la charité suppléant la militarisation des ordres croisés. De l'autre côté se situe l'histoire des fondations autonomes d'hôpitaux du Saint-Esprit qui ne se distingue pas de celle des autres hôpitaux à partir du moment où la référence à l'Esprit Saint a perdu progressivement son sens, même si la titulature se conserve parfois. En effet, de la fin du XII<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle, la référence à l'Esprit Saint possède un sens particulier pour les laïcs, qui ne peut être réduit à une assimilation de l'anthropologie grégorienne.

*Notabilité apostolique et laïcisation de la charité : l'œuvre de l'Esprit*

Que signifie faire référence à l'Esprit Saint de la part laïcs ? Il est difficile d'y voir un patronage dans le sens où l'Esprit jouerait le rôle de figure céleste dont on recherche l'intercession. Par la référence à l'Esprit, les laïcs qui forment une confrérie, fondent une table des pauvres ou un hôpital ou bien participent à la construction d'un pont, réalisent une œuvre de conversion. Or, contrairement à la conversion monastique, tournée vers l'intériorité et l'anéantissement de la volonté propre, c'est avant tout un capital socio-économique qui est l'objet de cette conversion. Grâce à ces institutions de conversion que sont les œuvres de l'Esprit, la richesse de l'usurier peut ainsi devenir, une aumône destinée aux pauvres et assurant le salut du donateur. De même les inégalités sociales et leur perpétuation sont légitimées par le flux des dons qui organisent et hiérarchisent la société. Ceux qui donnent constituent ainsi une « élite habituelle », l'habitude du don impliquant la reconnaissance régulière de l'inégalité qui permet à l'un de donner et suppose que l'autre reçoive. La confrérie a donc une fonction de stabilisation sociale, ce qui explique que la charité interne aux confréries ne concerne pas des confrères pauvres mais des confrères appauvris temporairement et dont il s'agit de maintenir le statut social.

Peu à peu se constitue ainsi, à l'échelle d'un village où d'une ville, une « notabilité apostolique » dont le monopole du pouvoir est légitimée par son implication dans les œuvres de charité, indice de son inspiration. La référence à l'Esprit - charité et élection à la Pentecôte - devient ainsi constitutive d'un discours de domination légitime. Contrairement à ce qui a pu être écrit, l'Esprit ne sert pas de référence révolutionnaire à des mouvements insurrectionnels. Il est, au contraire, un acteur de l'objectivation de la position sociale des notables. Si c'est initialement dans l'œuvre aumônière placée sous le patronage de l'Esprit Saint que se constitue cette objectivation, cette situation connaît une évolution à partir du moment où les élites peuvent prétendre à un contrôle des activités de charité au nom du bien public. Or, cette laïcisation progressive de la charité a paradoxalement été permise par l'emploi de la référence à l'Esprit Saint.

On assiste, en effet, du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle à un véritable retournement de la question de la charité : au début de la période, l'implication des laïcs n'est rendue possible que par la référence à l'Esprit Saint tandis qu'à la fin, les confréries du Saint-Esprit se voient placées sous le contrôle étroit des communes, sous le prétexte d'une meilleure mise en œuvre de cette action relevant des laïcs qu'est la charité. La référence à l'Esprit Saint ne constitue pas une préhistoire de la notion de bien public, celui-ci possède diverses sources et ce n'est par exemple pas cette référence qui est employée par le pouvoir royal. Cependant, dans une période de méfiance des institutions ecclésiastiques à l'égard de toute initiative collective et

autonome des laïcs, la référence à l'Esprit a permis aux élites villageoises ou urbaines d'exercer dans un cadre toléré une action concernant l'ensemble de leur communauté. Au sein d'un modèle où l'exercice du pouvoir par les élites est à la fois légitimé auprès de la population et rendu tolérable auprès des autorités ecclésiastiques par l'exercice de la charité, on peut identifier les prémices d'un raisonnement qui fonde l'exercice de l'autorité urbaine sur la préoccupation du bien collectif. Cependant, l'habitude prise par les élites laïques de s'investir de manière autonome dans la pratique de la charité conduit celle-ci à de plus en plus être considérée comme relevant d'une action indépendante de toute référence spirituelle. La gestion collective de l'aumône est alors insérée dans une lutte contre la pauvreté économique, elle n'est plus un lieu de conversion. Cette donnée est d'ailleurs intégrée dans le champ théologique, comme l'atteste le propos de Pierre de Jean Olivi dans le *Traité des contrats* (1293-1295). Pour le théologien franciscain, les prélats ne sont administrateurs que des biens destinés au culte divin, car s'ils étaient administrateurs des biens des pauvres ils auraient l'administration du superflu que les riches sont tenus de donner aux pauvres selon le précepte divin<sup>1752</sup>. De plus, Pierre Olivi ne parle que peu de charité, il évoque avant tout la piété et l'assistance collective, présentée comme une affaire purement civile<sup>1753</sup>. Dans ce nouveau contexte, la référence à l'Esprit Saint perd son sens.

#### *Esprit et confrérie laïque : une autre question des origines*

L'hypothèse suivant laquelle les confréries du Saint-Esprit auraient été à l'origine des communes s'est avérée fautive : la confrérie du Saint-Esprit n'est pas une proto-communauté, elle est postérieure au mouvement communal et n'a pas initialement de finalités politiques. Cette hypothèse était née d'un constat de précocité des confréries du Saint-Esprit ; si cette précocité a parfois été accentuée de manière artificielle, on peut cependant admettre que les premières confréries du Saint-Esprit, qui naissent à la fin du XIIe siècle sont de ce fait antérieures à la plupart des autres initiatives constitutives du mouvement confraternel médiéval.

L'antériorité ne signifie pas la causalité, cependant il est possible de remarquer que les origines du mouvement confraternel sont étroitement liées à la pratique de la charité : ainsi les confréries portent-elles le nom de charité en Normandie, les confréries les plus anciennes avec celles du Saint-Esprit sont les aumônes paroissiales placées sous le patronage de Notre-Dame et l'on assiste à une multiplication au XIIIe siècle des charités, placées sous différents patronages. Les institutions antérieures à la fin du XIIe siècle portant le nom de confréries

---

1752 Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, S. Piron (éd.), Paris, 2012, p. 280.

1753 *Ibid.*, p. 20.

sont le plus souvent des confraternités de prière établies entre des communautés laïques et des monastères ou des communautés de bas clercs pour lesquelles la confrérie constitue un mode de reproduction de la vie apostolique. Or, ce n'est que dans la charité que l'institution ecclésiastique admet la manifestation chez les laïcs de l'inspiration de l'Esprit fondatrice de la communauté apostolique.

Dans ce cas il est peut être possible que ce soit par la référence à l'Esprit comme inspirateur de la charité chez les laïcs que le modèle confraternel ait pu être accepté par l'Église comme pratique laïque. De même qu'il n'est pas à l'origine de la réforme monastique, l'Esprit Saint n'est pas l'initiateur du mouvement confraternel. Mais, en revanche, la référence à l'Esprit rend possible des initiatives communautaires laïques au yeux de l'institution ecclésiastique. Le Psaume 132 - « qu'il est bon et doux d'habiter entre frères ensemble » - qui était employé par Bernard de Clairvaux pour évoquer le fait que seul l'Esprit permettait l'unité de l'Église et de la communauté monastique, se retrouve dans de nombreux statuts de confréries. A travers cette hypothèse, il serait alors possible de comprendre la proximité entre les confréries du Saint-Esprit et les autres confréries : les premières constitueraient une forme « pure » de la confrérie, sur laquelle se greffe dans un second temps l'intercession.

Ainsi, la concrétisation de l'anthropologie grégorienne concernant les laïcs se traduit par deux conséquences paradoxales : une rationalisation laïque du champ de la charité et une légitimité accrue de l'intervention des laïcs dans la sphère cléricale. Ceci s'explique par la structuration des communautés urbaines aussi bien rurales autour de la notion de charité comme signe de la grâce de l'Esprit Saint. Faire communauté par la pratique collective de la charité permet de faire une communauté chrétienne, où le capital social et financier des élites se trouve converti en un capital spirituel et symbolique, celui d'une « notabilité apostolique » et où les laïcs sont aptes à occuper l'église et gérer les reliques. Les évolutions connues par la charité et le développement de l'intercession remettent donc non seulement en cause le sens de la référence laïque à l'Esprit Saint mais aussi cette possibilité de convertir des communautés et des pratiques laïcs en communautés et pratiques légitimes à se manifester dans la sphère cléricale.



**QUATRIÈME PARTIE :**  
**LA RÉFÉRENCE À L'ESPRIT ENTRE LA**  
**DISSIDENCE ET LA NORME**  
**(XIII<sup>E</sup>-XIV<sup>E</sup> SIÈCLES)**

## **Introduction générale**

Au moment de la réforme grégorienne, la référence à l'Esprit contribue à fonder la légitimité de l'autonomisation et de la hiérarchisation d'une institution ecclésiastique. A partir du XIIe siècle, le soutien de cette institution aux mouvements réformateurs monastiques et canoniaux a de plus conduit à faire de l'Esprit un moteur de l'histoire de l'Église, conçue comme un progrès continu marqué de crises ponctuelles résolues par l'intervention d'hommes inspirés par l'Esprit Saint. Ainsi, entre le XIe et le XIIe siècle, l'Esprit sert à la fois de référence légitime à la formation d'une bureaucratie ecclésiastique et aux mouvements de réforme de la vie religieuse aspirant à l'idéal de l'homme spirituel. La dynamique fonctionnelle qui marque la Renaissance du XIIe siècle est fondée sur un malentendu entre le monachisme réformateur attendant une Église faite d'hommes spirituels qui en assureraient la transformation et une bureaucratie charismatique définissant l'institution qu'elle structure comme co-éternelle à Dieu. Le malentendu se situe donc dans la conception du rapport entre la référence à l'Esprit, l'institution ecclésiastique et l'Église dans l'histoire, la bureaucratie charismatique affirmant l'unité des trois tandis que pour certains auteurs réformateurs l'institution n'est qu'un temps dans l'histoire de l'Église. Dès la seconde moitié du XIIe siècle, et encore plus durant les XIIIe et XIVe siècle, on assiste à une affirmation de l'institution ecclésiastique, dont la hiérarchisation et la bureaucratisation se poursuivent et qui s'assimile au Corps du Christ existant dans l'éternité. Ce processus induit nécessairement une rupture progressive au sein du malentendu fonctionnel que l'on avait présenté pour le XIIe siècle.

A cette première évolution historique, il est nécessaire d'en ajouter une seconde - reposant sur la même fonctionnalité, mais qui résulte d'une appropriation par les laïcs - celle de l'emploi de la référence à l'Esprit comme mode de légitimation de l'implication des laïcs dans la vie religieuse. Dans le chapitre précédent nous avons étudié un aspect de cette dynamique qui est accepté par l'institution ecclésiastique : le lien entre la référence à l'Esprit et les œuvres collectives d'assistance accomplies par les laïcs. Mais il s'agit de l'acceptation restreinte d'un aspect d'un mouvement plus large par lequel les laïcs revendiquent des pratiques sur lesquelles l'institution ecclésiastique cherche à affirmer un monopole, comme la capacité de production d'un savoir religieux ou la prédication. A la fin du XIIe siècle, les discours sur la réforme de l'Église, induits par un jugement de l'institution à l'aune des hommes spirituels, conduisent certains auteurs à contester ce monopole et par conséquent à légitimer certaines aspirations des laïcs.

Étudier la référence à l'Esprit entre le XIIIe et le XIVe siècle dans la continuité de la renaissance du XIIe siècle conduit donc à aborder deux aspects étroitement liés : la manière



dont une bureaucratie ecclésiastique de plus en plus structurée et étendue revendique le monopole de la référence à l'Esprit Saint face aux revendications des laïcs et des courants appelant à un dépassement de la phase institutionnelle de l'histoire de l'Église et l'apparition consécutive de références dissidentes à l'Esprit Saint. Il s'agit d'étudier les conséquences historiques de la coexistence de deux propositions incompatibles en théorie : l'une affirmant que l'institution ecclésiastique est seule à être inspirée par l'Esprit-Saint et l'autre que l'inspiration de l'Esprit, de caractère prophétique et ou mystique, est une source de légitimité qui prime celle de l'institution.

Pour aborder le lien entre affirmation institutionnelle et dissidence, nous allons dans un premier temps traiter de la question de la prédication ; la condamnation progressive de la prédication laïque et de la prédication non autorisée par la hiérarchie ecclésiastique permettant à l'institution de définir le prédicateur comme un prophète légitime. Cet aspect est un exemple d'un processus plus large où, confrontée au développement d'hérésie contestant l'institution ecclésiastique, celle-ci affirme le monopole de l'Esprit Saint par le clergé. Ce mouvement s'accompagne de plus d'un renforcement de la hiérarchisation ecclésiastique qu'il faudra étudier à travers la question de la référence à l'Esprit lors d'élections épiscopales se réduisant de plus en plus à une nomination pontificale. En parallèle de ce processus on assiste à une multiplication des mouvements considérés comme dissidents, en particulier au sein de l'ordre franciscain ce qui implique d'aborder la question du lien établi par les Spirituels entre le rejet de l'institution qui condamne leur lecture de la règle franciscaine et la conception de l'histoire héritée du joachimisme. Les débats théologiques autour des questions du panthéisme et de l'autothéisme doivent aussi être reliés au sujet. La référence à l'Esprit servant, selon l'institution, à légitimer une indépendance des individus inspirés à l'égard de toute autorité ecclésiastique. Ces craintes théologiques et ecclésiologiques se traduisent par une répression progressive des mouvements laïcs cherchant à accéder à une vie religieuse moins médiatisée, telle que la mystique des béguines. L'ensemble du processus répressif mis en œuvre par l'institution ecclésiastique ne se limite cependant pas aux bûchers de l'inquisition et dans un dernier temps, nous allons étudier le mouvement de normalisation de la référence à l'Esprit, par lequel toute référence ne s'accompagnant pas d'une obéissance à l'institution est rejetée hors du champ de la rationalité et assimilée à de la folie.

Il ne s'agit pas ici d'étudier une opposition symétrique entre deux courants, institution contre dissidence, mais de chercher à comprendre comment les ruptures induites par la construction institutionnelle impliquent à chaque étape et dans différents champs la formation de références dissidentes, réelles ou fantasmée à l'Esprit Saint.

# Chapitre 1

## La prédication inspirée : hérésie laïque et monopole clérical

### Introduction

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, le lien entre la référence à l'Esprit Saint et les laïcs passe par la notion de charité. Celle-ci est l'objet d'interprétations diverses, l'action de l'Esprit Saint dans l'homme légitimant pour Pierre le Chantre la prédication aussi bien que les œuvres d'assistance. C'est cependant une conception restreinte de la charité des laïcs qui s'impose progressivement, leur octroyant un rôle central dans les œuvres d'assistance mais réservant la prédication aux clercs. Cette conception ne s'étant imposée que progressivement, cela implique que, dans la seconde moitié du XIIe siècle, les liens entre la référence à l'Esprit et les laïcs par le biais de la charité contiennent la possibilité de la prédication. Pour cette raison, nous allons essayer de présenter l'histoire du valdéisme comme située dans un temps intermédiaire. Ce mouvement est en effet l'héritier de la construction ecclésiologique du XIIe siècle qui donne à l'Esprit l'initiative des mouvements de réforme et légitime une prédication relativement autonome à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique. Il est aussi antérieur à la clarification de la place donnée aux laïcs au sein de ce projet ecclésiologique. Les Vaudois seront donc étudiés comme la continuation laïque des mouvements réformateurs du XIIe siècle, une expérience qui se trouve confrontée à une définition plus restrictive de la prédication et de l'obéissance à l'épiscopat. Au sein de ce débat émerge une définition paradoxale de la prédication, celle-ci étant le domaine réservé des clercs, soumis à la hiérarchie ecclésiastique et conditionné par une formation de plus en plus technique mais demeure cependant le lieu proclamé de l'inspiration et de la prophétie. La question de la référence à l'Esprit Saint dans la prédication au XIIIe siècle ayant déjà été étudiée dans l'ouvrage *La parole du prédicateur*<sup>1754</sup>, il s'agit avant tout d'étudier comment l'emploi de cette référence évolue entre le XIIe et le XIIIe siècle.

### I/ Les Vaudois: un héritage des mouvements réformateurs du XIIe siècle

#### A/ Les débuts traditionnels de l'initiative de Valdès

S'il y a très peu de sources sur les débuts du valdéisme, il semble possible de décrire les débuts lyonnais du mouvement comme une initiative ancrée sur le modèle réformateur monastique et suivant les conceptions de l'Église quant à la rédemption des laïcs. Ainsi,

---

<sup>1754</sup>Voir en particulier les articles de C. Casagrande, « Le calame du Saint-Esprit » et S. Vecchio, « Les Langues de Feu, Pentecôte et rhétorique sacrée dans les sermons des XIIe et XIIIe siècles »

Valdès, membre d'une famille aisée, pratiquant l'usure renonce à sa richesse de manière ordonnée. Il prévoit l'entretien de sa femme, l'établissement de ses filles dans un monastère, puis il restitue ses biens et enfin effectue des distributions aux pauvres<sup>1755</sup>. Cette action apparaît ainsi comme la traduction en acte de l'action de l'Église à l'encontre de l'usure et en faveur d'œuvres d'assistance accomplies par les laïcs. On retrouve ainsi à l'échelle individuelle le processus observé dans le cas de la confrérie du Saint-Esprit de Lens en 1189 : l'accomplissement d'une œuvre inspirée par l'Esprit permettant à l'usurier de conserver la maîtrise de son patrimoine. Les distributions de nourriture accomplies par Valdès sont ainsi faites à partir de la Pentecôte selon la chronique de l'anonyme de Laon, composée par un prémontré vers 1220<sup>1756</sup>. C'est dans le monastère de Fontevraud que Valdès place ces deux filles<sup>1757</sup>. En faisant le choix de la fondation de Robert d'Arbrissel, Valdès apparaît ainsi comme un laïc soucieux se plaçant dans la continuité du monachisme d'origine érémitique de la première moitié du XIIe siècle.

L'initiative de Valdès est cependant plus profonde et celui-ci, comme les laïcs de Metz évoqués par Innocent III quelques années plus tard, veut accéder à une connaissance de l'Écriture Sainte. Il bénéficie alors d'appuis dans le milieu capitulaire, car ce sont des clercs du chapitre Saint-Jean qui traduisent pour lui les livres saints. Le contexte est en effet favorable aux initiatives réformatrices : l'archevêque de Lyon étant depuis 1165 le cistercien Guichard qui cherche à réformer en profondeur son Église. La nomination de Guichard de Pontigny n'est elle-même pas ordinaire, elle vient après un long abbatiat à Pontigny (1137-1165) et interrompt la perspective cistercienne primitive d'une carrière entièrement monastique. Il ne s'agit pas non plus d'une récompense, en raison du contexte difficile qui explique que Guichard attende 1167 et la paix avec le comte de Forez pour s'installer à Lyon<sup>1758</sup>. Durant son abbatiat, Guichard s'est opposé à d'autres membres de son ordre en accueillant dans son abbaye Thomas Becket, contre l'avis de l'abbé de Cîteaux Gilbert et de l'abbé de Clairvaux Geoffroy d'Auxerre, inquiets des représailles que pouvait exercer le roi Henri II contre les abbayes cisterciennes d'Angleterre<sup>1759</sup>. L'archevêque de Lyon, appartenant aux premières générations de cisterciens continue à participer à la vie de l'ordre, assistant aux chapitres généraux de 1170 et 1180 et étant présent à Clairvaux lors de la canonisation de

---

1755M. Rubellin, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003, p. 387.

1756 *Valdesius vero civis memoratus per tres dies in hebdomada a Pentecoste usque a Vincula S. Petri cunctis ad eum venientibus panem et pulmentum cum carnibus largiebatur.* (G. Gonnet (éd.), *Enchiridion fontium valdensium*, t. 2, Turin, 1998, p. 22).

1757 *Magna vero partem pecuniae suis duabus parvulis filiabus contulit, quas, matrem earum ignorante, ordinis Fontis-Evraldi mancipavit.* (*Ibid.*, p. 22).

1758M. Rubellin, « Guichard de Pontigny et Valdès à Lyon : la rencontre de deux idéaux réformateurs », *Revue de l'histoire des religions*, t. 217, fascicule 1, janvier-mars 2000, p. 45-47.

1759M. Rubellin, *Église....*, p. 484.

Bernard en 1174<sup>1760</sup>. En tant qu'archevêque, il entreprend une réforme sur le modèle monastique, en condamnant le fait que les chanoines traitent les biens ecclésiastiques comme leurs biens propres et en leur imposant des statuts ayant pour but le retour à la discipline ecclésiastique et à une vie canoniale plus régulière<sup>1761</sup>. Michel Rubellin a fait l'hypothèse que, face à la résistance du chapitre cathédral et en raison de la faible implantation cistercienne dans la province, Valdès soit l'un des soutiens nécessaires à l'archevêque dans cette entreprise<sup>1762</sup>. En cela, la politique de Guichard, qu'il s'agisse du soutien à un prélat anglais contre son roi ou de la tolérance à l'égard de Valdès, apparaît dans la continuité des mouvements réformateurs grégoriens ; Grégoire VII justifiant déjà le recours aux laïcs contre les princes et les évêques récalcitrants<sup>1763</sup>. Cette optique est conservée au XIIe siècle, et s'accompagne d'une critique de la hiérarchie ecclésiastique, jugée à l'aune de l'idéal cistercien de l'homme spirituel. Dans ce sens, Guichard, a pu voir dans les premiers vaudois une initiative comparable à celles de la première moitié du XIIe siècle, qui conduisirent à la réforme de la vie monastique et furent présentées comme le résultat de l'œuvre réformatrice de l'Esprit Saint dans l'Église. Ainsi, le terme de *pauperes spiritu* qu'emploient les Vaudois pour se désigner correspond à l'idéal de vie commune cistercien, celui-ci valorisant la pauvreté individuelle, même s'il ne rejette pas la richesse collective. Cela permettrait d'expliquer la présence dans les recueils d'*exempla* de l'abbaye de Clairvaux antérieurs à 1180 de l'histoire de Valdès, révélant un regard positif des moines sur cette expérience laïque<sup>1764</sup>. En 1179, Valdès se présente au pape Alexandre III lors du concile de Latran III et obtient l'autorisation de prêcher s'il reçoit l'accord de l'ordinaire du lieu<sup>1765</sup>. La même année, une série d'injonctions papales reprochent aux évêques leur manque de rigueur dans le comportement et leurs visites<sup>1766</sup>. La hiérarchie ecclésiastique se voit donc offrir la possibilité de faire parler les laïcs lorsque les clercs se taisent. En 1180, lors d'un concile organisé à Lyon, Valdès signe une profession de foi en présence de Henri de Marcy, cardinal évêque d'Albano et légat du pape en France, de Geoffroy d'Auxerre, alors abbé de Hautecombe (1176-1188) et de l'archevêque Guichard, tous trois cisterciens<sup>1767</sup>. Le document est avant tout un résumé de la dogmatique catholique portant sur la Trinité et les sacrements et ne traite pas de la question de la

---

1760M. Rubellin, « Guichard... », p. 47.

1761Ibid., p. 48.

1762M. Rubellin, *Église...*, p. 472.

1763M.Lauwers, « Praedication-Exhortatio », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole...*, p. 194.

1764M. Rubellin, *Église...*, p. 387.

1765Ibid., p. 472.

1766B. Bolton, « Tradition and temerity : Papal attitudes to deviants, 1159-1216 », *Innocent III : Studies on papal authority and pastoral care*, Aldershot, 1995, p. 81.

1767G. Gonnet (éd.), *Enchiridion fontium valdensium*, t. 1, Turin, 1958, p. 45.

prédication laïque<sup>1768</sup>.

### **B/Vers une référence dissidente à l'Esprit Saint**

Cependant, en 1182, l'archevêque Jean Bellesmains, nommé par Alexandre III, succède à Guichard comme archevêque de Lyon. Ancien trésorier de l'église d'York et évêque de Poitiers, attaché à des principes hiérarchiques, il condamne Valdès et ses partisans et les chasse de la ville en raison de leur prédication illicite<sup>1769</sup>. La sentence est confirmée par le pape Lucius III au concile de Vérone de 1184 par la bulle *Ad Abolendam* qui assimile toute prédication sans autorisation à une hérésie. Leur désobéissance place les Vaudois dans la même liste d'hérétiques que ceux qui subissent l'anathème en raison de leur doctrine<sup>1770</sup>. La désobéissance des Vaudois n'est pas à l'origine de la rédaction d'*Ad Abolendam*, celle-ci reposant sur des sources antérieures qui permettent à la papauté de faire évoluer son discours de la correction fraternelle vers une conception dichotomique de l'hérésie, ainsi que sur un contexte local, marqué par plusieurs mouvements dissidents en Italie du Nord. En effet, si le pape Alexandre III préfère ne pas punir le coupable que condamner l'innocent<sup>1771</sup>, la bulle *Ad Abolendam* de Lucius III est fondée sur le principe que toute désobéissance est assimilable à l'hérésie, crime public dont la répression est bénéfique à l'ensemble de la société<sup>1772</sup>. Ce point de vue n'est cependant pas unanime et l'on retrouve chez Pierre le Chantre les mêmes idées que celles qui ont pu conduire Guichard à soutenir les Vaudois. Ainsi, selon Pierre le Chantre, l'Église est malade et doit être réformée, les prélats sont impliqués dans l'ordre seigneurial et les *litterati* se consacrent au droit romain ou à des frivolités intellectuelles. Ces critiques, très proches de celle de Bernard de Clairvaux, justifient alors la prise de parole des laïcs : « de nos jours, l'on baillonne la bouche des simples qui prêchent la vérité et font s'indigner les prélats »<sup>1773</sup>. Cette mission des simples - les Vaudois parlent car les clercs se taisent - confie ainsi à des mouvements réformateurs laïcs la tâche que s'attribuaient les moines cisterciens et Hildegarde de Bingen, au nom d'une même légitimité, l'inspiration de l'Esprit Saint. En effet, selon Pierre le Chantre « il est suffisant d'être envoyé par l'Esprit Saint, même si l'on n'est pas envoyé par un homme ou une autorité apostolique. On prétend que nul ne doit prêcher sans mission humaine. Mais ne dois je pas donner d'aumône à un pauvre même si je n'ai pas

---

1768 *Ibid.*, p. 32-36.

1769 M. Rubellin, *Église...*, p. 387.

1770 *Imprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur; Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas, perpetuo decernimus anathemati subiacere.* (G. Gonnet (éd.), *Enchiridion...*, t. 1, p. 51).

1771 B. Bolton, « Tradition... », p. 84.

1772 W. Benzinger, « La legislazione papale in materia di eresia e i poveri di liono », M. Benedetti (dir.), *Valdesi medievali*, Turin, 2009, p. 49-51.

1773 P. Buc, « Vox clamantis... », p. 10 et p. 26.

mission de le faire ? Car prêcher est une œuvre aumônière et c'est ainsi que l'Évangile fut prêché à de nombreuses personnes. »<sup>1774</sup>. La position, minoritaire, de Pierre le Chantre, révèle les hésitations autour de la question de la mission de prédication et de réforme des laïcs. Au sein de ces débats se pose la question de l'usage de la référence à l'Esprit Saint. En effet, la revendication par les Vaudois d'une prédication libre de l'approbation de l'ordinaire va conduire à l'apparition d'une première référence dissidente à l'Esprit Saint.

En effet, les mouvements hérétiques du XI<sup>e</sup> siècle ne s'appuyaient pas sur la référence à l'Esprit. Celle-ci appartenait avant tout au discours de la réforme grégorienne qui, par son soutien aux réformes monastiques et canoniales a contribué à donner une place à cette référence comme moteur de l'histoire. La référence à l'Esprit Saint comme inspiration d'hommes spirituels destinés à réformer l'Église a été l'un des aspects du malentendu fonctionnel décrit au milieu du XII<sup>e</sup> siècle et qui permettait de faire cohabiter un monachisme réformé critique à l'égard des insuffisances de la hiérarchie et un renforcement de cette dernière dans le cadre d'une bureaucratisation de l'Église. On a de plus pu noter que la référence à l'Esprit Saint était ajoutée a posteriori dans les mouvements réformateurs, que ce soit par la papauté ou par des auteurs comme Anselme de Havelberg. Le cas des Vaudois se distingue donc d'abord par sa position chronologique, car il est initié à un moment où l'idée que l'Esprit Saint inspire la réforme menée par les hommes spirituels est déjà ancrée. A cela s'ajoute le caractère laïc du mouvement, qui est non seulement composé de laïcs mais qui s'adresse de plus à ceux-ci, à une période où les ordres réformés commencent à se replier sur eux-mêmes. On assiste donc à la diffusion dans l'espace laïc d'une tendance ancienne qui légitime sa position critique et autonome à l'égard de l'institution ecclésiastique par l'inspiration de l'Esprit. La dimension dissidente de cette référence à l'Esprit Saint va se définir dans le cadre des débats autour de la prédication laïque, élément central de tout processus de diffusion.

Si la position de Pierre le Chantre, favorable à une prédication laïque, est minoritaire, il semble intéressant de noter que celui-ci dénonce ces opposants comme « des maîtres de la dernière pluie »<sup>1775</sup>. Deux des principaux auteurs de traités polémiques contre la prédication laïque étant Alain de Lille (vers 1128-1202) et Bernard de Fontcaulde (mort en 1193), il est possible que cette formule fasse davantage allusion à la nouveauté de leurs positions qu'à leur jeunesse. Dans ce cas, il faut lire les traités contre les Vaudois de ces deux auteurs comme la production d'un discours nouveau sur ce que doit être la prédication, face aux potentialités dissidentes d'une conception traditionnelle de la prédication inspirée. Lorsque Césaire de

---

<sup>1774</sup>*Ibid.*, p. 13.

<sup>1775</sup>P Buc, « Vox clamantis... », p. 16.

Heisterbach évoque, une génération après sa condamnation à Lyon, la diffusion de l'hérésie vaudoise dans la ville de Metz, il insiste sur le fait que, confrontés à l'évêque qui leur demande qui les envoie prêcher, les Vaudois invoquent l'Esprit Saint. L'évêque, qui est en butte à l'hostilité de la communauté urbaine en raison de sa lutte contre l'usure se révèle alors incapable de réprimer les Vaudois<sup>1776</sup>. Cette question de l'usure qui suscite un conflit entre les populations laïques et l'épiscopat apparaît révélatrice de tensions existant entre deux modèles de rédemption pour les laïcs. En effet, Valdès, comme l'évêque de Metz a rejeté l'usure et ce rejet apparaît comme le signe de l'inspiration de l'Esprit. Mais si l'Église favorise l'idée selon laquelle l'action de l'Esprit chez les laïcs doit se traduire par les bonnes œuvres, dans le cas des Vaudois, l'abandon de l'usure étant le résultat d'une conversion accomplie par l'Esprit Saint, le converti inspiré peut alors légitimement prêcher. Dans son commentaire sur l'Apocalypse, rédigé quelques années après l'excommunication prononcée par Jean Bellemains, Geoffroy d'Auxerre présente la secte des Vaudois comme ceux qui usurpent l'office de la prédication, refusent de travailler et sont, comme les animaux, dotés de la puissance mais privés de l'Esprit<sup>1777</sup>. Il semble que ce que condamne Geoffroy d'Auxerre, le refus du travail et une prédication inspirée corresponde aux idées contemporaines des Vaudois. En effet, dans le *Liber Antiheresis*, ouvrage rédigé par un Vaudois contre les Cathares entre 1184 et 1207, l'auteur se montre, sur la plupart des sujets, conforme à l'orthodoxie, que ce soit à propos du baptême des enfants, de la valeur du sacrement effectué par les prêtres indignes, de l'utilité du suffrage pour les morts ou de l'eucharistie. Ces sujets correspondent à la profession de foi signée par Valdès en 1180. En revanche, l'auteur revendique le droit de s'abstenir du travail manuel, ce qui est lié à la revendication d'une prédication libre de toute contrainte, économique ou ecclésiastique<sup>1778</sup>. Dans une présentation très semblable à celle des mouvements monastiques du XIIe siècle, l'auteur du *Liber Antiheresis* présente les Vaudois comme les imitateurs des Apôtres et Valdès comme celui qui a reçu sa mission et son instruction du ciel<sup>1779</sup>. Ainsi, la référence dissidente des Vaudois à

1776 *Qui Episcopo durius responderunt, habentes in comitatu suo scholarem, qui more canino contra eum latrabat, iniuriis eum lascesciens. Egressi vero de ecclesia, multitudinem populi circa se congregantes, errores suos illis praedicaverunt Quibus cum quidam ex clericis dicerent : Vos domini, nonne Apostolus dicit : Quomodo praedicabunt, nisi mittantur ? volumus scire quis vos miserit huc praedicaren ; responderunt illi : Spiritus. Non enim poterat illis Episcopus vim inferre propter quosdam potentes civitatis, qui eos in odium Episcopi fovebant, eo quod quendam usurarium deunctum ipsorum cognatum de atrio ecclesiae eiecisset.* (Distinction 5, Chapitre 20. *Dialogus*...).

1777 *Ad demoliendam vineam Domini vulpeculae prodierunt, personae contemptibiles et prorsus indignae, praedicationis officium usurpantes aut penitus aut pene sine litteris, sed potius sine spiritu, iuxta illud : Animales, Spiritum non habentes, circuierunt urbe et viculos sub prae-textu paupertatis et praedicationis obtentu, impudenter panibus alienis sine labore manuum victitantes.* (G. Gonnet (éd.), *Enchiridion*..., t. 1, p. 46).

1778 *Ibid.*, p. 36.

1779 *Si vero scire desideratis quis eum docuit : sciatis quia dei gratia sibi celius data, et vox evangelica que dicit : « Beati pauperes spiritus, quoniam ipsorum est regnum celorum ». Eum, inquam, hec vox intruxit et*

l'Esprit Saint, celle par laquelle ils justifient une prédication sans autorisation, se calque sur le modèle des mouvements monastiques du XIIe siècle. La réfutation des Vaudois suppose donc une argumentation innovante, chargée de restreindre les potentialités dissidentes du modèle ecclésiologique hérité de la réforme grégorienne et du XIIe siècle.

## II/L'argumentaire de condamnation contre la prédication laïque

### A/La réfutation de la prédication hérétique

C'est le droit de faire usage de cette référence que les traités d'Alain de Lille et Bernard de Fontcaude contestent aux Vaudois. Ainsi, dans le premier chapitre de son traité, Bernard de Fontcaude affirme que, comme les Vaudois refusent d'obéir à la hiérarchie ecclésiastique, alors l'Esprit ne vit pas en eux. En se séparant de l'Église, il se placent au service du diable<sup>1780</sup>. Cela implique que ce sont les dignitaires de l'Église qui seuls sont pleins de l'Esprit Saint, ce qui est affirmé dans le chapitre suivant<sup>1781</sup>. En s'attaquant à la question de la prédication des laïcs dans le quatrième chapitre, Bernard de Fontcaude prête aux Vaudois l'idée selon laquelle, les prêtres étant hostiles à la prophétie, cela fait d'eux des pécheurs. Bernard s'attache alors à montrer que par ce propos, les Vaudois sont une source de discorde et par la même prouvent qu'ils ne sont pas inspirés par l'Esprit, source d'unité de l'Église mais au contraire les faux prophètes annoncés pour la fin des temps<sup>1782</sup>. Ici, Bernard de Fontcaude se fonde sur la conception historique héritée du XIIe siècle où la fin des temps voit s'affronter les hommes spirituels et les mauvais chrétiens. Pour rejeter les Vaudois dans cette seconde catégorie, il va leur opposer la définition des hommes spirituels telle qu'elle a été appliquée aux fondateurs

---

docuit. (*Ibid.*, p. 42).

1780 *Praeterea, nec episcopis, nec sacerdotibus obtemperant; cum, teste beato Gregorio, locum discipulorum Christi habeant episcopi, et auctoritatem ligandi et solvendi, qui locum regiminis sortiuntur. [...] Si enim separatur a corpore Dei, non est membrum ejus, non vegetatur Spiritu ejus. «Quisquis autem,» inquit Apostolus, «non habet spiritum Christi, hic non est ejus (Rom. VIII).» Item illud de verbis Apostoli: «Omnis Christianus, dilectissimi, qui a sacerdotibus excommunicatur, Satanae tradi dicitur. Quomodo? scilicet, quia extra Ecclesiam est diabolus; sicut in Ecclesia Christus. Ac per hoc quasi diabolo traditur, qui ab ecclesiastica communionem removetur. Unde illos, quos tunc Apostolus Satanae traditos esse praedicat, excommunicatos a se esse demonstrat.»* (Bernard de Fontcaude, *Adversus Waldensium Sectam Liber*, P.L. 204, col. 796 A-B).

1781 *Praeterea Spiritus sanctus plerumque potius dignitatem sacerdotis pensat, quam meritum, et par cum electis providet. Unde cum esset Caiphas pontifex, prophetavit. Ubi patenter Evangelista donum prophetiae divino tribuit sacramento dicens: Cum esset, id est quia esset summus pontifex (Joan. XI). (Ibid., col. 800 C).*

1782 *Ecce, inquit haeretici, Moyses non invidit prophetantibus, imo desideravit, ut omnis populus prophetaret. Clericorum autem ordo obsistit nobis et invidet prophetantibus, id est exponentibus mysteria verbi Dei. Prophetia quippe est futurorum praenuntiatio, vel absconditorum revelatio, seu occultorum mysteriorum expositio. Sunt igitur clerici similes non Moysi, sed Josue. Et quia sanctorum vestigiis non inhaerent, sed invidorum, peccant, et contra nos audiendi non sunt. [...] Isti autem pacem Catholicam nec habent nec amant, sed in populo Christiano dissensionem et discordiam faciunt: ideo quod quidam eos sequuntur, quidam haesitant, an eos an vero viros catholicos sequi debeant. Quare in eis unitas Spiritus non est, quae in vinculo pacis servatur. Non ergo invidemus eis prophetantibus; quia prophetae non sunt, nisi forte falsi; de quibus Dominus: «Attendite a falsis prophetis,» etc. (Matth. VII.) (Ibid., col. 809 B).*



des ordres réformateurs : égaux aux apôtres par l'inspiration de l'Esprit Saint qui leur donne l'intelligence de l'Écriture et la capacité d'accomplir des miracles, afin de constituer une communauté. Ainsi, facteurs de discorde, dénués de compréhension, les Vaudois apparaissent comme l'opposé des hommes spirituels du XIIe siècle<sup>1783</sup> et se caractérisent par leur absence d'humilité, exprimée dans le rejet de la hiérarchie ecclésiastique<sup>1784</sup>. Après avoir présenté une série de bons laïcs qui reçurent le droit de prêcher du fait de leur sainteté et de leur obéissance, Bernard de Fontcaude rappelle, dans un cinquième chapitre, la tradition selon laquelle les évêques sont les successeurs des apôtres envoyés par l'Esprit Saint. A l'opposé, les Vaudois sont eux envoyés par leur propre esprit et leur présomption<sup>1785</sup>. Le propos de Bernard de Fontcaude, appuyé sur des citations scripturaires n'est pas innovant dans le sens où il affirme la présence de l'Esprit dans la hiérarchie épiscopale. Cependant son argumentation le conduit à affirmer que la hiérarchie ecclésiastique détient le monopole de l'inspiration et que celui qui n'est pas envoyé par elle ne peut prétendre faire référence à l'Esprit Saint. C'est un point de vue assez proche que développe Alain de Lille en insistant sur le fait que Vaudès est envoyé non par Dieu mais par son propre esprit, et prétend prêcher sans l'autorité d'un prélat, l'inspiration divine ni aucune connaissance<sup>1786</sup>. Il ajoute de plus que de nombreux cisterciens, saints et dotés de l'intelligence des Écritures n'ont pas été envoyés et insiste sur le fait que, s'il est périlleux pour des sages et des saints de prêcher, cela l'est d'autant plus pour des idiots, qui ne savent pas ce qu'il faut prêcher, à qui, comment et où<sup>1787</sup>. On assiste à une inversion, qui a pu être vue comme une innovation par Pierre le Chantre, de la notion de mission.

---

1783 *Sed isti sacras litteras non intelligunt, sicut Apostolus ait: quod «quidam aberrantes, conversi sunt in vaniloquium, volentes esse legis doctores, non intelligentes neque quid loquuntur, neque de quibus affirmant (I Tim. I).» (Ibid., col. 810 A).*

1784 *Ipsi vero humiles non sunt, dum rectoribus ecclesiarum se praeferunt. (Ibid., col. 810 C).*

1785 *In Novo quoque Testamento, apostoli aliique discipuli a Domino missi sunt praedicare verbum Dei. Unde et apostoli dicuntur, id est missi. Apostoli quoque Paulus et Barnabas a Spiritu sancto missi sunt, discipulis tamen jejulantibus, orantibus et imponentibus illis manus, et segregantibus in opus, ad quod assumpti erant; nec praedicandi officium accipiunt, quo usque ista et a Deo et a discipulis facta fuerunt. Deinde apostoli per singulas ecclesias presbyteros constituerunt. Sanctus quoque Paulus praecipit Tito, ut per singulas civitates presbyteros, id est episcopos, constituat. [...] Hinc est quod Apostolus ait episcopis, quos ipse constituerat: «Attendite vobis, et universo gregi, in quo Spiritus sanctus posuit vos episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo (Act. XX).» Ecce, sicut liber Actuum apostolorum refert, ipse constituerat, et tamen a Spiritu sancto missos ait: Sunt alii, qui a Deo non mittuntur; sed extremitate praesumptionis per se veniunt; et ut subtilius seducant, a Deo se missos mentiuntur; quibus vere potest illud propheticum coaptari: «Vae, qui prophetant de corde suo; qui ambulant post spiritum suum. Qui dicunt, dicit Dominus: et Dominus non misit eos (Ezech. XIII).» (Ibid., col. 815 A-D).*

1786 *Hi Waldenses dicuntur; a suo haeresiarcha, qui vocabatur Waldus, qui suo spiritu ductus, non a Deo missus, novam sectam invenit, scilicet ut sine praelati auctoritate, sine divina inspiratione, sine scientia, sine litteratura praedicare praesumeret. (Alain de Lille, Liber Secundus, Contra Waldenses, P.L. 210, col. 377 C).*

1787 *Videmus etiam sanctiores iis non praedicare, qui intellectum sacrae Scripturae habent, ut multos Cistercienses, quia nimirum missi non sunt. Si sapientibus et sanctis periculosum est praedicare, periculosissimum est idiotis, qui nesciunt quod praedicandum, quibus praedicandum, quomodo praedicandum, quando praedicandum, ubi praedicandum. (Ibid., col. 379 C-D).*

## **B/Un argumentaire qui remet en cause le modèle de l'inspiration hérité du XIIe siècle**

Les récits de saints prédicateurs du milieu du XIIe siècle évoquent le fait que la présence de l'Esprit permet de palier l'ensemble des questions évoquées par Alain de Lille et que cette prédication inspirée est la preuve qu'ils sont, identiques en cela aux apôtres, envoyés par l'Esprit Saint. L'ensemble de ces qualités leurs sont prêtées par la hiérarchie ecclésiastique réformatrice qui leur apporte alors son soutien ; en cela, l'archevêque Guichard se situait dans la continuité de ces prédécesseurs. On peut aussi remarquer que Pierre le Chantre évoque la capacité de Bernard de Clairvaux à émouvoir par ses sermons des Allemands dont il ne parle pas la langue, alors qu'une fois traduit, le sermon ne produit plus aucun effet<sup>1788</sup>. Ainsi, l'efficacité du sermon ne vient-elle pas de sa compréhension, d'une éducation du prédicateur mais de la capacité de celui-ci à être inspiré par l'Esprit. A l'inverse, la condamnation des Vaudois conduit à l'affirmation selon laquelle la mission est donnée par la hiérarchie ecclésiastique et suppose une formation, la combinaison des deux formant la combinaison préalable et nécessaire à l'inspiration de l'Esprit Saint. Cette inversion apparaît d'autant plus remarquable que les deux auteurs sont liés aux ordres réformateurs du XIIe siècle, Bernard de Fontcaude étant un prémontré et Alain de Lille finissant sa vie dans un couvent cistercien. De même, Joachim de Flore, qui annonce la venue d'hommes spirituels, condamne le fait que les Vaudois revendiquent la prédication pour tous et rejettent le travail manuel<sup>1789</sup>. La conception de Joachim de Flore selon laquelle chaque ordre peut être inspiré par l'Esprit implique ainsi un caractère restrictif des pratiques propres à chaque ordre : les laïcs devant travailler et manifester l'inspiration de l'Esprit Saint par les œuvres d'assistance. Au sein des ordres réformateurs, à la fin du XIIe siècle, les hommes spirituels ne peuvent constituer qu'une élite, issue du monde monastique et caractérisée par son obéissance à la hiérarchie.

C'est le soutien mutuel entre le monachisme réformateur et la hiérarchie ecclésiastique grégorienne qui a conduit à l'idée d'une Église réformée par des hommes spirituels. Ce dialogue, parfois fait de critiques des moines à l'égard de la hiérarchie, était interne à l'appareil ecclésiastique. C'est en cela que les Vaudois mettent en crise ce dialogue, car, si leurs critiques de l'encadrement ecclésiastique et leur revendication de la référence à l'Esprit les placent dans la continuité des mouvements réformateurs du XIIe siècle, leur situation extérieure à l'égard de l'institution les fait juger comme une menace par la hiérarchie

---

1788 *Quod conjicitur exemplo Bernardi praedicantis monialibus, et in principio sermonis obmutescens propter peccata illarum. Quibus poenitentibus et confitentibus, pluit eis imbrem de coelo sacrae Scripturae. Item: Exemplo ejusdem praedicantis laicis teutonicis, et commoventis eos ad fletum, quem tamen non intelligebant. Cujus sermonem retexit post eum quidam monachus optimus interpres, quo loquente nihil moti sunt. Qui enim non ardet non accendit.* (Pierre le Chantre, *Verbum Abbreviatum*, P.L. 205, col. 37 C-D).

1789 G. Gonnert. « Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218) ». *Cahiers de civilisation médiévale*, 19e année (n°76), Octobre-décembre 1976, p. 318.

ecclésiastique. Le cas des Vaudois n'est pas unique, ainsi les partisans d'Arnaud de Brescia se montrent eux-aussi favorables à une prédication laïque. Dans la troisième partie de l'ouvrage de Buonaccorsi, *Manifestatio heresis cataorum*, on trouve trois paragraphes qui ne sont pas de cet ancien cathare converti au catholicisme. Ces trois paragraphes forment en effet un recueil d'autorité en faveur des positions arnaldistes<sup>1790</sup>. Le paragraphe concernant la prédication recourt au *Duae sunt leges* d'Urbain II pour justifier la possibilité de désobéir à un évêque dans le cas d'une inspiration de l'Esprit Saint<sup>1791</sup>. Dans la suite du développement, à la question de savoir comment reconnaître quelqu'un qui est envoyé par l'Esprit, l'auteur rejette le monopole clérical de la prédication et définit comme signe de l'inspiration le fait de prêcher l'évangile et de le suivre<sup>1792</sup>. Ce sont donc les autorités issues de la réforme grégorienne qui sont employées par les hérétiques pour justifier leur opposition à l'institution ecclésiastique dans la revendication d'une prise de parole inspirée. Les auteurs opposés à ces hérésies doivent donc repenser la référence à l'Esprit Saint de manière à ce qu'elle ne puisse être revendiquée par les dissidents. Il en résulte une nouvelle conception selon laquelle l'obéissance et l'intégration dans l'appareil ecclésiastique sont le préalable à toute prédication légitime. La prédication, devenue prérogative exclusive de ceux qui obéissent à la hiérarchie, peut alors de nouveau faire référence à l'Esprit Saint comme source d'inspiration.

### III/La fonction de prédicateur inspiré au XIIIe siècle

#### A/L'obéissance comme condition de l'inspiration

En 1199, Innocent III écrit à l'évêque de Vérone pour faire cesser la persécution des Humiliati, s'ils reconnaissent leurs erreurs et se soumettent à l'autorité pontificale. Après examen par une commission, les Humiliati se voient interdire de prêcher sur des questions théologiques (*profunda*) mais ont le droit à des exhortations à une vie pieuse et méritante (*aperta*)<sup>1793</sup>. En 1208 et en 1210, le pape accepte de réintégrer dans l'Église les Pauvres Catholiques de Durand de Huesca et les Pauvres Réconciliés de Bernard Prim. Ces

1790G. Gonnet (éd.), *Enchiridion...*, t. 1, p. 54.

1791 *Opponitis quod decretum est in canonibus clericum non debere de suo episcopatu transire ad alium, sine commendaticii litteris sui episcopi, quare dictis multo minus licere laicis ad alienum episcopatum transire causa predicandi. Sed papa Urbanus scribit, hoc esse constitutum, propter criminosos et infames clericos. Ut ipse subiungit : Si qui ergo horum in ecclesia sua sub episcopo tenuerit populum, et seculariter vixerit si afflatu Spiritu Sancto in aliquo monasterio vel regulari canonica salvus esse voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut publica lege teneatur. Spiritus quidem Dei lex est et qui spiritu Dei aguntur, lege Dei dicuntur [sic]. Et qui est qui possit Spiritui Sancto digne resistere ? Quisquis igitur hoc Spiritui Sancto ducitur, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate. Et si Spiritus Dei ducimini, non estis sub lege. (Ibid., p. 60).*

1792 *Non solum episcopi et presbyteri et clerici debent esse pastores, sed etiam illi qui sciunt predicare et volunt predicare sine ullo premio et sine laude et sine vanagloria veraces pastores appellantur. [...] Ille qui predicat evangelium et facit hoc quod dicit evangelium habebit premium requiei. (Ibid., p. 61).*

1793B. Bolton, « Tradition... », p. 87.

réintégrations sont conditionnées à une profession de foi insistant fortement sur l'instruction, car les frères doivent être savants pour prêcher et instruire<sup>1794</sup>. Les Pauvres catholiques de Durand de Huesca se voient autorisés à prêcher tant qu'ils ne critiquent pas le clergé et suivent les ordres du pape<sup>1795</sup>.

La politique d'Innocent III apparaît ainsi relativement modérée, comme l'atteste aussi le fait que le pape emploie la distinction entre *exhortatio* et *predicatio*, proposée par Pierre le Chantre<sup>1796</sup>. Cependant, cette modération s'accompagne de deux aspects essentiels qui sont la nécessaire formation intellectuelle et l'obéissance au pape. Ainsi, en intégrant les mouvements laïcs dissidents dans l'Église, Innocent III leur impose-t-il les normes nées de leur condamnation. On peut ainsi noter que le pape défend aux Humiliés de tenir des assemblées et critique la confusion qui caractérise les Pauvres de Lyon car ceux-ci portent l'habit religieux mais ne sont pas tonsurés<sup>1797</sup>. Il ne s'agit donc pas pour le pape de soutenir les mouvements laïcs de la même manière que la papauté du XIIe siècle avait soutenu les mouvements de réforme monastique. Au contraire, les mouvements laïcs se voient interdire de former des communautés et la peine imposée aux anciens Vaudois est la prison à vie pour ceux qui ont abjuré après leur arrestation, signe de cette volonté d'isolement<sup>1798</sup>. Pour ceux qui ont abandonné les pratiques vaudoises, la pénitence consiste à donner aux bonnes œuvres une somme égale à celles qui avaient été données aux Vaudois<sup>1799</sup>. A la sanction financière s'ajoute donc une normalisation des pratiques, l'inspiration de l'Esprit devant se caractériser chez les laïcs par les œuvres d'assistance et non par la prédication. De plus, la politique d'Innocent III rencontre des résistances de la part de la hiérarchie ecclésiastique, et le pape se doit de protéger les mouvements intégrés contre la répression épiscopale<sup>1800</sup>. Ainsi, l'archevêque de Narbonne se plaint des empiétements des Pauvres Catholiques envoyés contre les cathares sur les prérogatives du clergé paroissial<sup>1801</sup>. La volonté d'intégration dont fait preuve Innocent III peut aussi s'expliquer par la bonne connaissance que ce pape a des croyances et des pratiques des différents groupes hérétiques, lui permettant ainsi d'effectuer des distinctions en leur sein, ce qui n'est pas le cas de ses successeurs<sup>1802</sup>. Innocent III accompagne cependant sa politique d'intégration d'un renforcement de la politique répressive, en considérant, dans la décrétale *Vergentis in senium*, la lutte contre l'hérésie comme la responsabilité éminente du pouvoir

---

1794G. Gonnet. « Le cheminement... », p. 338.

1795B. Bolton, « Tradition... », p. 88.

1796P Buc, « Vox clamantis... », p. 24.

1797G. Gonnet (éd.), *Enchiridion...*, t. 2, p. 23 et p. 27.

1798*Ibid.*, p. 42.

1799*Ibid.*, p. 39.

1800B. Bolton, « Tradition... », p. 88 et p. 91.

1801M. Zerner, *La croisade albigeoise*, Paris, 1979, p. 63.

1802W. Benzinger, « La legislazione... », p. 42.

ecclésiastique et plus particulièrement de la papauté, auquel le pouvoir civil sert seulement de bras séculier<sup>1803</sup>. Ainsi, l'institution ecclésiastique qui revendique le monopole de la parole inspirée s'affirme aussi comme responsable de la répression de toute référence illégitime à l'Esprit Saint. Cette union devient particulièrement prégnante à partir des années 1231-1233, lorsque le pape Grégoire IX confie aux ordres mendiants, c'est-à-dire ceux qui incarnent la parole inspirée légitime, la mise en place de l'inquisition.

Une génération après Pierre le Chantre, les arguments de celui-ci en faveur d'une prédication laïque sont très largement rejetés. Alexandre Neckam rejette par exemple le droit de prêcher lié à la présence de l'Esprit après le baptême en affirmant que si les femmes sont baptisées elles sont cependant interdites de prédication. De même, l'argument selon lequel l'exhortation est légitime car elle relève de la correction fraternelle est largement modifié, le droit-devoir de correction étant désormais lié à un office<sup>1804</sup>. Dès le début du XIIIe siècle, la prédication suppose l'autorisation de la hiérarchie ecclésiastique et une formation intellectuelle. Cela ne signifie pas que durant la période antérieure il y ait une acceptation de la prédication laïque. Ainsi, lorsque le préfet de Rome Censius remplace Pierre Damien, malade, pour une prédication, celui-ci loue son action en indiquant qu'il a parlé non comme un préfet mais comme un prêtre ; l'intervention de Censius est appelée exhortation, présentée comme une imitation de la parole cléricale<sup>1805</sup>. Il ne faut donc pas opposer une période de tolérance de la prédication laïque à un temps de monopole clérical, mais plutôt considérer que, dans la seconde moitié du XIIe siècle, la multiplication des initiatives laïques conduit l'institution ecclésiastique à s'interroger sur ce sujet et à définir plus précisément les cadres de la prédication. Cela implique alors de redéfinir les conditions de l'inspiration : désormais, c'est dans la soumission à la norme et à l'institution, et non plus dans l'action réformatrice, que se manifeste la présence de l'Esprit Saint. Ainsi, dans le *Liber supra stella*, rédigé en 1235, les pauvres de Lyon sont condamnés car, selon l'auteur, ceux qui sont inspirés par l'Esprit-Saint ne peuvent pas se séparer de l'Église<sup>1806</sup>. Part intégrante de la bureaucratie charismatique, la prédication peut à nouveau être présentée comme une parole prophétique, mais celle d'un prophétisme de fonction.

### **B/La référence à l'Esprit Saint dans la prédication du XIIIe siècle : une prophétie de fonction**

C'est au XIIIe siècle que l'interprétation du Psaume 44 (« ma langue est le calame d'un

---

1803A. Vauchez, *Les hérétiques au Moyen Âge*, Paris, 2014, p. 114.

1804P Buc, « Vox clamantis... », p. 20 et p. 29.

1805M.Lauwers, « Praedication-Exhortatio », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole...*, p. 194-199.

1806G. Gonnet (éd.), *Enchiridion...*, t. 2, p. 63.

scribe rapide ») associe le calame au prédicateur et le scribe rapide à l'Esprit Saint. On rencontre ainsi cette interprétation chez Philippe le Chancelier, Jacques de Vitry, Hugues de Saint-Cher ou encore Robert Grosseteste<sup>1807</sup>. De même, les auteurs des *artes praedicandi* insistent sur le fait que la grâce de l'Esprit Saint est nécessaire à la prédication, sans cependant définir ce qu'est cette *gratia loquendi*. L'inspiration de l'Esprit Saint apparaît ainsi davantage comme un topos, le texte des *artes praedicandi* étant avant tout centré sur la rhétorique du sermon. Ainsi, le dominicain Humbert de Romans (1200-1277) demande au prédicateur d'appeler la grâce dans le prothema mais la raison de la rédaction de son *De eruditione praedicatorum* est la conviction que le prédicateur doit être érudit. A l'ensemble des sciences que l'homme peut acquérir s'ajoute ensuite la *scientia Spiritus Sancti* qui vient suppléer leurs défauts<sup>1808</sup>. On assiste donc à une inversion de la position de Bernard de Clairvaux selon lequel la science était un ornement de l'âme ; ici c'est l'inspiration qui constitue l'ornement final de la science du prédicateur.

C'est dans ce cadre que doit être comprise l'affirmation du franciscain Guibert de Tournai selon lequel tous les prêtres ont pour office de prophétiser, bien que sa définition de la prophétie évacue la prévision du futur<sup>1809</sup>. A travers l'idée d'un office de la prophétie, la référence à l'Esprit est réservée à la bureaucratie elle-même et non plus aux hommes qui la composent, car c'est en tant qu'ils remplissent une fonction au sein de l'institution que les clercs sont inspirés. La relation ainsi construite entre l'institution ecclésiastique et la référence à l'Esprit implique une réfutation de tout dépassement possible de l'institution par des hommes spirituels. C'est ce que l'on observe dans le cadre de la répression du courant des joachimistes franciscains au milieu du XIIIe siècle, qui conduit au remplacement du général Jean de Parme par Bonaventure. Lors de l'élection de ce dernier, en 1257, le cardinal Eudes de Châteauroux prononce un sermon où il présente des Qénites et les Rekabites de l'Ancien Testament comme des prédécesseurs des frères mineurs, ayant même une meilleure observance de la pauvreté<sup>1810</sup>. L'approche d'Eudes est proche de celle de Joachim de Flore, par l'établissement de correspondances entre les différents âges de l'histoire. Cette proximité a cependant une finalité opposée, car contrairement à la conception de Joachim de Flore, l'écoulement du temps ne suppose pas une progression vers la perfection dans le sermon du cardinal.

La prédication et l'action de Federico Visconti - archevêque de Pise (1253-1277) et prélat réformateur - permettent d'étudier ce qu'implique la confiscation de la parole de l'Esprit par

---

1807C. Casagrande, « Le calame du Saint-Esprit », R.M Dessi, M.Lauwers, *La parole...*, p. 241.

1808 *Ibid.*, p. 248.

1809N. Bériou, « Saint-François, premier prophète de son ordre dans les sermons du XIIIe siècle », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen-Âge, Temps Modernes*, T.102, n°2, 1990, p. 548.

1810A. Charansonnet, *L'université, l'Eglise et l'Etat dans les sermons de Eudes de Chateauroux (1190 ? - 1273)*, Lyon, 2001, p. 335.

l'appareil ecclésiastique. Lors de ses visites pastorales, Federico Visconti cherche à débusquer les mauvais prédicateurs, c'est-à-dire ceux qui ne peuvent se prévaloir d'une mission les autorisant à prendre la parole. A l'inverse, considérant que la prédication est l'office de tous les clercs et plus particulièrement des théologiens, l'archevêque encourage les études par la création de bourses<sup>1811</sup>. Ainsi, le constat d'une incompétence du clergé ne conduit plus à admettre la prise de parole des humbles, comme le concluait Pierre le Chantre, mais à exiger une meilleure formation de ceux qui détiennent le monopole de la prédication légitime. Cette importance accordée aux études ne réduit cependant pas la référence à l'Esprit au rang de simple topos hérité d'une période antérieure. En effet, l'archevêque insiste à plusieurs reprises sur le caractère indispensable de l'invocation précédant le sermon, liée au fait que c'est avant tout l'Esprit qui parle dans le prédicateur<sup>1812</sup>. L'inspiration ne s'efface donc pas derrière la technique ; mais, en l'absence de miracles, cette dernière est le signe de l'inspiration. Il est possible de voir dans l'efficacité sacramentelle que Federico Visconti donne à la prédication<sup>1813</sup>, la manifestation de l'union entre l'inspiration de l'Esprit et la médiation cléricale. La compréhension surnaturelle qui existe entre le prédicateur et son public dans l'hagiographie du XIIe siècle est ainsi intégrée dans le fonctionnement institutionnel.

Dans son sermon synodal pour la Pentecôte de 1260, Federico Visconti distingue les œuvres particulières à chacun et qui sont le résultat de l'action de l'Esprit<sup>1814</sup>. Il sépare ainsi les religieux, dont l'œuvre est la contemplation, des clercs qui ont pour mission le combat et la prélature. C'est ensuite aux prélats, assistés par les frères mendiants, qu'il réserve la prédication. On peut ainsi noter que l'inspiration de l'Esprit n'est pas seulement réservée aux clercs, elle est réservée à ceux des clercs qui occupent une position hiérarchique et c'est dans ce sens qu'il est possible de considérer que l'inspiration de l'Esprit est avant tout le monopole de la bureaucratie elle-même, lorsqu'elle se manifeste par une prise de parole. En effet, Federico Visconti évoque aussi les laïcs, dont l'œuvre particulière est la pénitence, ceci se concrétisant à Pise par le fait que les habitants, en échange de la levée de l'excommunication par le pape, doivent s'engager à construire un hôpital du Saint-Esprit. Les différentes idées exposées ici ne sont pas propres à l'archevêque de Pise et l'on retrouve ainsi chez Ranulphe de la Houblonnière, théologien et chanoine puis évêque de Paris, le fait que nul ne peut prêcher

---

1811N. Bériou (dir.), *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise (1253-1277)*, Rome, 2001, p. 221 et p. 240.

1812Sermon synodal 23 mai 1260 pour la Pentecôte (*Ibid.*, p. 348), Sermon au peuple, dans la cathédrale le dimanche de Pentecôte (*Ibid.*, p. 606), Sermon aux clercs, le 7e jour après la mort de l'archiprêtre Leonardo (*Ibid.*, p. 850), Sermon au clergé pour la publication des lettres de convocation pontificales au concile général (*Ibid.*, p. 1068),

1813*Ibid.*, p. 224.

1814Sermon synodal 23 mai 1260 pour la Pentecôte (*Ibid.*, p. 350).

sans l'aide du Saint-Esprit<sup>1815</sup> et que celui-ci mène les actifs à la pénitence et les réguliers à l'obéissance<sup>1816</sup>.

Avant la fin du XIIe siècle, la question du monopole de la parole inspirée par l'Église ne se pose pas car c'est l'institution ecclésiastique et les mouvements réformateurs qu'elle soutient qui emploient la référence à l'Esprit Saint. L'exemple du valdéisme est révélateur des évolutions et des hésitations qui existent autour de la référence à l'Esprit Saint dans le dernier quart du XIIe siècle. L'élan monastique du début du siècle a produit le modèle d'une prédication inspirée et d'hommes spirituels destinés à accomplir la réforme de l'Église, dans une perspective critique à l'égard de l'enlisement des prélats dans le siècle. Lorsque cet élan retombe, des théologiens comme Pierre le Chantre, et un héritier du mouvement cistercien primitif comme Guichard, voient dans l'action des laïcs un instrument de réforme. Cependant, cette alternative entre en contradiction avec la mise en place d'une bureaucratie ecclésiastique. La réponse de celle-ci aux exigences des laïcs et à l'incurie des clercs consiste dans la confiscation de la parole inspirée dans le cadre d'une prophétie de fonction. Ce prophétisme de fonction est légitimé par l'obéissance à la hiérarchie et l'instruction ; l'inspiration de l'Esprit chez les laïcs ne pouvant se manifester de manière légitime que dans les œuvres de charité. A l'hagiographie de Norbert de Xanthen, dans laquelle l'Esprit Saint rend inutile la formation dans les écoles, répond l'affirmation des auteurs anti-vaudois, selon laquelle le temps des miracles étant achevé, c'est désormais la formation et la mission qui sont les signes de la présence de l'Esprit Saint. L'institution affirme ainsi l'existence d'un temps charismatique pour mieux en affirmer la fin et revendiquer le monopole d'une parole inspirée. Cependant, l'idée d'une réforme de l'Église par des hommes spirituels ne disparaît pas et elle se réinvestit alors dans ceux à qui précisément l'institution ecclésiastique a confié une mission de prédication : les ordres mendiants.

---

1815 Sermon 9 : Dimanche des Rameaux, dans l'Eglise paroissiale de Saint Gervais, 1273 (N.Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière, sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1987, t. II, p. 110)

1816 Sermon 16 : Premier dimanche du Carême, prononcé devant l'Université (*Ibid.*, p. 200).



## Chapitre 2

### La référence à l'Esprit Saint dans l'ecclésiologie et le fonctionnement de l'Église au XIIIe siècle

#### Introduction

Au XIIIe siècle, l'Église romaine connaît un double processus à la fois ecclésiologique et institutionnel, affirmant d'une part le projet de la théocratie pontificale et mettant d'autre part en place une véritable bureaucratie ecclésiastique structurée et hiérarchisée qui connaît son apogée au XIVe siècle pendant la papauté d'Avignon. Ces deux évolutions sont liées, l'affirmation progressive d'une autorité du pape sur l'ensemble du fonctionnement de l'Église impliquant un perfectionnement administratif<sup>1817</sup>. Traditionnellement, ce mouvement de bureaucratisation et de judiciarisation<sup>1818</sup> de l'appareil ecclésiastique est opposé à une présence de l'Esprit dans l'appareil ecclésiastique. Cette opposition est à la fois structurelle, selon l'antagonisme idéal-typique entre charisme et domination légale, et historiographique, Yves Congar opposant l'ecclésiologie de cette époque à une pneumatologie<sup>1819</sup>. Cette habitude est renforcée par le fait qu'à l'Église romaine s'opposent des mouvements dissidents se revendiquant de l'Esprit Saint et prenant à partir de la fin du XIIIe siècle le nom de Spirituels chez les frères mineurs. Cependant, c'est précisément dans la première phase d'affirmation d'une institution ecclésiastique romaine gouvernée par le pape que l'on a pu observer l'introduction de la référence à l'Esprit Saint dans le fonctionnement institutionnel de l'Église, les grégoriens prêtant à celui-ci l'organisation hiérarchique de toute l'Église. Ayant été institutionnelle avant même d'être monastique et spirituelle, la référence fondatrice à l'Esprit Saint disparaît-elle au moment où l'institution se renforce ? Pour répondre à cette question, il est tout d'abord nécessaire d'étudier les deux aspects du fonctionnement de l'Église où la référence à l'Esprit Saint jouait un rôle fondamental aux XIe et XIIe siècles : la mise en place d'une hiérarchie fondée sur l'élection inspirée et la position d'autorité particulière du pape. Enfin, il faudra poser la question du cas particulier de Célestin V, homme spirituel devenu

---

1817La Chancellerie de Jean XXII (1316-1334) qui intervient dans l'attribution de 1332 bénéfices majeurs et 30 223 bénéfices mineurs produit ainsi 60 000 lettres dites communes (B. Guillemain, « Papauté d'Avignon et état moderne » P. Guichard, M.-T. Lorcin, J.-M. Poisson, M. Rubellin, (éd.), *Papauté, monachisme et théories politiques, études d'histoire médiévales offertes à Marcel Pacaut, t.1* Lyon, 1994, p. 81).

1818Ainsi, par l'étude des bibliothèques des évêques provençaux ont noté une domination de la culture juridique par la présence systématique de l'ensemble des décrétales, arsenal de la théocratie et de la monarchie pontificale. (T. Pécout, « Une technocratie au service d'une théocratie. Culture et formation intellectuelle des évêques de Provence (milieu XIIIe-milieu XIVe siècle), M.-M. De Cevins, J.-M. Matz, (éd.), *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin XIVe siècle)*, Rome, 2005, p. 113).

1819A. Nisus, « La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2010, t.94, p.313-314.

pape, épisode qui, de notre point de vue, ne peut être réduit à la simple dimension d'une expérience sociologique visant à prouver l'incompatibilité entre idéal érémitique et pouvoir bureaucratique.

## **I/L'inspiration de l'Esprit dans le fonctionnement de l'appareil ecclésiastique au XIIIe siècle**

### ***A/Sancti spiritus gratia invocata* : l'inspiration de l'Esprit dans les élections du XIIIe siècle**

Dès le XIe siècle, l'autonomie de la hiérarchie ecclésiastique voulue par la réforme grégorienne passe par des élections épiscopales invoquant la grâce de l'Esprit Saint. Cette pratique se maintient au long du XIIIe siècle pour l'ensemble des élections, pontificales, épiscopales et monastiques. Dans l'épiscopat, l'élection est majoritaire du milieu du XIIe siècle au début du XIVe, c'est ainsi le cas pour près de 90 % des évêques de la province de Bourges entre 1200 et 1316, 70 % dans la province de Sens et 60 % dans la province de Bordeaux<sup>1820</sup>. Durant cette apogée de la pratique élective, on assiste à une normalisation du processus électoral, résultant de la mise en application des décisions du XIIe siècle et qui implique la présence de l'Esprit Saint. Celle-ci est invoquée avant le choix du mode d'élection (inspiration divine, compromis, scrutin)<sup>1821</sup>.

On retrouve le même fonctionnement dans les élections des religieux. C'est ainsi qu'en 1277, pour l'élection du provincial dominicain de Terre Sainte, les frères invoquent l'Esprit Saint puis s'accordent sur une élection par scrutin<sup>1822</sup>. La question peut alors se poser de savoir si l'invocation de l'Esprit Saint est un simple passage obligé ou donne un sens à l'élection. En premier lieu, il faut signaler que, absente de la bulle *Quia propter* sur les modalités canoniques d'une élection<sup>1823</sup>, l'invocation de la grâce du Saint-Esprit n'est pas une pratique à laquelle les chanoines ou les moines se soumettent par obligation. En 1200, Innocent III est chargé d'arbitrer une division au sein du chapitre de Capoue. En effet, au moment où

---

1820J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Eglise de l'Antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, 2008, p. 388.

1821Par exemple lors de l'élection de l'évêque de Langres en 1243, dont le compte-rendu est fait au pape Innocent IV : *Ex parte vero dilecti filii .. decani Lingonensis et sibi adherentium fuit propositum ex adverso quod ecclesia supradicta vacante, ac votis canonicorum in diversa divisio, tandem invocata Spiritus Sancti gratia per viam scrutini incedentes assumpserunt tres de collegio fide dignos, per quos celebrato scrutinio et votis redactis in scriptis publicatis sicut moris et juris est in communi, quia collatione numeri ad numerum, zeli ad zelum, meriti ad meritum, auctoritatum quoque ac dignitatum tam de personis eligentium quam etiam electorum habita, est inventum quod major et sanior pars capituli in prefatum Haymonem direxerant vota sua.* (Base de donnée Ut per litteras, pape Innocent IV, lettre 5). Au sein de la correspondance pontificale recensée dans la base Ut per litteras, on compte 154 invocation de l'Esprit Saint pour une élection épiscopale ou monastique entre le règne de Grégoire IX et celui de Boniface VIII.

1822J. Gaudemet, *Les élections dans l'Eglise latine*, Paris, 1979, p. 366.

1823P.G. Caron, « Les élections... », p. 577.

l'archidiacre entonne l'hymne pour invoquer la grâce de l'Esprit Saint, certains affirment que l'évêque ne doit pas pouvoir provenir d'un autre diocèse et se retirent. L'archidiacre reprend, le chapitre invoque la grâce de l'Esprit Saint et procède à l'élection. Par la suite, les opposants protestent, affirmant que l'élection n'est pas canonique, du fait de leur absence et des pressions qu'ils ont subies après l'élection, les deux parties font alors appel au pape. Innocent III considère que l'élection a eu lieu de manière canonique car le candidat a été élu par plus des deux tiers des chanoines et, pour ce qui est des opposants, en refusant de participer à l'élection « ils sont devenus des étrangers et ils ne pouvaient donc plus juridiquement s'opposer à une élection que vous aviez faite conformément au mandat apostolique et dans la concorde »<sup>1824</sup>. On peut ainsi noter que l'invocation de l'Esprit Saint ne joue aucun rôle dans le caractère canonique de l'élection. Cependant, c'est dans la participation à la commune invocation de sa grâce que se constitue le groupe possédant la légitimité élective. Dans le cas des chanoines capouans, ce principe implicite conduit à l'exclusion des chanoines qui n'ont pas participé à la cérémonie. A l'inverse, on peut noter que lors de l'élection du ministre provincial de Cologne en 1315, l'invocation du Saint-Esprit est faite par l'ensemble des frères, ceux qui ne font pas partie du chapitre se retirent ensuite pour ne laisser que ceux à qui revient l'élection<sup>1825</sup>. Ainsi, il n'y a pas de correspondance terme à terme entre la capacité juridique à participer à l'élection et la participation à celle-ci. Cette seconde dimension, qui peut impliquer un groupe plus restreint ou au contraire plus vaste que le corps électoral défini juridiquement, implique la participation à l'invocation de l'Esprit Saint. L'invocation de l'Esprit est là pour créer une communauté de concorde au sein de laquelle le droit s'exprime.

En 1294, le provincial dominicain pour l'Allemagne, Herman de Midden, confirme l'élection de Jean de Fribourg comme prieur du couvent dominicain de Fribourg. Cette confirmation est faite à regret, en raison des compétences de Jean comme professeur de théologie mais Herman de Midden explique s'être « rappelé comment j'argumentais récemment avec des gens à la nuque raide qui avaient résisté à l'Esprit Saint, j'ai baissé les épaules, joint les mains, contenu ma voix à la pensée que le doigt de Dieu était sur cette affaire »<sup>1826</sup>. C'est ainsi par la référence à l'Esprit Saint que l'élection est définie comme relevant d'un bien supérieur, idée qui fait écho aux conseils d'Humbert de Romans (1194-1277) aux électeurs dominicains : « Surtout qu'ils ne se laissent pas porter pour ou contre un candidat pour des raisons peu dignes du Saint-Esprit : connaissance ou familiarité avec quelqu'un, animosité avec un autre, mépris, etc... ». L'invocation de l'Esprit comme préalable

---

1824J.Gaudemet, *Les élections...*, p. 173-177.

1825*Ibid.*, p. 371.

1826*Ibid.*, p. 355.

à une élection épiscopale ou monastique n'est pas un automatisme vidé de son sens, mais ne correspond pas non plus à l'attente d'une illumination. Elle relève au contraire d'une action réflexive de la volonté qui a pour but de manifester l'adhésion volontaire au processus électif et une capacité d'abstraction à l'égard du monde dont la finalité est d'assurer la défense d'un bien commun fondé sur une référence divine.

Le XIII<sup>e</sup> siècle est aussi marqué par les premières mentions explicites de la messe du Saint-Esprit avant l'élection pontificale. Cette messe est évoquée pour l'élection d'Innocent III et est présentée au chapitre 48 de l'*Ordo Romanum* de Censius Sabellis, qui succède à Innocent III sous le nom d'Honorius III<sup>1827</sup>. De plus, dans la Geste du pape Innocent III, suite à l'élection, trois colombes apparaissent dans le lieu où les cardinaux étaient présents et l'une d'entre elles se pose à la droite du pape. Ainsi, lors de l'élection pontificale, la Trinité apparaît sous la forme de l'Esprit Saint<sup>1828</sup>. La pratique mise en place par l'*Ordo Romanum* semble être suivie au XIII<sup>e</sup> siècle : on trouve mention de l'invocation de la grâce du Saint-Esprit de Grégoire IX (1227-1241) à Boniface VIII (1295-1303), celle-ci étant présentée, non comme une obligation canonique mais comme une tradition<sup>1829</sup>. Cette tradition est suffisamment ancrée pour ne pas toujours être mentionnée. Ainsi, Grégoire X ne fait pas mention de la messe du Saint-Esprit dans le compte-rendu de son élection, ce qui peut s'expliquer par le fait que ce pape fut élu après trois ans de scrutin (1268-1271). Or, c'est précisément en raison de la longueur de ce scrutin que le cardinal de Jean de Tolède, aurait, selon Bernard Gui, suggéré d'enlever le toit du lieu de réunion des cardinaux car celui-ci empêchait de recevoir l'Esprit Saint<sup>1830</sup>.

En réaction à cette défaillance dans le fonctionnement de l'élection pontificale, Grégoire X, par la décrétale *Ubi periculum*, promulguée lors du concile de Lyon en 1274 institutionnalise ce qui avait été imposé aux cardinaux lors de son élection : une restriction progressive des conditions de vie, une habitation commune et une clôture, tout cela afin d'assurer que le vote soit accompli sans lien avec des attaches personnelles, par des esprits

---

1827Cf. Deuxième partie, chapitre 4.

1828*Cum autem celebraretur electio, hujuscemodi signum apparuit, quod videlicet tres columbae frequentabant volatus in locum in quo cardinales sedebant congregati; et, cum ipse, post nominationem, fuisset a caeteris segregatus, una illarum, quae candidissima erat, ad eum volitans, juxta dexteram insidebat.* (P.L. 214, col. 20 A).

1829« *Sane bone memorie Honorio papa, predecessore nostro, XV kalendas aprilis, soluto debito carnis, de presenti seculo nequam erepto, et in crastino juxta morem ejus celebratis exsequiis et ipsius corpore ad tumulum deportato, una cum fratribus ad eligendum convenimus successorem, et missa, ut moris est, in honore Sancti Spiritus devote ac sollempniter celebrata* » (Correspondance de Grégoire IX, lettre à l'archevêque de Lyon et à ses suffrageants, Ut per Litteras, lettre 1).

1830*Hic dominus Johannes Cardinalis, tempore, quo Cardinales inclusi pro electione Summi Pontificis tenebantur, dicebat ludendo caeteris Cardinalibus, discooperiamus hanc domum, qui Spiritus Sanctus non potest ad nos pertot cooperacula pertransire.* (Bernard Gui, Vita Gregorii papae X, L. A. Muratori, *Rerum Italicarum scriptores ab anno aerae Christianae quingentesimo ad millesimumquingentesimum*, t. 3, 1723, c. 597).

purs et libres, seul Dieu devant influencer le vote<sup>1831</sup>. Qu'il s'agisse de l'anecdote liée à l'élection de Grégoire X ou à l'institutionnalisation du conclave, la référence à l'Esprit est associée à un détachement à l'égard des intérêts personnels, une dévotion au bien commun qui reproduit les contraintes de la vie monastique. Les restrictions du conclave et l'inspiration de l'Esprit font ainsi des cardinaux, durant le temps de l'élection, des hommes spirituels. Dans les conseils d'Humbert de Romans pour les élections religieuses comme dans les règles mises en place par Grégoire X pour le conclave, l'Esprit Saint apparaît comme la manifestation de l'intérêt collectif<sup>1832</sup>. Cet intérêt collectif n'est cependant pas un concept abstrait, mais se manifeste par l'invocation de la présence divine et un détachement matériel à l'égard du monde. Il faut attendre 1294 pour que soient mises en application les réglementations d'*Ubi periculum*. En revanche, les comptes rendus d'élections présents dans la correspondance pontificale permettent d'observer une autre évolution dans le sens donné à la référence à l'Esprit Saint. Ainsi, pour l'élection de Grégoire IX, Alexandre IV, Clément IV et Grégoire X, soit durant les trois premiers quarts du XIIIe siècle, les cardinaux apparaissent guidés par l'inspiration, tournant en commun leurs regards vers l'élu après la célébration de la messe du Saint-Esprit<sup>1833</sup>. Cette formule disparaît cependant à partir de 1277 pour être remplacée par l'évocation du choix du scrutin comme mode d'élection<sup>1834</sup>. L'élection pontificale semble ici aussi suivre le modèle de l'élection monastique, le choix du scrutin se voyant accorder une place centrale. Cette évolution permet de souligner que la référence à l'Esprit Saint ne disparaît pas du processus électif mais au contraire s'intègre dans un rituel qui, dans la manière dont il est présenté, prend un caractère bureaucratique. Cette intégration de l'Esprit Saint dans le fonctionnement bureaucratique est aussi apparent dans le cas des élections épiscopales et monastiques. En effet, l'élection dans les ordres mendiants est ensuite soumise à l'approbation du supérieur ; l'inspiration doit être validée hiérarchiquement<sup>1835</sup>. De même l'élection épiscopale, si elle n'est pas faite par le chapitre sans une raison valable, passe au supérieur, puis après un nouveau délai de trois mois, au supérieur de celui-ci et ainsi jusqu'au

1831J.Gaudemet, *Les élections...*, p. 210-212.

1832 Cette notion d'intérêt collectif se met aussi en place sur le plan juridique, la constitution 1.4 du concile de Lyon I (1245), imposant que seuls les votes inconditionnels soient valides, interdisant par ce biais toute tractation. (G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, Paris, 1994, p. 200).

1833 « *et missa, ut moris est, in honore Sancti Spiritus devote ac sollempniter celebrata, post aliquantulum tractatum de substitutione pontificis, omnes pariter ad imbecillitatem nostram, quasi divinitus inspirati, oculos direxerunt* » (Ut Per Litteras, Grégoire IX, lettre 1). Une formule proche se retrouve dans la première lettre de chacun des autres papes cités.

1834 *Sed demum in die beate Katerine missarum sollempniis cum invocatione Sancti Spiritus celebratis, iidem fratres in humilitatem nostram, utinam non exorbitante iudicio, per viam scrutinii concordantes nos, tunc Sancti Nicolai in carcere Tulliano diaconum cardinalem, ad conscendendam apostolice dignitatis speculam unanimiter elegerunt, nobis vestem poderis universum orbis ambitum continentem non offerentes tantummodo sed etiam cum importuna instantia ingerentes.* (*Ibid.*, Nicolas III, lettre 1), la même formule se retrouve aussi dans la première lettre des papes Martin IV et Boniface VIII.

1835J.Gaudemet, *Les élections...*, p. 375.

pape<sup>1836</sup>. Ce mode de fonctionnement implique que l'institution elle-même est inspirée par l'Esprit Saint.

L'inspiration de l'Esprit Saint dans les différents types d'élections au XIIIe siècle n'est ni une survivance vidée de son sens, ni la référence à un élément extra-quotidien. L'Esprit Saint fait partie de la routine élective de la bureaucratie ecclésiastique, ce qui implique aussi que les acteurs de cette routine se comportent en hommes spirituels. Dans ce sens, la référence à l'Esprit Saint renvoie à l'intérêt propre de l'institution contre les intérêts particuliers, ce qui constitue l'un des éléments essentiels d'une bureaucratie. Cependant, ce fonctionnement bureaucratique étant fondé sur l'inspiration divine, c'est dans ce sens qu'il est possible de parler d'une bureaucratie charismatique. C'est un fonctionnement similaire que l'on rencontre dans les conciles du XIIIe siècle.

### **B/ Les conciles du XIIIe siècle**

Le XIIIe siècle s'ouvre avec le concile de Latran IV, qui rassemble plus de 400 évêques et 800 abbés et est le premier concile, depuis les anciens conciles œcuméniques à faire une profession de foi<sup>1837</sup>. De 1215 à 1312, on compte quatre conciles généraux<sup>1838</sup> et plus de cent conciles locaux en France, trente statuts diocésains en Angleterre et de nombreux synodes en Espagne, Pologne et Hongrie, ainsi que dans l'Empire après la mort de Frédéric II<sup>1839</sup>. En comparaison du XIIe et du XIVe siècle, le XIIIe siècle apparaît comme une apogée de la pratique conciliaire dans le fonctionnement et le gouvernement de l'Église. Cependant, aucun des conciles généraux ne fait mention de l'Esprit Saint lors de son ouverture. A l'inverse, le concile de Latran III (1179), qui se donne pour but de mettre fin au schisme dans l'Église et à la querelle entre la papauté et l'Empire, est convoqué en 1178 « en sorte que conformément à la coutume des anciens pères, le bien soit recherché et confirmé par un grand nombre [...], et que, avec la coopération de la grâce de l'Esprit Saint, on fasse ce qui doit être fait aussi bien pour corriger les abus que pour statuer ce qui est agréable à Dieu »<sup>1840</sup>. De même, lors des différentes sessions du concile de Constance (1414-1418), chargé de mettre fin au Grand Schisme d'Occident, le concile est présenté comme « légitimement assemblé dans l'Esprit Saint » ; c'est le cas lorsque le concile accepte la démission de Grégoire XII<sup>1841</sup>. Si la référence à l'Esprit Saint est explicite lors des conciles ayant pour but de mettre fin à une division au

1836P. G. Caron, « Les élections... », p. 578.

1837J.W. Baldwin « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IVe concile de Latran », *Journal des savants*. 1997, N°1, p. 109.

1838Latran IV (1215), Lyon I (1245), Lyon II (1274) et Vienne (1311-1312).

1839J.Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Eglise de l'Antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, 2008, p. 183.

1840G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles œcuméniques*, Paris, 1994, p. 449.

1841Ibid., p. 869.

sein de l'Église en l'absence d'un pape, cela signifie-t-il que les conciles du XIII<sup>e</sup> siècle se font hors de toute référence à l'inspiration de l'Esprit ?

Pierre le Chantre avait critiqué au XII<sup>e</sup> siècle la multiplication des décrétales pontificales, relevant d'un arbitraire caractérisé par de fréquents changements et préférant à ce mode de gouvernement le concile général. L'un de ses élèves, Robert de Courson, participe à la préparation du concile de Latran IV. Or, sur la question du célibat des clercs, Robert de Courson conclut que la question doit être réglée par un concile général qui, guidé par l'Esprit Saint, doit restaurer les statuts originaux de l'ancienne Église<sup>1842</sup>. A la fin de la période, Duns Scot (1266-1308) rejette l'ensemble des objections contre Pierre Lombard, car sa doctrine a été approuvée par le concile de Latran IV. En effet, selon lui, l'autorité canonique peut être plus grande que celle de l'Écriture. De même, à propos de la transsubstantiation, il suffit que l'Église la déclare vérité de foi en concile général : « L'Église était guidée par l'Esprit-Saint. Dieu décide de ce qui est vrai et n'est pas vrai, l'Église rend seulement explicite ce que Dieu transmet par l'Esprit »<sup>1843</sup>. La référence à l'Esprit Saint apparaît ainsi comme la fondation implicite de l'autorité des conciles généraux du XIII<sup>e</sup> siècle, celle qui leur permet de produire une vérité de foi supérieure à la lettre de l'Écriture et à la tradition antérieure. Dans ce sens, les conciles du XIII<sup>e</sup> siècle se placent dans la continuité des conciles œcuméniques de l'antiquité tardive. Mais la mention explicite d'une autorité extra-quotidienne n'apparaît pas nécessaire car dans leur fonctionnement, ils relèvent au contraire de la routine d'une bureaucratie charismatique.

Lors de Latran IV, les canons sont promulgués par le pape, avec l'approbation secondaire du concile. De plus le huitième canon expose le principe de toute réforme ou rectification : du haut vers le bas, la critique des supérieurs par les inférieurs risquant de faire s'effondrer l'édifice<sup>1844</sup>. Au concile de Lyon de 1274, les évêques présentent leurs suppliques à la Chancellerie ou à la Chambre apostolique ou encore aux avocats curiaux, qui fournissent une réponse servant de base à la rédaction des constitutions<sup>1845</sup>. Enfin, au concile de Vienne de 1311-1312, les commissions de travail prédominent et les sessions générales sont rares<sup>1846</sup>. La mise en place de ce fonctionnement hiérarchique et bureaucratique ne repose pas sur l'exclusion de l'Esprit Saint, dont la présence garantit l'autorité du concile. Il semble possible

---

1842« *Quia in generali concilio per inspirationem spiritus sancii, a sanctis patribus institutum est, et a domino papa confirmatum ne quis in sacris ordinibus constitutus contrahat, tarn generalis constitutio a domino papa revocari non potest vel ab homine in secreto, nisi per eandam auctoritatem spiritus sancti et convocato concilio generali et cognita causa necessaria et utilitate ecclesie...* » (J.W. Baldwin « Paris... », p. 117).

1843B. Tierney, *Origins of papal infallibility (1150-1350)*, Leiden, 1972., p. 142.

1844J.W. Baldwin « Paris... », p. 101-102.

1845M. Pacaut, « Le concile de Lyon : l'événement et sa portée », *1274, année charnière*, Paris, 1977, p. 303.

1846*Cahiers de Fanjeaux, t.45, Jean XXII et le Midi*, Toulouse, 2012, S.Piron, « Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens », p. 382.

d'expliquer l'absence de toute mention explicite à l'Esprit Saint en raison de la présence du pape, ce qui permet de comprendre les références faites lors des conciles ayant pour but de mettre fin à un schisme. L'Esprit est l'élément d'unité de l'Église dont l'inspiration doit être invoquée quand cette unité est brisée. Lorsque l'institution est unie, l'autorité de l'Esprit se confond avec celle du pape.

La judiciarisation et la bureaucratisation de l'institution ecclésiastique au XIII<sup>e</sup> siècle n'impliquent pas une négation de la présence de l'Esprit. Au contraire, l'ensemble du fonctionnement hiérarchique et conciliaire est fondé sur le présupposé d'une présence de l'Esprit Saint, qui garantit à la fois l'autorité des décisions et l'intérêt commun à l'institution. Durant la réforme grégorienne, le pape se présente comme inspiré par l'Esprit Saint et tire son autorité de cette inspiration. Il s'agit donc à présent d'étudier le sens de cette référence à l'Esprit Saint dans le cadre d'une bureaucratie organisée en monarchie autour de la personne, et de plus en plus de la fonction, du pape.

## **II/La fonction pontificale au XIII<sup>e</sup> siècle : inspiration et remplacement de l'Esprit Saint**

### **A/Du prophète au prêtre-roi**

De la réforme grégorienne au XII<sup>e</sup> siècle, de Grégoire VII à Alexandre III, le pape, à l'intérieur de l'institution ecclésiastique comme dans sa lutte contre les pouvoirs laïcs, s'identifie aux prophètes de l'Ancien Testament et affirme que l'Esprit parle par sa bouche. Cependant, cette conception connaît une évolution dans le contexte de la lutte entre la papauté et l'Empire à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, Joachim de Flore affirme, face aux prétentions d'Henri VI, que le pape a hérité de la plus haute royauté (*summa regni*) comme successeur du Christ et que c'est seulement en raison de l'interdiction de faire couler le sang ou de porter une arme qu'il est obligé de choisir un laïc pour être roi afin d'exécuter la justice et défendre les chrétiens. Ce caractère royal de la fonction pontificale est associé à la figure vétéro-testamentaire du prêtre-roi Melchisedech dans la *Concordia novi ac veteris testamenti*<sup>1847</sup>. Cette référence n'implique pas un pouvoir temporel du pape, car, rappelle Joachim de Flore, « le royaume du Christ n'est pas de ce monde »<sup>1848</sup> et l'exercice du pouvoir terrestre doit être laissé aux souverains terrestres<sup>1849</sup>. Ce rappel et le raisonnement ternaire de Joachim, impliquent cependant que, à travers la figure de Melchisedech, le pape est associé à l'autorité sacerdotale et royale du Christ.

On retrouve la référence au prêtre-roi chez Innocent III qui en conclut, dans une lettre

1847R. Lerner, « Joachim of Fiore as a link between St. Bernard and Innocent III on the figural significance of Melchisedech », *Mediaeval Studies* 42, p.471-476, 1980, p. 473.

1848Jean, 18, 36.

1849R. Lerner, « Joachim... », p. 474.



adressée à l'évêque de Fermo en 1205, que le pape, prêtre dans l'ordre de Melchisedech, détient à la fois le plus haut pouvoir dans les affaires spirituelles mais aussi un grand pouvoir dans les affaires temporelles<sup>1850</sup>. Il est difficile d'affirmer avec certitude que Joachim de Flore a joué le rôle d'intermédiaire entre Innocent III et Bernard de Clairvaux, premier auteur à relier la figure de Melchisedech à la fonction pontificale mais sans en tirer de conclusion quant au pouvoir temporel. En revanche, on peut de noter une évolution quant à la figure pontificale : le pape n'est plus le prophète qui s'adresse aux rois et détient sur eux une autorité de par la parole divine dont il est porteur mais prétendant au contraire assumer aussi la fonction royale. Cette double dimension se manifeste dans le conflit entre Innocent IV et l'empereur : le pape se base sur l'Ancien Testament pour affirmer que le pape peut déposer un roi, ne faisant alors que rendre publique une décision divine, mais il affirme ensuite que c'est au pape qu'il échoit de diriger l'empire pendant la vacance<sup>1851</sup>. En justifiant la déposition de Frédéric II, Innocent IV développe l'idée qu'il n'existe pas de pouvoir légalement constitué hors de l'Église, à la tête de laquelle se trouve le pape ; sans nier l'existence de deux domaines, spirituel et temporel, le pape se place au dessus des deux<sup>1852</sup>. L'affirmation du caractère théocratique de la fonction pontificale se poursuit au cours du XIIIe siècle, Boniface VIII rappelant aux princes allemands en 1300 que c'est de lui qu'ils tiennent le privilège d'élire l'empereur. Reprenant une formule née chez les juristes royaux, Boniface VIII affirme que le pontife romain possède dans sa poitrine tout droit<sup>1853</sup>. Dans la conception la plus extrême de l'autorité pontificale, le pape du XIIIe siècle ne tient pas son autorité d'une position prophétique, c'est-à-dire de la réception intermittente de l'Esprit Saint ; vicaire du Christ, il porte en lui l'autorité divine qui légitime sa position d'autorité théocratique. C'est dans cette nouvelle position d'autorité du souverain pontife, celle du prêtre-roi, successeur du Christ et détenteur de la *plenitudo potestatis* que se redéfinit la référence à l'Esprit Saint dans la fonction pontificale.

### **B/La *plenitudo potestatis* du pape au XIIIe siècle : l'expression juridique de l'autorité de l'Esprit**

Pour la période du XIIe siècle, il a été possible d'étudier à la fois le développement d'une théorie de l'autorité pontificale et sa traduction dans les faits. À l'inverse, il s'agit ici d'étudier les liens existant entre la référence à l'Esprit Saint et l'affirmation au XIIIe siècle de la

---

1850Ibid., p. 474.

1851M. Pacaut, « L'autorité pontificale selon Innocent IV », *Le Moyen Âge*, t. 66, Bruxelles, 1960, p.100-101.

1852M. Pacaut, *La théocratie, l'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1989, p. 130.

1853J.Krynén, « « De nostre certaine science... » remarques sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française », A.Gouron, A. Rigaudière (dir.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier, 1988, p. 133.

*plenitudo potestatis* pontificale sur le plan théorique. Davantage qu'une conclusion sur l'évolution de l'autorité pontificale, il s'agit donc d'ouvrir des pistes de recherche sur les conséquences ecclésiologiques de la *plenitudo potestatis*, les éléments avancés ici ayant avant tout le statut d'hypothèse.

La *plenitudo potestatis*, dès Innocent III, découle du fait que le pape est successeur de Pierre et vicaire du Christ, comme prêtre et roi<sup>1854</sup>. Cette position conduit à établir une relation particulière entre le pape et l'Esprit Saint au sein de la hiérarchie ecclésiastique. Ainsi, dans les représentations traditionnelles de la Pentecôte des XIe et XIIe siècle, l'Esprit sous la forme d'une colombe et de flammes descend sur l'ensemble des apôtres<sup>1855</sup>. En revanche, dans la première moitié du XIIIe siècle, la colombe descend directement sur Pierre, placé au centre de l'assemblée des apôtres<sup>1856</sup>. Cette représentation est à relier à une autre, qui associe l'Ascension et la Pentecôte, l'élévation du Christ dans la première scène se traduisant dans la seconde par une descente de l'Esprit Saint sur Pierre<sup>1857</sup>. Ainsi, Pierre apparaît comme le principal récipiendaire de l'Esprit Saint en tant que vicaire du Christ et chaque pape est un successeur de Pierre. Le statut du pape comme vicaire du Christ implique donc d'être doté de l'Esprit Saint, ce qui se traduit sur le plan juridique par la notion de *plenitudo potestatis*, qui était employée au XIIe siècle pour désigner l'augmentation du pouvoir juridictionnel lors de la remise du *pallium* à un archevêque ou encore le don complet d'autorité à un légat ou un procureur<sup>1858</sup>.

Au XIIIe siècle, on assiste à une définition progressive de la *plenitudo potestatis* pour désigner le pouvoir supérieur du pape sur l'Église. Selon Innocent III, la *plenitudo potestatis* s'inscrit dans une relation de charité entre Dieu, le pape et les hommes : « la plénitude du pouvoir que nous avons reçue de celui qui est le Père des miséricordes, nous devons en user d'abord en faveur de ceux avec lesquels il faut agir avec miséricorde »<sup>1859</sup>. Il semble donc que la position d'intermédiaire entre les hommes et Dieu qui est celle du pape, selon Innocent III, et qui implique que ses décisions ne sont liées ni par les conciles, ni par les décisions des papes antérieures<sup>1860</sup>, soit inscrite dans une relation de charité, qu'il est possible de relier au

---

1854Selon Innocent III, le pape a reçu de Pierre la mitre pour le sacerdoce et la couronne pour la royauté (A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, 1997, p. 78).

1855Sacramentaire du XIe siècle (B.M. Rouen, ms. 0274, f.84 v.).

1856Missel à l'usage de l'abbaye Saint-Denis de Paris, deuxième quart du XIIIe siècle (Bib. Mazarine, ms. 0414, f. 46 v.).

1857Bible, premier quart du XIIIe siècle (B.M. Amiens, ms. 0023, f. 246 v.). Les trois enluminures citées se trouvent en annexe.

1858K. Pennington, *Pope and bishops, the papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries*, Pennsylvania, 1984, p. 44.

1859*Plenitudinem potestatis quam ab eo qui est Pater misericordiarum accepimus cum eis debemus potius dispensare cum quibus misericorditer est agendum* (Lettre à Pierre, chanoine de Saint-Hilaire de Poitiers, P.L. 214, col. 77 C).

1860Le pape est « *inter Deum et hominem medius constitutus, citra deum sed ultra hominem : minor Deo sed*

don particulier de l'Esprit Saint à Pierre. Cette puissance particulière du pape est liée à la mise en place d'une Église monocratique. En effet, dans le langage de la curie, les évêques partagent une part de la responsabilité mais sans diminuer la pleine puissance du pape, car si plusieurs personnes détenaient celle-ci il y aurait alors diversité d'intention dans l'Église. C'est pour cette raison que l'entière juridiction ecclésiastique et la domination de toutes les églises et de tous les croyants ont été données à Saint-Pierre et au Siège apostolique<sup>1861</sup>. De même, les préambules des lettres de légation d'Innocent III indiquent qu'en raison de l'impossibilité pour le pape de se transporter instantanément d'un endroit à l'autre, il emploie des légats. Agostino Paravicini Bagliani a ainsi noté que pour Innocent III « l'humanité du pape semble constituer l'unique limite à la plénitude de ses pouvoirs »<sup>1862</sup>. On peut ainsi noter que l'unité de l'Église est associée à l'unicité de la volonté du pape. Cette affirmation est vue par certains comme une rupture ; pour preuve, un poème anonyme rédigé vers 1212-1214 qui oppose Rome au pape et où Innocent III est accusé de violer la loi et de remplacer la raison par sa volonté<sup>1863</sup>.

Sur le plan du fonctionnement institutionnel, la question de la position supérieure du pape par rapport au reste de l'Église se pose concernant les transferts monastiques, cléricaux et épiscopaux. Le canoniste Huguccio de Pise, un des maîtres d'Innocent III, affirme que, pour ce qui est du bas clergé, il est possible de quitter l'église sans l'accord de l'évêque, pour obéir au pape et à l'Esprit Saint<sup>1864</sup>. On peut ainsi noter qu'Huguccio reprend la formule d'Urbain II dans le *Duae sunt leges*, qui autorisait le transfert pour un moine en raison de l'inspiration de l'Esprit et en vertu de l'autorité du pape. Il ajoute de plus quatre cas où celui qui viole la loi publique ne peut être inspiré par le bien mais par un esprit malin : un mineur ne peut entrer dans un monastère sans l'accord de son père, une personne mariée sans l'accord de son époux/se, les moines et les chanoines réguliers doivent obéir à leur supérieur et un évêque ne peut quitter son évêché sans l'accord du pape<sup>1865</sup>. Cette réaffirmation qu'il ne peut y avoir d'inspiration de l'Esprit Saint contraire aux relations hiérarchiques s'explique par un débat contemporain sur le renoncement au siège épiscopal, dans lequel certains canonistes, évoqués

---

*major homine qui de omnibus judicat et a nemine judicatur* ». (H. Vidal, « Le pape législateur, de Grégoire VII à Grégoire IX », A. Gouron, A. Rigaudière (dir.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier, 1988, p.275).

1861K. Pennington, *Pope...*, p. 47.

1862A. Paravicini-Bagliani, *Le corps...*, p. 78.

1863*Sic volo, sic fiat, sit pro ratione voluntas* (K. Pennington, *Pope...*, p. 34).

1864*Quid si clericus iurasset quod numquam relinqueret ecclesiam sine consensu episcopi, et postea papa vocat eum, et episcopus contradicit? Obedire debet pape, nec facit contra iuramentum quia sine omni iuramento tenetur clericus non relinquere ecclesiam suam sine licentia episcopi, et tamen inuito episcopo licite obedit pape et spiritui sancto. Obedientia enim dei et pape semper et excepta a quolibet vinculo quod clericus tenetur suo episcopo* (K. Pennington, *Pope...*, p. 105, si nous reprenons ici le texte cité par Kenneth Pennington, il ne semble pas possible de suivre la traduction du texte qu'il fournit et où il évoque un transfert autorisé par l'obéissance au pape ou à Dieu, en effet, il nous semble particulièrement notable au contraire qu'Huguccio parle du pape et de l'Esprit Saint, du pape et de Dieu).

1865*Ibid.*, p. 106.

par Huguccio, pensent que le *Duae sunt leges* autorise le transfert d'un évêque dans un monastère<sup>1866</sup>. Répondant à l'évêque Riccus de Cagliari par la décrétale *Nisi cum pridem* de 1206, Innocent III résume la position de l'évêque à l'affirmation que l'esprit souffle où il veut, que ceux qui sont guidés par l'Esprit ne sont pas soumis à la loi et que là où est l'Esprit est la liberté. La réplique du pape est que celui qui agit sans sa permission agit contre l'Esprit<sup>1867</sup>. Cette réponse implique que l'inspiration de l'Esprit Saint ne peut être revendiquée pour aller contre la volonté pontificale. Ainsi, au sein du fonctionnement de l'Église, l'inspiration de l'Esprit se confond avec la volonté pontificale. Cela se traduit au cours des XIIIe et XIVe siècles par une bureaucratisation et une intégration croissante de l'institution ecclésiastique.

### **C/L'intégration de l'autorité de l'Esprit dans la routine institutionnelle**

Il s'agit ici de poursuivre la distinction entre une juridisation de l'Église excluant la présence de l'Esprit et une unité croissante entre la référence à l'Esprit et le fonctionnement bureaucratique. Dans ce processus d'unification, le développement d'une fonction bureaucratique du pape joue un rôle essentiel et commence dès la seconde moitié du XIIe siècle. En effet, durant la majeure partie de son pontificat, Alexandre III s'est réservé la charge de chancelier, qu'il exerçait avant d'être élu. Cette évolution est entérinée sous Innocent III à partir duquel seul demeure la charge de vice-chancelier<sup>1868</sup> ; le pape devenant ainsi la tête de l'administration romaine. Cette position, combinée au statut du pape de vicaire du Christ conduit à une intégration des pratiques fondées sur la référence à l'autorité de l'Esprit dans le fonctionnement de l'Église comme institution bureaucratique. Entre le XIIe et le XIIIe siècle, on assiste à une augmentation du nombre de transferts d'évêques, celui-ci passant de 21 entre 1100 et 1149, soit 0,42 par an à 30 durant les dix huit ans du pontificat d'Innocent III. Cette multiplication par quatre s'accompagne de l'affirmation selon laquelle le transfert est une prérogative du souverain pontife. Innocent III transforme les transferts épiscopaux en un *cursus honorum* qui conduit à casser les logiques des réseaux locaux, les parcours épiscopaux étant désormais d'envergure nationale voire internationale<sup>1869</sup>. Ainsi, la constitution d'une monocratie, où la volonté du pape - identifiée à l'inspiration de l'Esprit - s'applique au

---

1866Ibid., p. 103.

1867*Sed dices quod spiritus ubi vult spirat et nescis unde veniat aut quo vadat et ideo non est qui possit vias illius spiritus perscrutari ; qui vero spiritu dei aguntur, non sunt sub lege, quoniam ubi spiritus dei ibi libertas. Quare si cedendi tibi licentia data ab homine non fuerit, nihilominus tamen cedes, quia data est tibi cedendi a deo. Certe, desipis, si sic sapis. Nam, quomodo Spiritu Dei agitur, qui contra Spiritum Dei agit? Si enim vera sunt quae praemisimus, imo, quia indubitanter sunt vera, procul dubio contra Spiritum Dei agit, qui aliquid horum contra veritatem attentat, quoniam ipse est spiritus veritatis.* (P.L. 215, col. 807 B-C).

1868M. Pacaut, *Alexandre III, Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956, p. 275.

1869K. Pennington, *Pope...*, p. 94-99.

fonctionnement institutionnel et renforce l'autonomie de l'institution ecclésiastique et par conséquent son caractère bureaucratique.

Les transferts d'évêques continuent à se multiplier au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, on en compte ainsi 72 pour les huit ans de pontificat de Boniface VIII<sup>1870</sup>. Le siècle se caractérise aussi par l'apparition puis la multiplication des nominations épiscopales par le pape. Ces interventions sont liées dans un premier temps aux difficultés à accomplir l'élection de l'évêque dans le délai prescrit, ce qui conduit alors au transfert de la décision à l'autorité supérieure. Afin de réduire ces difficultés, le pape Grégoire X décide en 1274 d'introduire la règle de la majorité des deux tiers pour les élections épiscopales<sup>1871</sup>. Cependant, les nominations pontificales sont aussi liées à une normalisation de l'exercice de la *plenitudo potestatis* du pape dans le fonctionnement quotidien de l'Église que l'on observe sous le règne d'Innocent IV (1243-1254), formé à l'Université de Bologne et vice-chancelier de Grégoire IX. Ainsi la constitution 4 du concile de Lyon de 1245 énonce que toute contestation d'une élection doit se faire auprès du pape<sup>1872</sup>. Cette décision renforce la construction de l'Église comme institution monocratique et non comme chaîne hiérarchique où chaque maillon posséderait sa propre autorité. En 1246, le pape met en place les mandats de provision, nomination directe par Rome en raison de la *plenitudo potestatis* du pape<sup>1873</sup>, qu'il emploie pour nommer l'ensemble des évêques dans l'empire de Frédéric II<sup>1874</sup>. Si la pratique est abandonnée sous Alexandre IV (1254-1261), le pape Clément IV, dans la décrétale *Licet ecclesiarum* de 1265<sup>1875</sup>, affirme que le souverain pontife dispose de tous les bénéfices. En 1278, le pape Nicolas III, par la décrétale *Cupientes*, se réserve le droit de nommer aux évêchés en cas d'élection contestée, de translation, de résignation, de suspension, de dégradation, de dévolution ou encore en cas de réserve d'un bénéfice à l'égard du Saint-Siège. On assiste alors, dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle, à une multiplication des désignations épiscopales par le souverain pontife, 16 entre 1295 et 1310 en France, 280 sous le règne de Jean XXII (1316-1334), pour seulement 13 élections. Enfin, en 1363, le pape Urbain V affirme son droit de désigner tous les évêques<sup>1876</sup>.

Cette évolution bénéficie de l'appui et de l'argumentation théorique d'un courant de canonistes, comme Gilles de Rome qui, dans sa présentation de la *plenitudo potestatis*,

---

1870Ibid., p. 100.

1871K. Schatz, *La primauté du pape*, Paris, 1992, p. 153.

1872« Nous statuons que si quelqu'un attaque une élection, une postulation ou une provision déjà faite, en faisant objection sur la forme ou sur la personne [...] tout ceux que cela concerne et que la cause affecte [...], se mettront en route vers le siège apostolique dans le mois qui suit ». (G. Alberigo, J. Mignon (trad.), *Les conciles...*, p. 599-601).

1873K. Schatz, *La primauté...*, p. 153. Cette formule, Innocent IV l'emploie dès le début de son règne pour la confirmation des élections épiscopales (ex : Lettre 287, du 9 décembre 1243, *Ut per litteras*).

1874J. Gaudemet, *Formation...*, p. 395.

1875*Bullarum diplomatum et privilegiorum, Taurinensis* ed., t. 3, n°8, p. 743.

1876J. Gaudemet, *Formation...*, p. 395.

affirme que, de même que Dieu, qui intervient la plupart du temps par des causes secondes et naturelles, peut intervenir par des miracles, le pape, dans l'élection des évêques, agit par la cause seconde des chapitres mais peut intervenir directement<sup>1877</sup>. En présentant l'élection par le chapitre, inspiré par l'Esprit Saint, comme la cause seconde de la pleine puissance du pape, Gilles de Rome présente donc une Église où la présence de l'Esprit s'exprime par la seule volonté pontificale. On retrouve une conception identique sur le plan ecclésiologique dans l'œuvre du frère carmélite Guido Terreni, maître en théologie et expert en droit canon. Celui-ci est un partisan de l'infaillibilité pontificale, non en faveur des positions spirituelles – qui voyait dans l'infaillibilité un moyen pour interdire au pape de revenir sur les mesures de ses prédécesseurs - mais de celles de la Curie. Selon Guido Terreni, tout homme peut errer, sauf lorsqu'il est guidé par l'Esprit-Saint, ce qui fut le cas des prophètes de l'Ancien Testament et aujourd'hui du pape et de l'Église. Selon lui, l'Esprit-Saint ne permet pas au pontife d'errer dans la définition de la foi : l'Église d'Avignon est l'Église voulue et instituée par le Christ et guidée par l'Esprit<sup>1878</sup>. On peut ici noter une évolution dans l'évocation des prophètes par rapport à la réforme grégorienne. En effet, si Grégoire VII se comparait aux prophètes antiques dans une dimension de réactualisation de l'autorité conférée par l'Esprit Saint, Guido Terreni inscrit cette référence dans une perspective chronologique qui associe désormais l'Esprit à la position institutionnelle du pape au sein de l'Église. Dès la fin du XIIe siècle, l'Église est définie comme le corps du Christ, vivifié par l'Esprit Saint<sup>1879</sup>. Or, dès Innocent III, ce corps de l'Église est uni au corps du pape par un mariage spirituel qui permet à Gilles de Rome d'affirmer vers 1300 que « le souverain pontife peut-être dit Eglise »<sup>1880</sup>.

Ainsi, l'intériorisation de l'Esprit dans la personne du pape, par le passage du pape prophète au pape vicaire du Christ s'accompagne d'une intégration de la référence à l'Esprit dans la construction de l'Église comme institution monocratique. Il est possible d'en voir une parfaite illustration dans les siècles suivants lors de l'élection en 1481 comme maître de l'Ordre des prêcheurs d'un candidat imposé par Sixte IV. Dans les chroniques, le choix incontesté de ce

---

1877De Ecclesiastica Potestate (1301), partie 3, chapitre 9 « *In ipso autem Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda potest sine causa secunda. [...] Facit tamen aliquando Deus miraculum, vel etiam miracula, ut agat praeter communem cursum naturae et non agat secundum communes leges naturae inditas. Sic et Summus Pontifex quantum ad posse quod est in Ecclesiis habet plenitudinem potestatis et potest sine causa secunda quod potest cum causa secunda, ut in electione episcopi dependet ab institutione Summi Pontificis [...] Dependet etiam electio praelati ab assensu canonicorum tanquam a causa secunda [...] Vere ergo in Summo Pontifice quantum ad posse quod est in Ecclesia residet potestatis plenitudo, quia potest sine causa secunda quod potest cum causa secunda. Posset enim providere cuicumque ecclesiae sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum suam plenitudinem potestatis.* (G. Boffito (éd.) *Un trattato inedito di Egidio Colonna, « De Ecclesiastica Potestate »*, Florence, 1908, p. 153).

1878B. Tierney, *Origins of papal infallibility (1150-1350)*, Leiden, 1972, p. 247-248.

1879H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 103.

1880A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, 1997, p. 89.

candidat est vu comme la preuve d'une élection obtenue par commune inspiration, ce que confirme Sixte IV par une bulle : « nous savons que le maître de l'ordre a été élu par la voix du Saint-Esprit et la commune inspiration »<sup>1881</sup>. L'Esprit est donc partie prenante d'une monocratie bureaucratique où toute autorité provient du pape et s'exprime par une réglementation routinière et non plus des interventions exceptionnelles. Cependant, ce caractère bureaucratique implique aussi une distinction entre la fonction pontificale et la personne du pape, ce qui se traduit aux XIIIe et XIVe siècle par une réflexion sur la dissociation entre le pape homme et le pape-*persona Christi*. Ainsi, Augustin d'Ancône (1270-1328), théologien théocratique affirme que Pierre et tous les papes succèdent au Christ en tant que vicaire *in officio et potestate* et non *in persona*. Lors de la mort du pape, ce pouvoir se retrouve alors dans le collège des cardinaux<sup>1882</sup>. Il est donc impossible de considérer qu'à l'âge de l'Esprit, qui serait le XIIe siècle, succède l'âge de la juridiction. En effet, ce qui fonde l'autorité de la bureaucratie pontificale et son caractère monocratique c'est précisément la référence à l'Esprit Saint. Cela suppose cependant que l'Esprit, intégré aux rouages de l'institution ne soit plus un élément extérieur et qu'il soit partie prenante de la fonction pontificale. En cela, le bref pontificat de Célestin V, ermite puis pape démissionnaire peut apparaître comme la preuve que l'Esprit qui inspire le pape doit être celui qui anime la bureaucratie et non pas les hommes spirituels. Cependant, le cas de Célestin V dépasse le simple statut d'exemple a contrario et peut permettre de comprendre les tensions que suscite la revendication d'un monopole de l'Esprit Saint par la bureaucratie pontificale.

### III/Célestin V : une élection anachronique ?

#### A/L'élection pontificale d'un réformateur inspiré

##### 1°/La réforme sous l'inspiration de l'Esprit et des fondateurs d'ordre du XIIe siècle

Le parcours de Pierre de Morrone est marqué par les modèles hagiographiques du XIIe siècle où l'homme spirituel, guidé par l'Esprit, met en œuvre un monachisme exigeant fondé sur une vision austère de la règle bénédictine, en général, qu'il cherche ensuite à diffuser sous la forme d'un ordre réformateur. Si les références à l'Esprit Saint dans les *Vitae* du XIIe siècle constituent des ajouts a posteriori, l'action de Pierre de Morrone révèle la volonté de s'inscrire dans la continuité de ces récits de fondation, auxquels s'ajoute le modèle de l'ordre de Flore, en donnant une place centrale à l'Esprit Saint. Né vers 1209-1210 dans une famille de paysans, Pierre de Morrone fonde dès 1248 un ermitage dédié à l'Esprit Saint dans les Abruzzes (dans le massif montagneux de la Maiella). Cette communauté se développe,

---

1881J. Gaudemet, *Les élections...*, p. 391.

1882A. Paravicini Bagliani, *Le corps...*, p. 91 et p. 266.

recevant en 1259 des autorités de la ville de Sulmona des terres de la montagne de Morrone, à proximité de cette ville de Sulmona. Pierre initie alors la construction d'une église dédiée à l'Esprit Saint près de Sulmona ; le pape Urbain IV autorise la fondation de sa communauté en 1263, agrégeant celle-ci à l'ordre bénédictin<sup>1883</sup>. La fondation de Pierre de Morrone s'inscrit dans la droite ligne des fondations monastiques du XIIe siècle, attachées à la règle bénédictine tout en valorisant une vie austère fondée sur l'idéal érémitique<sup>1884</sup>. La référence à l'Esprit est donc présente dès l'origine chez Pierre de Morrone qui, proche en cela de Joachim de Flore, se veut le continuateur d'un passé idéalisé. Le trait s'observe dans le fait que la *Vita* de Pierre de Morrone, rédigée au début du XIVe siècle, présente la fondation de l'ermitage comme le résultat de l'action de l'Esprit Saint, suivant en cela les hagiographies des saints fondateurs du XIIe siècle. Ainsi, l'emplacement de l'ermitage est choisi après que Pierre a reçu une vision divine prenant la forme d'un feu<sup>1885</sup>. Lorsque les ermites s'installent, une colombe descend parmi eux, passant de l'un à l'autre comme si elle avait été nourrie par eux et apparaît à nouveau lors de la première messe, après quoi est construit un oratoire dédié à l'Esprit Saint<sup>1886</sup>. Ce caractère traditionnel peut expliquer le soutien assez général reçu par Pierre de Morrone. En effet, quand le concile de Lyon II interdit tous les ordres créés depuis Latran IV sans confirmation apostolique - les ordres approuvés n'ayant que le droit de se maintenir - Pierre de Morrone obtient quant à lui de Grégoire X un privilège solennel qui règle la question de l'agrégation à l'ordre bénédictin et peut célébrer à son retour le premier chapitre général de la congrégation<sup>1887</sup>. La référence à l'Esprit telle qu'elle est employée par Pierre de Morrone fait de lui un homme spirituel réformateur selon l'idéal conçu au XIIe siècle.

## 2°/Le pontificat d'un homme spirituel

Devenu pape en 1294 sous le nom de Célestin V, l'ermite, âgé de plus de quatre-vingts ans, poursuit son action de réformateur inspiré et se soucie essentiellement d'apporter le plus grand

1883P. Herde, *Cölestin V : der Engelpapst*, Stuttgart, 1981, chapitre 1.

1884Pierre de Morrone emprunte aussi certaines caractéristiques aux ordres mendiants : un habit identique ou encore l'élection d'un prieur général, non à vie, comme dans l'ordre cistercien, mais pour trois ans. Cependant, son parti-pris érémitique est plus proche de celui de Joachim de Flore que de François d'Assise, car il prend soin aussi bien de l'organisation de sa congrégation que de l'extension de ses possessions, François n'ayant jamais cherché à fonder une communauté monastique (*Ibid.*, chapitre 1).

1885*Vita et obitus beati Petri confessoris, Celestini papa quinti*, chap. 10 (*Ibid.* p. 238).

1886*Primo namque, dum ceperant fratres habitare in loco isto, quedam columba ibidem aparuit, que cibum capere semper videbatur in loco illo, in quo altare postae situm est. Hec autem columba inter fratre ita domestice ambulabat, acsi inter fratres et ab eis nutrita fuisset. [...] Quadam etiam die, dum celebraretur missa, forenses in oratorio aderant, inter quos columba, ut solita erat, ambulabat. Quorum unus, ut eam manu caperet, se incurvabat, sed hoc facere non valebat. Et sic per spatium duorum vel trium annorum apparuit ibi columba. Post hec autem constructum est ibi pulchrum oratorium et devotum in honore sancti spiritus ; ad quod etiam multi de longinquis partibus cum devotione veniunt. (Ibid., chap. 11, Ibid., p. 238-239).*

1887Antonino Franchi, « Il concilio di liono II e la contestazione dei francescani delle marche », *Picenum Seraphicum* 11, 1974, p. 61-62.



soutien à sa congrégation. Il lui accorde ainsi des monastères et des privilèges, comme celui de concéder des indulgences le jour anniversaire de son couronnement pontifical ou encore l'exemption à l'égard de la juridiction épiscopale. Lorsque le pape rencontre les chefs des franciscains spirituels revenus de leur exil en Grèce, il leur propose comme première solution de rejoindre sa congrégation. Sur la route de Naples, Célestin V nomme un membre de son ordre, Angelerio, abbé du Mont Cassin, monastère qu'il souhaite aussi intégrer à sa congrégation<sup>1888</sup>. L'attitude du souverain pontife ne doit donc pas être réduite à l'inconscience d'un ermite incapable d'assumer sa fonction. En effet, la présence de la référence à l'Esprit dans la réforme monastique des XIe et XIIe siècles provient, on l'a vu, du soutien qu'apporte la papauté à ces réformes. L'exemption à l'égard de la juridiction épiscopale en est l'un des traits caractéristiques, de même que la volonté de faire entrer dans une règle réformée les courants dissidents ou encore d'imposer la réforme à des monastères prestigieux comme celui du Mont Cassin. À cet égard, on peut rappeler que la réforme du Mont-Cassin fut aussi l'une des préoccupations d'Innocent III<sup>1889</sup>. L'idéal d'homme spirituel poursuivi par Pierre de Morrone réduit sa conception de la papauté au soutien à un ordre réformateur inspiré.

Cependant, à la fin du XIIIe siècle, les évolutions connues par l'institution ecclésiastique vont dans le sens inverse des initiatives de Célestin V. Ainsi, les exemptions monastiques sont-elles de plus en plus restreintes et c'est dans l'exercice d'une fonction bureaucratique et non dans le statut personnel d'homme spirituel ou dans le soutien à des ordres réformateurs que se définit la fonction pontificale. L'échec de l'élection de Célestin V révèle l'incompatibilité entre deux conceptions de cette fonction.

### **B/Homme spirituel ou inspiration de la fonction : deux modèles de papauté**

#### 1°/La référence explicite à l'Esprit : palliatif à la paralysie institutionnelle

La référence à l'Esprit dans le fonctionnement bureaucratique de l'Église ne devient explicite qu'en cas de blocage ou de crise. C'est le cas lors de l'élection de Pierre de Morrone au pontificat en 1294 : Nicolas IV meurt en 1292 et le collège électoral est alors divisé entre Colonna et Orsini, respectivement liés aux dynasties d'Aragon et angevine. Cette division, ainsi que l'absence de conclave, débouche sur une longue période sans pape, comparable à celle qui avait débouché sur l'élection de Grégoire X. Ici aussi, le blocage institutionnel conduit à des pressions extérieures : le roi Charles II d'Anjou se rend à Pérouse en 1294 pour enjoindre les cardinaux à se décider. Le dominicain Robert d'Uzès adresse les lettres 4 à 8 de son Livre des Paroles aux cardinaux assemblés à Pérouse. La lettre 4 s'adresse probablement

---

1888 *Ibid.*, chapitre 3.

1889 B. Bolton, « Via Ascetica... », p. 179.

au doyen des cardinaux Latino Malabranca et lui annonce que le Seigneur le visitera car « tu n'as pas connu l'état pitoyable de mon troupeau »<sup>1890</sup>. Ce même cardinal s'adresse lui-aussi à ses pairs et leur dit avoir eu la vision d'un pieux ermite recevant l'annonce par l'Esprit-Saint qu'une punition divine s'abattra si l'élection n'avait pas lieu avant quatre mois. Cette annonce est interprétée par le cardinal Benedetto Caetani, futur Boniface VIII, comme une mise en avant de Pierre de Morrone, sans doute voulue par Charles II d'Anjou<sup>1891</sup>. Dans la *Vita* de Pierre de Morrone, l'élection est présentée comme l'œuvre de l'Esprit Saint inspirant d'abord l'un des cardinaux. Celui-ci annonce alors aux autres cardinaux qu'il élit Pierre de Morrone et, l'inspiration s'étendant, l'ermite est élu à l'unanimité<sup>1892</sup>.

La référence à l'Esprit dans le cadre de l'élection de Célestin V apparaît ainsi comme le moyen de sortir d'un blocage institutionnel induit par les pesanteurs des intérêts terrestres et de décrire une élection fortement contrainte et lentement acceptée comme une manifestation d'unité au sein du Sacré Collège. Le choix d'un candidat âgé, 85 ans, extérieur au conclave, rappelle l'élection de Grégoire X. Cependant, le cas particulier du choix accompli en 1294 tient dans le fait que l'inspiration de l'Esprit a mené à l'élection d'un homme connu pour être lui-même inspiré. Le pontificat de Célestin V présente donc la particularité de voir arriver au sommet de la hiérarchie ecclésiastique un homme spirituel, à un moment où la relation entre l'Esprit Saint et le pape est avant tout définie par la fonction pontificale.

L'une des premières caractéristiques reliant Pierre de Morrone à l'idéal de l'homme spirituel du XIIIe siècle est son rapport au savoir. En effet, différents auteurs insistent sur le fait que le pape est un simple, dénué de toute science<sup>1893</sup> : l'origine du savoir du pape n'est pas de nature terrestre, Robert d'Uzès, dans son Livre des Paroles le présente comme le « pontife qui avait reçu l'Esprit du Seigneur »<sup>1894</sup>. Le fait est confirmé par les capacités prophétiques de Pierre de Morrone, évoquées dans son hagiographie. Après sa démission, Pierre de Morrone, ermite dénué de formation scolastique, est en revanche capable de connaître la raison de la venue des cardinaux envoyés par Boniface VIII ou de connaître la mort du roi de Hongrie

---

1890P. Amargier, *La parole Révée. Essai sur la vie et l'œuvre de Robert d'Uzès*, Aix-en-Provence, 1982, p. 103-104. Pour l'identification des destinataires des différentes lettres cf. *Ibid.*, p. 41.

1891A. Paravicini Bagliani, *Boniface VIII, un pape hérétique ?*, Paris, 2000, p. 69.

1892 *His igitur in unum convenientibus post factam orationem qui vocem primam habuit, instigante spiritu sancto dixit : « In nomine patris et filii et spiritus sancti. Ego eligo fratrem Petrum de Morrone ». Ad cuius vocem omnes stupefacti et tanquam spiritu sancto illuminati unanimes et uno ore prefatum Petrum etiam elegerunt. (Vita et obitus..., Deuxième partie, chap. 12, P. Herde, *Célestin V...*, p. 256). Le manifeste de l'élection décrit une décision prise progressivement, d'abord Latino Malabranca, puis cinq autres cardinaux, suivit de Napoleone et Matteo Orsini et enfin les deux cardinaux Colonna (A. Paravicini Bagliani, *Boniface VIII...*, p. 70).*

1893J. Dalarun, « Parole di *simplices*, da Celestino V alle sante donne d'Italia tra duecento e trecento », *Aspetti della spiritualità ai tempi di Celestino V*, Casamari, 1993, p. 29.

1894P. Amargier, *La parole révée, essai sur la vie et l'œuvre de Robert d'Uzès, O.P. (1263-1296)*, Aix-en-Provence, 1982, Parole 18.

pour lequel il célèbre alors une messe des défunts<sup>1895</sup>. Ici aussi on peut souligner que, si le rejet du savoir chez Bernard de Clairvaux relevait avant tout d'un positionnement et non d'une réelle inculture, chez Pierre de Morrone, il correspond véritablement au modèle de l'homme spirituel qui ne doit son savoir qu'à l'inspiration de l'Esprit.

L'appareil institutionnel construit durant les XIIe et XIIIe siècles se fonde sur une présence implicite de l'Esprit Saint, référence qui est employée explicitement en cas de crise afin de dépasser tout blocage institutionnel. On peut ainsi noter que l'élection de Célestin V, qui s'intègre dans une telle tentative de dépassement, est marquée à chaque étape par des références répétées à l'inspiration de l'Esprit Saint. Cependant, l'élection d'un homme spirituel, respectueux de l'idéal monastique établi au XIIe siècle entre en contradiction avec les évolutions institutionnelles de l'Église. Ces évolutions ont suscité, dès la réforme grégorienne, les réticences des pouvoirs laïcs, l'Église revendiquant son autonomie sans renoncer à exercer une autorité dans le siècle. On voit mise à profit par la monarchie angevine la méfiance séculaire des réformateurs monastiques à l'égard d'une Église impliquée dans les affaires du monde.

## 2°/Les partisans laïcs d'une papauté spirituelle

Le projet réformateur de Pierre de Morrone bénéficie dès l'origine de l'appui de dynastie d'Anjou : en 1278, le monastère de Sainte-Marie de Faifula, appartenant à l'ordre, reçoit la protection royale de Charles d'Anjou et Charles II fait de même en 1294 pour le monastère du Saint-Esprit de Sulmona, achevé en 1285<sup>1896</sup>. Ces liens participent d'une unité étroite entre la politique pontificale et la monarchie angevine, qui a débutée sous Charles d'Anjou. Le frère de Louis IX fut en effet soutenu par la papauté dans la conquête de la Sicile, présentée comme une croisade et permettant de réduire l'influence impériale. Dans la propagande anti-angevine, le roi est présenté comme un bureaucrate, entouré de clercs qui étouffent tout élan de chevalerie<sup>1897</sup>. En effet, la monarchie angevine veut se présenter comme gouvernant selon la science. Ainsi, alors que la bulle de canonisation de Thomas d'Aquin est discrète sur sa dimension de savant, c'est cet aspect qui est mise en valeur dans la prédication favorable à la canonisation, dans le royaume angevin, qui souligne tout particulièrement le fait que Thomas a mis la théologie en ordre scientifique<sup>1898</sup>. Ainsi, la monarchie angevine se veut-elle ordonnée

1895« *Beatus autem Petrus prophético spiritu repletus dixit eis : Patres mei reverendissimi ! Non fuit opus venire pro causa, pro qua summus pontifex vos missit. [...] Missam mortuorum dicere coactus sum, quia hac nocte revelatum est mihi, quod devotus meus intimus rex Ungarie defunctus est* » (*Vita et obitus...*, Partie 2, chap. 20, P. Herde, *Cölestin V...* p. 271).

1896P. Herde, *Cölestin V...*, chapitre 1.

1897G. Jehel« Charles d'Anjou », *Histoire et Archéologie*, vol.18, 2005, p. 70 et p. 294.

1898J-P Boyer « *Sapientis est ordinare*. La monarchie de Sicile-Naples et Thomas d'Aquin (de Charles I à Robert) », M-M. De Cevins, J-M. Matz, (éd.), *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les*

par la raison, sur le modèle de l'Église. Cependant, si la bureaucratie ecclésiastique est un modèle, elle n'est pas nécessairement vue comme l'idéal de ce que doit être l'Église. Ainsi, dans un contexte de hausse des tensions avec l'épiscopat provençal, les spirituels modérés, conservant l'obéissance au pape, rencontrent un succès important auprès de la noblesse et de la monarchie angevine. Raymond Jauffre, issu de la haute aristocratie provençale, ministre général en 1289 et proche des Spirituels, est présent lors du couronnement de Charles II d'Anjou par le pape, la même année et le fils du roi, Louis d'Anjou, devient franciscain<sup>1899</sup>. Si la dynastie angevine s'appuie sur la papauté, son idéal pour l'Église est davantage celui d'une institution détachée du monde et gouvernée par des hommes spirituels dont les affaires terrestres sont placées aux mains des laïcs. C'est ce qui se réalise avec l'élection de Pierre de Morrone.

Après l'élection, Bartholomée de Capoue, juriste et protonotaire de Charles II, devient notaire apostolique sans renoncer à sa fonction au sein de la chancellerie royale. Le favori du roi, Hugues Aycelin, reprend la charge de doyen du Sacré Collège de Latino Malabranca. Sur les douze cardinaux créés par Célestin V, sept sont français et la plupart sont proches de Charles II, d'Hugues Aycelin et du roi de France (par exemple Berart de Got, archevêque de Lyon, frère de Bertrand de Got). En rétablissant la règle de Grégoire X concernant le conclave, imposant entre autres que celui-ci se forme dans la ville où le pape est mort, Célestin V, installé à Naples, amène ainsi la prochaine élection à se dérouler dans la capitale angevine. C'est aussi le roi et ses conseillers, ainsi que des cardinaux comme Benedetto de Caetani qui assurent la gestion des affaires politiques internationales à la place de Célestin V<sup>1900</sup>.

Le pontificat de Célestin V révèle donc un projet ecclésiologique distinct de celui de la bureaucratie ecclésiastique : la monarchie angevine collabore étroitement aux affaires terrestres de l'Église, qu'il s'agisse de la lutte contre l'hérésie<sup>1901</sup> ou de la politique internationale, tandis que la papauté, occupée par un homme spirituel a pour œuvre la constitution d'une élite monastique dont le mode de vie, lié à une règle rigoureuse et une pauvreté réelle, correspond à l'image de l'Église idéale que se fait la noblesse. Dans ce cadre, l'institution ecclésiastique est vidée de la présence de l'Esprit, au profit des hommes qui la composent. Ce projet ne constitue pas une nouveauté, il est au contraire une reproduction de l'idéal ecclésiologique élaboré au XIIe siècle dans le monde cistercien en particulier. Cependant, cet idéal conservateur se révèle incompatible avec l'existence d'une bureaucratie

---

*territoires angevins (milieu du XIIIe-fin XIVe siècle)*, Rome, 2005, p. 288-291 et p. 302.  
1899F. Mazel, *La noblesse...*, p. 575-588.  
1900P. Herde, *Célestin V...*, chapitre 3.  
1901A. Vauchez, *Les hérétiques au Moyen Âge*, Paris, p. 115.

monocratique autonome des pouvoirs laïcs. La prévalence de ce modèle a débouché sur la démission de Célestin V.

Dès son arrivée à Naples, Célestin V annonce son intention d'abdiquer, en raison de son infirmité et de son manque de savoir. On peut ainsi noter que la fonction pontificale n'est pas associée à une inspiration mais à une expertise. La possibilité d'une abdication étant prévue par le droit canon depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, le pape fait une annonce officielle devant les cardinaux et abandonne sa charge après cinq mois de pontificat. Benedetto Caetani est alors rapidement élu à Naples dans le cadre d'un conclave et prend le nom de Boniface VIII. Le nouveau pape décide alors de retourner à Rome et de placer Pierre de Morrone sous la garde de frère Angelerio. L'ermite parvient à s'enfuir, cherche à rejoindre la Grèce mais est à nouveau capturé puis enfermé à Anagni puis à Castel Fumone où, après avoir célébré la Pentecôte le 13 mai 1296, il meurt le 16 mai<sup>1902</sup>.

Le pontificat de Célestin V révèle l'incompatibilité, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, entre l'exercice de la fonction pontificale et l'état d'homme spirituel. Cette incompatibilité est avant tout due aux évolutions institutionnelles de l'Église et donc aux résistances de l'institution elle-même. La canonisation de Pierre de Morrone en 1313, et non de Célestin V, s'inscrit dans ce processus : l'institution ecclésiastique valorise l'homme spirituel hors de la fonction pontificale. En effet, les références à l'Esprit Saint notées dans la *Vita* de Pierre de Morrone sont présentes avant son élection et après son abdication et non durant l'exercice de la papauté. Cette opposition entre homme spirituel et fonction pontificale, révélatrice d'un conflit entre deux ecclésiologies conduit à la formation, au XIV<sup>e</sup> siècle, d'une référence ecclésiologique à l'Esprit antagoniste du projet de bureaucratie charismatique : pour certains opposants à l'Église romaine, l'Esprit n'est pas présent de manière implicite au sein de l'institution ecclésiastique, il en est absent. A cette bureaucratie sans âme est opposé l'idéal d'une papauté angélique, dont l'incarnation est Célestin V.

### **C/Papauté angélique contre cynisme bureaucratique : la référence à Célestin V dans les débats ecclésiologiques**

L'élection de Boniface VIII se caractérise par la reprise en main de l'Église et la réaffirmation de son autonomie à l'égard des pouvoirs laïcs et par un coup d'arrêt apporté au mode de réforme choisi par Célestin V : Angelerio est déposé de sa fonction d'abbé du Mont-Cassin et les privilèges accordés à l'ordre des Célestins sont réduits. Cependant, l'abdication, que Pierre de Morrone voulait comme un retour à la situation antérieure à son élection, pose problème dans un contexte où la fonction pontificale est la source de toute autorité au sein de l'Église.

---

<sup>1902</sup>P. Herde, *Cölestin V...*, chapitre 4.

Ainsi, le choix par Boniface VIII de faire ériger une chapelle en l'honneur du pape Boniface IV, et non du martyr Boniface, s'explique par le fait que Célestin V est encore en vie et qu'il est nécessaire de recréer une ligne de succession apostolique. De même, sur son gisant, Boniface VIII se fait représenter comme non marqué par les ans et découvert par les anges, insistant sur la position intermédiaire du pape entre les hommes et Dieu<sup>1903</sup>. Ainsi, la proximité avec le divin, du pape comme de sa personne, que Boniface VIII cultive, s'explique aussi par la nécessité de remettre en œuvre des principes ecclésiologiques contrariés par l'élection de Célestin V, tels que le caractère autonome de la fonction pontificale à l'égard des pouvoirs laïcs.

Boniface VIII annule aussi les décisions que Célestin V avait prises en faveur des Spirituels. En effet, les frères avaient obtenu du pape d'être déliés de toute obéissance à l'égard de l'ordre franciscain et de pouvoir observer à la lettre la Règle et le Testament de François pour former la congrégation des pauvres ermites du pape Célestin<sup>1904</sup>. Dès 1296, Robert d'Uzès, critique à l'égard des prélats, voit dans Célestin V le pape angélique. Cette figure, présente chez Joachim de Flore comme manifestation d'un nouveau Joseph/David/Zorobael/Mordecai, représente la domination finale d'une papauté purifiée<sup>1905</sup>. Vers 1304, dans les milieux spirituels qui ont bénéficié de la protection de Célestin V, est produit le Livre de Flore, attribué à Joachim, qui annonce la venue d'un pape angélique réformant l'Église avec l'aide de l'Empereur, face à une papauté corrompue<sup>1906</sup>. Dans son *Arbor Vitae*, rédigé vers 1305, Ubertain de Casale présente la venue de l'Antéchrist mystique comme la succession des pontifes indignes : Boniface VIII puis Benoît XI, qui succèdent à Célestin V<sup>1907</sup>. Ainsi, le soutien apporté par Célestin V aux Spirituels favorise-t-il la construction d'une rhétorique condamnant l'institution ecclésiastique sans rejeter la papauté, Célestin V apparaissant comme le pape idéal n'ayant pu achever son œuvre réformatrice. Chez les adversaires de Boniface VIII (les Colonna, Philippe le Bel, Hugues Aycelin), se développe la légende d'une abdication forcée et d'un assassinat : Simon de Beaulieu fait courir le bruit que Benedetto Caetani s'est déguisé en ange pour convaincre Célestin V d'abdiquer<sup>1908</sup>. Cette légende montre que l'angle de critique choisi consiste à nier toute présence de l'Esprit dans une bureaucratie ecclésiastique présentée comme dominée par le cynisme et la corruption.

## Conclusion

---

1903A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, 1997, p. 243.

1904A. Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, 2012, p. 102.

1905M. Reeves, *The prophetic...*, I The development of apocalyptic thought : medieval attitude, p. 57.

1906*Ibid.*, p. 57.

1907R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, Toulouse, 1989, p. 133.

1908P. Herde, *Célestin V...*, chapitre 4.

Célestin V ne constitue pas tant un cas exceptionnel qu'une situation allant à rebours des évolutions ecclésiologiques et institutionnelles connues au XIII<sup>e</sup> siècle. Le bref pontificat de Pierre de Morrone est décrit a posteriori comme celui d'un pape angélique en raison des réticences suscitées par la bureaucratisation de l'Église, aussi bien chez les Spirituels qu'au sein des pouvoirs laïcs. L'histoire de l'Église au XIII<sup>e</sup> siècle n'est pas celle d'une judiciarisation et d'une bureaucratisation s'éloignant de l'Esprit mais celle de l'union étroite entre le processus de bureaucratisation et l'affirmation d'une monocratie pontificale fondée sur la référence à l'Esprit Saint. En effet, durant cette période, s'est affirmé un modèle ecclésiologique au sein duquel une référence à l'Esprit indépendante de l'institution est devenue incompatible avec l'existence même de cette institution et par conséquent traitée comme une contestation. C'est pour cette raison que le XIII<sup>e</sup> siècle voit apparaître des références dissidentes à l'Esprit Saint.

## Chapitre 3

### L'Esprit dans l'Histoire au XIIIe siècle

#### Introduction

Dans la première moitié du XIIe siècle, Anselme de Havelberg présente les réformes monastiques et canoniales, caractérisées par la multiplication des règles de vie religieuse, comme l'œuvre de l'action de l'Esprit dans l'histoire. Ce lien étroit entre la réforme et l'Esprit se retrouve aussi chez les chroniqueurs et dans les privilèges pontificaux accordés aux ordres nouveaux ou rénovés. Il implique que la réforme est une chronologie de l'Église, c'est-à-dire que l'histoire de l'Église se définit par des temps de réformes successives, constituant autant d'étapes menant à la fin des temps : celle-ci est précédée d'une ultime crise et confrontation entre mauvais chrétiens et hommes spirituels. Ce sont ces hommes spirituels, présentés durant tout le XIIe siècle comme l'incarnation de l'idéal monastique, qui sont alors vus comme le moteur de la réforme de l'ensemble de l'institution ecclésiastique.

A la fin du XIIe siècle, l'abbé Joachim de Flore élabore une synthèse de ces conceptions, présentant l'histoire comme une procession comparable à celle de la Trinité, au sein de laquelle l'Esprit provient du Père et du Fils. C'est ainsi qu'il présente le dernier âge de l'histoire comme celui de l'Esprit, procédant des deux âges précédents et durant lequel des hommes spirituels sont appelés à accomplir une dernière réforme de l'Église. Dans cette pensée synthétique, fondée sur les correspondances entre les différents âges, la venue des réformateurs du troisième âge se traduit par l'apparition d'ordres nouveaux, plus parfaits que les précédents. Enfin, la correspondance des différents âges conduit Joachim de Flore à développer une exégèse prophétique où la lecture des événements advenus lors des âges écoulés permet d'annoncer les événements futurs. La vie de Joachim de Flore traduit en actes cette pensée : il fonde un ordre érémitique issu de l'ordre cistercien et dans lequel il faut voir l'un des ordres d'hommes spirituels prophétisé par lui et annonce à plusieurs reprises des événements futurs.

Il faut maintenant étudier la manière dont l'apparition des ordres mendiants, principalement franciscains et dominicains, au début du XIIIe siècle s'intègre dans la conception de la réforme monastique vue comme œuvre historique de l'Esprit héritée du XIIe siècle. Les ordres mendiants constituent par plusieurs aspects des innovations radicales soutenues par l'Église afin de suppléer aux défaillances des ordres anciens. Ainsi, l'initiative de Dominique de Guzman apparaît-elle comme un moyen d'élaborer une prédication efficace contre les



dissidents, après les échecs des campagnes de prédication cistercienne. La question qui se pose est alors double : quelle est la place accordée à la référence à l'Esprit Saint dans le développement des ordres nouveaux et comment l'idée d'une réforme de l'Église par des hommes spirituels se perpétue-t-elle durant le XIII<sup>e</sup> siècle ? S'il existe deux grands ordres mendiants, l'intégration institutionnelle plus rapide des dominicains nous conduira à focaliser l'étude sur l'histoire franciscaine.

Dans un premier temps, il faudra étudier la manière dont les ordres mendiants s'inscrivent dans une continuité à l'égard des perspectives réformatrices du XII<sup>e</sup> siècle, ce qui peut expliquer l'attachement de certains des frères à la pensée de Joachim de Flore. Cependant, nous avons montré que l'Église du XIII<sup>e</sup> siècle se définit comme une hiérarchie bureaucratique fondée par l'Esprit et qui n'a donc pas vocation à être réformée. Dans ce sens la perpétuation de la pensée de Joachim de Flore peut apparaître comme un signe de désobéissance à l'égard de l'institution. Enfin, une fois la fracture au sein de l'ordre franciscain constituée, nous essaierons de présenter comment la référence à l'Esprit Saint et à Joachim de Flore contribuent à une réécriture polémique de l'histoire de l'ordre par les courants spirituels.

## **I/ Les ordres mendiants dans la continuité des perspectives réformatrices du XII<sup>e</sup> siècle**

### **A/ Les « hommes spirituels » chez les franciscains**

Comme l'a souligné David Burr, le terme de spirituel ne peut être considéré comme synonyme de joachimite chez les franciscains<sup>1909</sup>. Ainsi, faire l'histoire de la référence à l'Esprit dans la fondation de l'ordre franciscain ne peut se confondre avec l'étude du joachimisme. L'usage du terme d'homme spirituel, indépendamment de l'œuvre de Joachim de Flore, invite à rattacher le développement de l'ordre franciscain aux modèles de développement monastique élaborés au XII<sup>e</sup> siècle. Le terme de modèle de développement renvoie au fait que c'est a posteriori que la référence à l'Esprit a été ajoutée dans les récits présentant la naissance de l'ordre cistercien ou encore la réforme canoniale. François fait un usage fréquent des termes « spirituels » et « spirituellement » dans les quelques textes que l'on possède de lui : il parle ainsi d'yeux spirituels, d'une sagesse spirituelle, d'une volonté spirituelle, d'un conseil spirituel, d'amis ou de frères spirituels<sup>1910</sup>. Ces mentions s'inscrivent dans une opposition traditionnelle – depuis saint Paul –, mais ici particulièrement marquée, entre l'Esprit et la chair. Ainsi, dans le chapitre 17 de la *Regula non bullata* de 1221, il affirme que les frères doivent se préserver de la sagesse du monde et de la prudence de la chair, qui s'applique à détenir les paroles mais peu à l'action, alors que l'Esprit-Saint veut que « la chair

---

1909D. Burr, *The spiritual franciscans*, University Park, 2001, p. 39-40.

1910T. Matura, *François d'Assise, « auteur spirituel »*, Paris, 1996, p. 138.

soit mise à mort, déconsidérée, sans valeur, à rejeter et il [l'Esprit] s'applique à l'humilité et à la patience, à la pure simplicité et à la vraie paix de l'Esprit »<sup>1911</sup>. L'obéissance à l'Esprit de Dieu fait ainsi de François un nouveau fou dans le monde, car il rejette la sagesse apparente des hommes au profit de celle de Dieu. Cette position est évoquée dans la *Légende de Pérouse*, lorsque François rejette les règles d'Augustin, Bernard et Benoît et annonce que la sagesse et la science de ceux qui lui conseillent de s'y soumettre seront confondues par Dieu<sup>1912</sup>. On la retrouve dans le récit sur le commencement de l'ordre, du frère Jean, qui dit que François n'a cure d'être tenu pour fou par tous, car « il ne marchait pas dans les doctes paroles de la sagesse humaine mais dans la manifestation et la vertu de l'Esprit » (1, Cor, 2, 13)<sup>1913</sup>. Dans la *Vita* rédigée par Thomas de Celano, François est envoyé par Dieu comme un nouvel apôtre dont l'enseignement montre que la sagesse du monde était folle et il l'infléchit vers la vraie sagesse de Dieu par la folie de la prédication<sup>1914</sup>. Cette opposition entre sagesse humaine et folie divine se rencontre déjà au XIIe siècle. Ainsi, Robert de Liège présente Job, raillé par ses amis, comme le précurseur du Christ, raillé par les juifs comme fils de folie et rappelle que cette folie de Dieu est plus sage que les hommes (1, Cor, 1, 25)<sup>1915</sup>. De même, Bernard de Clairvaux, insiste sur le fait que Dieu a choisi la folie de la prédication pour confondre les sages et les forts (1, Cor, 1, 27)<sup>1916</sup>. L'action de l'Esprit Saint dans l'homme spirituel qu'est François est donc ce qui le distingue du monde et le rapproche du Christ et des apôtres, conformément à une conception valorisée dès le XIIe siècle.

Les récits évoquant la vie de François d'Assise sont aussi comparables aux hagiographies du XIIe siècle dans la manière de faire référence à l'Esprit Saint. Ainsi, dans la Vie de François de Thomas de Celano, la présence de l'Esprit Saint permet à François de prophétiser l'expansion de l'ordre ou l'accession au pontificat d'Hugolin, mais aussi de prêcher sans recourir à la sagesse humaine ou encore de connaître les actions des frères et le secret des cœurs<sup>1917</sup>. Les textes plus tardifs insistent sur cette dimension, le récit du commencement de l'ordre du frère Jean compare François lors de sa conversion au prophète Isaïe qui « proférait d'une voix dictée par l'Esprit Saint : si tu donnes à celui qui a faim ce que toi, tu désires, et si tu combles les désirs du malheureux, ta lumière se lèvera dans les ténèbres et ton obscurité sera lumière de midi. (Is. 58, 10) ». Jaques Dalarun a montré que *La Légende des Trois*

1911J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits, Vies, témoignages*, t.1 Paris, 2010, p. 211.

1912J. Dalarun *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères Mineurs*, Bruxelles, 1999, p. 30.

1913J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 994.

1914Ibid., p. 577.

1915Rupert de Deutz, *Les œuvres du Saint-Esprit*, t.I, Paris, 1967, p. 207-209.

1916Quatrième sermon pour l'Ascension « Les différentes montées (Bernard de Clairvaux, *Sermons pour l'année*, Paris, 1990, p. 533).

1917J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 496, p. 509, p. 526 et p. 594.

*Compagnons* développe encore la dimension prophétique et hagiographique : François apparaît comme un saint prédestiné et prophète de son succès comme de celui de son ordre, au travers de prophéties inédites. Ainsi, celle de sa mère qui lui dit qu'il « sera toujours le Fils de Dieu par la grâce » tandis que lui-même prédit le succès des Pauvres Dames<sup>1918</sup>. De même que dans les récits hagiographiques du XIIe siècle, la référence à l'Esprit Saint sert à manifester le caractère prophétique du fondateur d'ordre, prophétie qui se manifeste aussi bien par une prédication inspirée que par la capacité à annoncer le futur de l'ordre. A la manière de Norbert de Xanthen et Bernard de Clairvaux mis en récit par Anselme de Havelberg, François, nouvel apôtre, reproduit dans la fondation de sa communauté la fondation de l'Église primitive mais dans un contexte renouvelé.

### **B/L'héritage du XIIe siècle dans l'organisation de l'ordre franciscain**

En effet, les hommes spirituels annoncés au XIIe siècle devaient survenir dans un temps de crise finale pour l'Église. En 1213, Innocent III assimile Mahomet à l'antéChrist et annonce que son chiffre, 666, est le nombre d'années séparant le début de la fin de l'Islam, soit vers 1270. En 1228, lors de la canonisation de François, le pape Grégoire IX souligne sa fonction eschatologique et exalte le renfort apporté par son message et ses fils spirituels dans la lutte de l'Église à l'approche de la fin des temps - Frédéric II étant présenté comme la dernière tête du dragon<sup>1919</sup>. On retrouve la même idée dans la bulle de canonisation de Dominique de Guzman en 1234, les quatre étapes majeures de la succession des témoins de la foi chrétienne étant présentées ainsi : martyrs, moines de saint Benoît, ordres de Cîteaux et de Flore et enfin les Frères Prêcheurs et Mineurs. Il faudra revenir sur cette organisation de l'histoire, mais il est pour l'instant possible de noter que, dans le contexte du développement de l'ordre dominicain ou dans l'inscription de celui-ci dans une histoire polémique, la venue des ordres mendiants est présentée comme appartenant à l'histoire des derniers temps de l'Église, conformément aux conceptions eschatologiques de Gerhoh de Reichersberg ou d'Anselme de Havelberg. Ce dernier présentait au XIIe siècle la constitution des nouveaux ordres monastiques comme autant de créations de la communauté chrétienne primitive, autour du noyau apostolique. Cela apparaît dans l'organisation institutionnelle de l'ordre franciscain dans la règle de 1223, dont le huitième chapitre indique que l'élection du ministre général doit se faire lors du chapitre général ayant lieu à la Pentecôte<sup>1920</sup>.

L'idée d'une communauté formée par l'Esprit Saint apparaît quant à elle dans les récits sur

---

1918 *Ibid.*, p. 1074, p. 1084, p. 1111.

1919 A. Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, 2012, p. 90 et p. 97.

1920 J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 267.

la vie de François. Thomas de Celano indique ainsi que c'est l'Esprit Saint qui conduit les fidèles à rallier l'ordre et que le septième frère à rallier la communauté comprend les Écritures et les interprète sans les avoir apprises, devenant ainsi l'imitateur de ceux, les apôtres, que les juifs accusaient d'être des ignares et des hommes sans instruction (Actes 4, 13)<sup>1921</sup>. Cette communauté d'hommes spirituels a une mission réformatrice qui est décrite par François lui-même. En effet, lorsque des frères lui demandent d'obtenir des privilèges pontificaux pour pouvoir prêcher sans autorisation de l'évêque, François leur répond que ce ne sont pas des privilèges qu'il faut attendre, mais la conversion des prélats due à la vie sainte et à l'obéissance des frères à leur égard<sup>1922</sup>. De même, après qu'Hugolin a suggéré que les mineurs puissent devenir évêques, François rappelle que ses frères n'ont pas vocation à devenir des puissants<sup>1923</sup>. Il ne s'agit donc pas d'établir une nouvelle église, peuplée de franciscains, mais de fournir un modèle d'hommes spirituels permettant la conversion des prélats aussi bien que de l'ensemble des fidèles. C'est dans ce sens que doit être compris le fait que dans le récit de la vie de François, Thomas de Celano insiste sur le fait que, chargé de reconstruire une église en ruine, François n'en arrache pas les fondations ni n'essaye de construire à neuf mais cherche avant tout à réparer l'ancien édifice<sup>1924</sup>. On retrouve ici une idée présente chez Joachim de Flore pour qui les hommes spirituels sont un nouvel ordre dans l'Église, et non une nouvelle Église qui remplacerait l'Église institutionnelle<sup>1925</sup>.

Le propos de François se rapproche aussi de celui de Bernard de Clairvaux qui critique l'abus des exemptions et insiste sur la position d'autorité du pape. En effet, pour François, l'une des premières conditions d'existence de l'ordre se trouve dans l'obéissance des frères, pour laquelle il emploie des notions développées par les cisterciens au XIIe siècle. Dès le prologue de la règle de 1221, François insiste sur l'obéissance du chef de l'ordre au pape et des frères au chef de l'ordre. Dans le chapitre 17, il rappelle qu'aucun frère ne doit prêcher contre la forme et l'institution de l'Église, ni sans l'accord de son ministre<sup>1926</sup>. Dans la conclusion de cette règle, il interdit tout changement au nom de « Dieu tout-puissant et du seigneur pape » ; ce qui implique que l'autorité de la règle dépend de l'accord du pape et ne se présente donc pas comme autonome de l'institution<sup>1927</sup>. Dans le testament de Sienna, texte court en raison de la maladie de François, le message est réduit à l'essentiel et l'un des trois points présentés est la

---

1921 *Ibid.*, p. 495 et p. 502.

1922 D. Burr, *The spiritual...*, p. 19.

1923 *Ibid.*, p. 21.

1924 J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 485.

1925 M. Reeves, *The prophetic sense of history in medieval and renaissance europe*, Aldershot, 1999, IV The originality and influence of Joachim of Fiore, p. 294-296.

1926 J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 189 et p. 195.

1927 *Ibid.*, p. 128.

fidélité et la soumission aux prélats<sup>1928</sup>. Cette obéissance nécessaire renvoie à un aspect central de la définition de l'homme spirituel issue du XIIe siècle : l'anéantissement de la volonté propre.

Dans la règle de 1223, François rappelle que les frères ont renoncé à leur volonté propre et doivent donc obéir, y compris lorsqu'ils se sentent inspirés : cela peut être le cas lors du départ chez les Sarrasins, qui doit lui aussi être soumis à l'autorisation du ministre provincial<sup>1929</sup>. Dans les chapitres 2 et 3 de l'admonition, François évoque le mal de la volonté propre, Bernard de Clairvaux parlait de lèpre et de la nécessité d'une obéissance parfaite, qui revient à abandonner son corps et son âme dans les mains de son prélat, y compris si celui-ci ne prescrit pas les meilleures choses<sup>1930</sup>. Selon François « il y a en effet beaucoup de religieux qui, sous prétexte de voir des choses meilleures que celles que prescrivent leurs prélats, regardent en arrière et retournent au vomissement de leur volonté propre »<sup>1931</sup> : cet argumentaire reproduit ainsi celui de Bernard de Clairvaux contre les excès de la mobilité monastique qu'impliquait le *Duae sunt leges*. L'inspiration de l'Esprit chez les franciscains implique donc le même rapport à l'autorité que dans le modèle de l'homme spirituel, une obéissance absolue qui n'a pour seule limite que le respect de la règle et le salut de l'âme. On retrouve une même proximité dans la question de l'éducation, François imaginant un chapitre où le clerc qui prend la parole est révérend comme saint car il ne souhaite pas se vanter de sa science tandis que le laïc, inspiré par l'Esprit Saint, parle éloquemment et avec profondeur des Psaumes<sup>1932</sup>. Ainsi, le saint est celui qui rejette le savoir des écoles et ne s'éduque qu'à l'école de l'Esprit, continuation au XIIIe siècle de la critique des écoles par Bernard de Clairvaux.

L'ordre franciscain est aussi l'héritier des structures de relation à l'Esprit Saint établies au XIIe siècle dans l'organisation des rapports entre les frères. En effet, la règle de 1221 indique que les frères doivent se servir obéir les uns les autres par la charité de l'esprit (chapitre 5) ; la formule d'une charité qui est Dieu revenant fréquemment chez François<sup>1933</sup>. On retrouve ces formules dans le récit de Thomas de Celano, la première vertu des clarisses étant la charité réciproque qui relie leur volonté, conduisant à produire un unique esprit à partir de leur diversité<sup>1934</sup>. Quant aux frères, ils sont décrits comme les pierres vivantes dressant la noble construction de la charité, habitation de l'Esprit Saint, car lorsqu'ils se réunissent, ils sont unis par un amour spirituel<sup>1935</sup>. Cette structuration de l'ordre par un amour qui est Dieu se traduit

---

1928 *Ibid.*, p. 395.

1929 *Ibid.*, p. 269-271.

1930 *Ibid.*, p. 283.

1931 *Ibid.*, p. 284.

1932R. Brooke, *Early franciscan government*, Cambridge, 1959, p. 160.

1933J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 195 et p. 232.

1934 *Ibid.*, p. 487.

1935 *Ibid.*, p. 513.

aussi dans les relations hiérarchiques, qui prennent une dimension maternelle, comme cela a pu être observé au sein de l'ordre cistercien au XIIe siècle. Jacques Dalarun a ainsi souligné l'importance de la maternité de François comme métaphore anthropologique fondant un gouvernement de service aux antipodes de la domination paternelle. Dans la règle de 1223, François énonce que le frère doit être pour le frère une mère spirituelle et François, dans la *Vita secunda* est présenté comme une mère, même une mère poule<sup>1936</sup>. Mais ce pouvoir d'amour, qui implique la présence de l'Esprit dans le supérieur doit aussi être associé à la revendication d'une autorité absolue.

### **C/Les franciscains : hommes spirituels de leur temps**

Par cette présence affirmée de l'Esprit, l'autorité de François demeure, même après qu'un ministre général lui a succédé. C'est ainsi François qui rédige la règle de 1223 et c'est à lui que s'adresse le pape. Son autorité bénéficie en effet du soutien pontifical contre les vicaires de l'ordre nommés lorsqu'il part en Orient et face auxquels François fait appel à Honorius III<sup>1937</sup>. La première règle, celle de 1221, insistait sur l'obéissance du chef de l'ordre au pape et fondait son autorité sur cette obéissance. A propos de la réception des frères dans l'ordre, François rappelle qu'il ne sera alors plus licite aux frères d'accéder à une autre religion, suivant le commandement du pape (bulle *Cum secundum consilium* d'Honorius III en 1220). De même, l'interdiction de tout changement est faite au nom « de Dieu tout puissant et du seigneur pape »<sup>1938</sup>. Ce qui fonde l'autorité charismatique de François, c'est-à-dire ce qui fait de ses actes extra-quotidiens des actes d'autorité, c'est l'obéissance au souverain pontife. Si Anselme de Havelberg insistait sur l'autorité pontificale, cette soumission au pape comme fondement de l'autorité charismatique de François est dans les faits une nouveauté par rapport aux ordres réformés du XIIe siècle. Même si ceux-ci tenaient leur existence d'une approbation pontificale, l'autorité des membres de l'ordre ne dépendait pas d'une obéissance constante au pape. On peut ainsi noter que la constitution de l'ordre franciscain se distingue des fondations du XIIe siècle par sa création dans un contexte où le pape n'est pas seulement la voix du Saint-Esprit qui confère ponctuellement son autorité divine à des initiatives mais est la source continue de toute autorité charismatique. Une autre différence se situe dans la manière d'être un homme spirituel, c'est-à-dire les éléments caractéristiques de l'appartenance à l'ordre franciscain.

La Règle franciscaine est pour François une simple illustration de l'Évangile : sa

---

1936J. Dalarun « *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire* ». *La religion faite femme. XIe-XVe siècle*, Paris, 2008, p. XIV, p. 133 et p. 144.

1937J. Dalarun *François d'Assise ou le pouvoir...*, p. 59 et p. 72.

1938J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 189, p. 192, p. 228.

ramification pratique, fondée sur l'autorité du Christ se manifestant dans les moments de doute pour affirmer que la règle est sienne et non écrite par François<sup>1939</sup>. Or cette application de l'Évangile réside sur le plan des pratiques dans la pauvreté, présente aussi bien dans les différentes règles que dans le testament de Sienne<sup>1940</sup>, une pauvreté qui n'est pas comparable à l'esprit de pauvreté du XIIe siècle. De plus, dans le projet de François, comme on l'a vu, les clercs et les laïcs sont égaux dans l'ordre. La pratique de la pauvreté, comme l'égalité entre clercs et laïcs font ainsi écho aux interrogations de la fin du XIIe siècle, qu'il s'agisse de l'initiative vaudoise ou des propositions concernant la prédication laïque de Pierre le Chantre. Dans ce sens, la naissance de l'ordre franciscain ne relève pas de la matérialisation du projet établi par Joachim de Flore, qui s'était opposé aussi bien à la pauvreté des Vaudois qu'à la prédication laïque. Il faut donc étudier le succès des œuvres de Joachim dans l'ordre franciscain non comme la conséquence logique de la réalisation d'une prophétie mais comme l'appropriation d'un mode de légitimation.

Cette appropriation est rendue possible par les correspondances structurelles entre les initiatives réformatrices du XIIe siècle dont Joachim de Flore a fait la synthèse et l'organisation de l'ordre des frères mineurs. Cependant cette structure héritée organise un ordre fondé sur des principes différents. Par conséquent, si l'idée d'un ordre réformateur d'hommes spirituels est héritée, les éléments de définition de ces hommes spirituels sont nouveaux. Or, les textes de Thomas de Celano, du frère Jean ou La Légende des Trois compagnons s'inscrivent précisément dans une démarche polémique, critique à l'égard des évolutions connues par l'ordre, qu'il s'agisse de l'affirmation des clercs face aux laïcs ou des concessions faites à la pauvreté. Dans ce sens, l'emploi des œuvres de Joachim de Flore s'intègre aussi dans les débats concernant l'identité de l'ordre franciscain, en inscrivant l'ordre dans une histoire prophétisée où tout écart envers la règle initiale devient négation de l'inspiration de l'Esprit Saint.

## **II/Joachim de Flore : prophète de la venue des franciscains**

### **A/Joachim de Flore comme référence fondatrice dans la première moitié du XIIIe siècle**

Si la position de Joachim de Flore concernant la notion d'essence divine est condamnée comme hérétique lors du concile de Latran IV en 1215, le décret précise en revanche que cela ne concerne pas le monastère de Flore et les pères conciliaires rappellent que Joachim leur a

---

1939D. Rigaux, D. Russo, C. Vincent, *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval*, Paris, 2012, p. 271. Il faut citer l'article précis du volume.

1940J. Dalarun (dir.), *François d'Assise, Ecrits...*, p. 395.

remis tous ses écrits afin qu'ils soient approuvés et jugés par le siège apostolique<sup>1941</sup>. En 1220, le pape Honorius III honore aussi bien l'ordre de Flore que son fondateur et c'est dans la première moitié du XIIIe siècle que les Floriens connaissent leur apogée, avec une quarantaine de monastères, essentiellement concentrés en Italie du Sud<sup>1942</sup>. En France, Robert d'Auxerre, chroniqueur prémontré mort en 1212, semble connaître l'œuvre de Joachim de Flore et lui attribue une intelligence spirituelle lui permettant de comprendre les Écritures, idée que l'on retrouve aussi chez les chroniqueurs anglais faisant le compte-rendu de la rencontre entre Joachim et le roi Richard I<sup>1943</sup>. Entre 1208 et 1210, Garnier de Rochefort fait usage dans un sermon d'une présentation de la Trinité fondée sur le Tetragramaton, méthode propre à Joachim de Flore<sup>1944</sup>. En Allemagne, l'abbé Gebenon de Erbach publie en 1217 les œuvres d'Hildegarde de Bingen en expliquant qu'il s'y est intéressé après qu'un abbé calabrais lui a dit que la venue de l'antéChrist était proche. Il est possible que cet abbé ait été membre de l'ordre de Flore, Gebenon citant par ailleurs Joachim de Flore en lui prêtant l'esprit de prophétie<sup>1945</sup>.

Ainsi, dans la première moitié du XIIIe siècle, Joachim de Flore conserve sa réputation d'homme doué par Dieu de la capacité de comprendre les Écritures, auteur d'une pensée orthodoxe sur la Trinité - en dehors de la question de l'essence divine - et fondateur d'un ordre digne d'éloges tout en ayant été condamné pour hérésie par un concile général. Chacun de ces éléments constitue une figure complexe qui implique que la référence à Joachim de Flore n'implique pas nécessairement l'adhésion complète à la pensée de celui-ci. Marjorie Reeves a cherché à élaborer une typologie des différentes formes d'adhésion à l'œuvre de l'abbé de Flore, distinguant la reconnaissance très répandue de Joachim de Flore comme prophète, du joachimite qui se définit par l'attente d'un accomplissement de l'histoire dans un âge d'illumination devant arriver prochainement et enfin du joachite qui suit une doctrine trinitaire de l'histoire<sup>1946</sup>. L'usage de cette classification est cependant rendu complexe, à la fois par l'existence précoce d'ouvrages pseudo-joachimites, et par le fait que chaque auteur faisant référence à Joachim de Flore emploie tout ou partie de l'œuvre de celui-ci - ou qu'il lui attribue - en fonction de finalités propres. Concernant le sujet qui nous occupe, il ne s'agira donc pas de reprendre cette typologie mais d'identifier comment la référence à Joachim de Flore chez les franciscains relève d'un emploi de l'Esprit Saint comme élément de légitimation

---

1941G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles...*, p. 499.

1942M.W. Bloomfield, M. E. Reeves, « The Penetration of Joachimism into Northern Europe » *Speculum*, 29, 1954, p. 773.

1943Ibid., p. 775 et p. 782.

1944Ibid., p. 782.

1945Ibid., p. 789.

1946M. Reeves, *The prophetic...*, IV The originality and influence of Joachim of Fiore, p. 298-299.



de l'ordre dans l'histoire.

Les points de contacts entre l'œuvre de Joachim de Flore et les franciscains sont divers. Il est possible que les franciscains provençaux aient découvert l'œuvre grâce à des textes hérités de la légation de Rainier de Ponza en France méridionale entre 1198 et 1202<sup>1947</sup>. Jean de Parme, ministre général de l'ordre de 1247 à 1257 prend contact avec l'œuvre à Naples au début des années 1240<sup>1948</sup>. Salimbene de Adam évoque quant à lui le couvent franciscain de Pise, qui a reçu en 1243 une part de l'œuvre de Joachim de Flore d'un membre de l'ordre de Flore, Benoît de Camajore, celui-ci fuyant l'invasion de Frédéric II<sup>1949</sup>. L'appropriation de l'œuvre de Joachim de Flore se manifeste en premier lieu par la production de textes pseudo-joachimites dans les milieux franciscains. Ainsi, le commentaire de Joachim sur Jérémie, œuvre la plus citée et diffusée, n'a pas un auteur unique mais relève de l'accumulation du travail de plusieurs auteurs différents. Une version courte est rédigée entre 1215 et 1245 dans le cercle des moines de Flore, à partir d'un texte de Joachim et, dans les années 1240, une seconde version est adaptée par les franciscains, peut être lors de la réception de l'œuvre à Pise en 1243<sup>1950</sup>.

Ainsi, dans la première moitié du XIIIe siècle, le nom de Joachim de Flore est une référence présente dans les milieux franciscains. C'est dans la chronique du franciscain Salimbene de Adam, rédigée en 1280 et dans laquelle il retrace en grande partie son parcours personnel, qu'il est possible de rencontrer l'usage le plus systématique de la référence à Joachim de Flore pour inscrire l'ordre franciscain dans l'histoire. La première mention de l'abbé concerne une prophétie, que Joachim aurait faite en 1198, sur la mort du roi Henri et la désolation du royaume de Sicile et de l'Empire, prophétie qui, selon Salimbene, s'est avérée exacte<sup>1951</sup>. Ce qui donne un sens particulier à la présentation de cette prophétie est le fait que Salimbene, immédiatement après, évoque la prédiction par Joachim de Flore de la venue des ordres mineurs et prêcheurs à travers des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament<sup>1952</sup>. Ainsi, en présentant Joachim de Flore comme un homme doté de l'esprit de prophétie, ce qui est démontré par l'accomplissement de l'annonce faite en 1198, Salimbene fait de la venue des ordres mendiants une manifestation de l'Esprit dans l'histoire. Cette inscription présente un

---

1947C'est l'hypothèse effectuée par Fabio Troncarelli dans « La chiave di David. Profetia e ragione in un manoscritto pseudogioachimita della Bibliotheca Nazionale di Roma », *Fratese Francesco* 69 (2003).

1948D.Ruiz, *Frère Hugues de Digne et son œuvre (édition critique)*, thèse ss dir. A.Vaucher, 2008, p. 159.

1949Ibid., p. 151.

1950R. Moynihan, « The development of the «pseudo-Joachim» commentary «super Hieremiam» : new manuscript evidence », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 98, N°1. 1986, p. 137.

1951Salimbene de Adam, *Cronica I (1168-1249) Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* t.115, Brepols, 1997, p. 28.

1952Ibid., p. 29.

caractère polémique, comme l'atteste une autre prophétie prêtée par Salimbene à Joachim de Flore et selon laquelle l'ordre des Prêcheurs devait souffrir avec l'ordre des clercs, tandis que l'ordre des Mineurs durerait jusqu'à la fin des temps<sup>1953</sup>. Cet emploi de la référence à Joachim de Flore n'est pas propre à Salimbene de Adam. Ainsi la bulle de canonisation de Dominique de Guzman en 1234 qui fait se succéder les martyrs, les bénédictins, les cisterciens et les florians puis les mendiants révèle simultanément une mise à l'honneur de l'ordre de Flore mais aussi une prise en compte de la conception de son fondateur qui voyait l'histoire comme la succession des ordres allant vers une perfection croissante. En 1255, dans le contexte du conflit universitaire entre mendiants et séculiers, les généraux des ordres franciscains et dominicains, Jean de Parme et Humbert de Romans, produisent une lettre commune appelant à une coopération croissante entre les deux ordres, présentés comme suscités par Dieu à l'approche de la fin des temps<sup>1954</sup>. L'adhésion à la conception de l'histoire de Joachim de Flore, héritée du XIIe siècle, celle d'une succession d'ordres dans un progrès vers la perfection inspirée par l'Esprit Saint, permet donc aux ordres nouveaux, et tout particulièrement aux franciscains, de légitimer leur valeur à l'égard des ordres anciens et des clercs séculiers.

Cette adhésion aux idées de Joachim de Flore a pu être présentée comme le signe d'une commune utopie : pour Henri Mottu, c'est l'exercice apocalyptique de la raison théologique par Joachim de Flore qui a permis l'émergence des courants spirituels au XIIIe siècle<sup>1955</sup>. Cette position est contestable car elle inscrit Joachim de Flore dans une perspective véritablement prophétique, l'abbé de Flore semblant annoncer les ordres mendiants, alors que sa définition des ordres nouveaux n'a que peu de points communs avec les initiatives franciscaine et dominicaine. A l'inverse, on notera que l'emploi de Joachim de Flore apparaît dans un second temps de l'histoire des ordres mendiants, à un moment d'institutionnalisation de ceux-ci. Ainsi, nous allons essayer de montrer que l'emploi de la référence à Joachim de Flore ne constitue pas un moyen pour les auteurs de souligner la dimension charismatique du temps des origines mais, en intégrant l'histoire de l'ordre dans une dynamique inspirée par l'Esprit et annoncée par l'abbé de Flore, de donner un caractère charismatique aux inflexions institutionnelle connue par les franciscains. Pour cela, nous allons étudier l'emploi de la figure de Joachim de Flore ou de sa pensée historique chez deux membres éminents de l'ordre franciscain au milieu du XIIIe siècle, Hugues de Digne et Bonaventure.

---

1953 *Ibid.*, p. 871.

1954 « *Salvator seculi [...], post primam humani generis ruinam, ad eiusdem reparationem multimodam remedia per ministros varios generationibus singulis adhibens incessanter ; novissime diebus istis in fine seculorum duos nostros Ordines in ministerium salutatis, prout indubitanter creditur, suscitavit, vocans ad eos viros non paucos* » L. Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, t.3, Rome, 1732, p. 380.

1955 H. Mottu, *La manifestation...*, p. 171.

Hugues de Digne est issu d'une famille de marchands de sel provençale, il entre dans l'ordre en 1232 et exerce la fonction de provincial de Provence de 1239 à 1242. Salimbene le présente à la fois comme son mentor et un grand joachimite, cette position se manifestant à deux moments de la vie d'Hugues : lors d'un prêche aux cardinaux, en 1245 et dans un débat avec un dominicain, en 1248<sup>1956</sup>. En 1245, lors du concile de Lyon, Hugues de Digne est invité à faire un sermon devant les cardinaux, durant lequel il vilipende la corruption des prélats, en employant, selon Salimbene qui rapporte l'évènement, des citations d'ouvrages pseudo-joachimites et prophétiques, tels que le *Super Hieremiam*, le *De oneribus prophetarum* et les *Verba Merlini*<sup>1957</sup>. Que ces citations soient de Salimbene ou d'Hugues de Digne, elles attestent que faire référence à Joachim de Flore revient avant tout à employer l'étude des prophéties pour les intégrer dans l'histoire contemporaine de l'Église. Selon Salimbene, Innocent IV remercie alors Hugues de Digne pour son sermon en rappelant que l'Esprit souffle où il veut et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'arrêter l'Esprit<sup>1958</sup>. Le pape dit à Hugues de Digne qu'il est un grand clerc, un homme bon et spirituel, ainsi que le successeur de Joachim de Flore en prophétie et un grand joachite, ce à quoi Hugues répond qu'il n'est pas prophète, ni fils de prophète mais qu'il croit aux prophètes<sup>1959</sup>.

La condamnation du mode de vie des prélats n'est pas nouvelle, on l'a déjà présentée chez Bernard de Clairvaux ou Hildegarde de Bingen ; Hugues n'est pas le seul à la perpétuer au milieu du XIIIe siècle. Ainsi, l'évêque anglais Robert Grosseteste, qui rencontre Hugues de Digne à Lyon est l'auteur d'un memorandum en quarante points dont certains portent sur l'incurie des prélats<sup>1960</sup>. Cependant, la critique d'Hugues de Digne se distingue de celle de Bernard de Clairvaux ou d'Hildegarde de Bingen, ces auteurs évoquant un idéal de l'homme spirituel à l'aune duquel ils jugeaient les prélats. Ici, Hugues de Digne est un homme spirituel, successeur de Joachim de Flore et dont le jugement possède une inscription historique car il se fonde sur des prophéties annonçant le destin de l'Église. En cela, la référence à Joachim de Flore modifie la signification de la critique de la curie, la mission qu'Hugues de Digne se donne étant de comprendre les prophéties afin de permettre la réforme de l'Église. Dans une lettre du franciscain Adam de Marsh à Robert Grosseteste, Joachim de Flore est présenté

---

1956D. Ruiz, *Frère Hugues...*, p. 30-68.

1957Ibid., p. 165.

1958C'est alors la troisième fois dans la chronique que Salimbene relie ces deux citations ( Jean 3,8 et Ecclesiaste 8,8)

1959« *Nam spiritus ubi vult spirat, nec est in hominis ditone prohibere spiritum. Benedicaris tu fili, a summo Deo excelso, qui multa bona dixisti nobis. [...] Nam summus pontifex misit pro me, et congregatis cardinalibus in consistorio steti in medio eorum et dixit michi : « Audivimus de te quod magnus clericus sis et bonus homo spiritualis. Sed et hoc audivimus, quia successor sis abbatis Joachim in prophetiis et magnus Ioachita ».* (Salimbene de Adam, *Cronica...*, p. 348-349).

1960S. Giebens « Robert Grosseteste at the papal curia, Lyons 1250 », *Collectanea Franciscana*, 41, 1971, p.340-393

comme possédant l'esprit d'intelligence des prophéties. Adam demande l'avis de l'évêque de Lincoln à propos des *sancti viri* annoncés ainsi que sur les prophéties et le jugement eschatologique concernant le statut de l'Église<sup>1961</sup>. De même, dans sa controverse avec le dominicain Pierre des Pouilles, critique à l'égard de Joachim de Flore, Hugues s'attache avant tout à prouver la véracité des prophéties de l'abbé<sup>1962</sup>.

Joachim de Flore n'est pas connu ou employé par Hugues de Digne ou Adam de Marsh en raison de sa théorie des trois âges mais comme un prophète qui, du fait de son intelligence de l'Écriture, a annoncé la venue des ordres mendiants destinés à accomplir une œuvre de réformation au sein de l'Église avant la fin des temps. L'emploi de la référence à Joachim de Flore ne conduit donc pas à une confrontation avec l'institution ecclésiastique par l'annonce de sa disparition lors d'un âge de l'Esprit révolutionnaire mais à l'inscription de la critique contre les déviations des prélats dans une perspective eschatologique. Les prélats ne sont plus critiqués à l'aune des hommes spirituels qu'ils doivent être. Ce sont des hommes se présentant comme spirituels qui, par leur simple existence indique que l'Église est entrée dans un dernier âge, durant lequel les prélats doivent se convertir. Par ce biais, des franciscains comme Hugues de Digne reprennent de manière quasi-institutionnalisée, l'action de Bernard de Clairvaux ou d'Hildegarde de Bingen, personnages inspirés, à la fois critiques à l'égard des prélats mais aussi sources de légitimité pour ceux qui les écoutent. Dans ce sens, l'emploi de la prophétie pour juger la hiérarchie ecclésiastique ou encore légitimer l'ordre franciscain contribue à la normalisation de celui-ci, en le rapprochant de l'idéal des hommes spirituels conçu au XIIIe siècle. En effet, dans un sermon de 1254 adressé à Louis IX, Hugues de Digne critique les religieux qui accompagnent le roi ; mais il insiste par ce biais sur l'importance du cloître, en rupture avec le projet initial des franciscains. En faisant de l'ordre franciscain un ordre prophétisé par Joachim de Flore, il devient alors possible de légitimer les points sur lesquels l'ordre s'est éloigné de ses origines, en particulier l'égalité entre clercs et laïcs voulue par François.

La position de Bonaventure à l'égard de Joachim de Flore est plus complexe à définir ; il a pu être considéré comme un adversaire de la pensée de l'abbé de Flore car, général de l'ordre succédant à Jean de Parme en 1257, il condamne ce dernier en 1262 à propos de son adhésion au joachimisme. Ainsi, pour Yves Congar, l'œuvre de Bonaventure « neutralise et même élimine le venin du joachimisme » en rejetant tout temps autonome de l'Esprit<sup>1963</sup>. Les spirituels de la fin du XIIIe siècle ont développé, du point de vue opposé, un jugement

---

1961M.W. Bloomfield, M. E. Reeves, « The Penetration... » p 785.

1962D. Ruiz, *Frère Hugues...*, p. 172.

1963Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint, t.I.*, Paris, 1979, p. 176.

identique : Angelo Clareno évoque une vision qui présente Bonaventure en persécuteur de Jean de Parme, aux ongles de fer, tranchants comme des rasoirs<sup>1964</sup>. Bonaventure, durant sa carrière universitaire, s'est lui-même montré critique à l'égard de Joachim de Flore, disant que l'abbé a parlé « en ignorant » de sujets difficiles<sup>1965</sup>. Cependant, l'accession au généralat de Bonaventure a lieu après que Jean de Parme a résigné sa fonction à la demande du pape et contre la volonté initiale des ministres de l'Ordre ; ceux-ci lui ont d'ailleurs donné le choix de son successeur<sup>1966</sup>. L'opposition entre Jean de Parme, spirituel joachimite et Bonaventure, auteur de la répression, ne fait donc pas sens. Ainsi, après la publication de l'Évangile Éternel, c'est Jean de Parme qui rédige l'interdiction de publier tout nouvel ouvrage n'ayant pas été examiné par le ministre général ou un provincial de l'ordre et qui condamne ceux qui soutiendraient toute opinion proscrite par l'ordre ou toute opinion singulière<sup>1967</sup>.

Le récit d'Angelo Clareno lui-même est ambigu, car il affirme qu'en privé, Bonaventure était d'accord avec Jean de Parme et que c'est seulement en public qu'il semblait dire le contraire car il avait peur. Lorsque Bonaventure condamne Jean de Parme, Angelo Clareno indique que son esprit a été obscurci<sup>1968</sup>. David Burr a souligné le fait qu'Angelo Clareno, après avoir évoqué le procès de Jean de Parme, ne traite plus du généralat de Bonaventure (1257-1274), signe probable qu'il n'y eut pas de fracture entre deux factions durant cette période<sup>1969</sup>. Entré dans l'ordre à Paris en 1243, sous l'influence de l'enseignement d'Alexandre de Halès, Bonaventure se distingue ainsi du franciscanisme primitif et accorde une grande valeur à l'éducation. Il présente l'expérience de François comme un retour au Christianisme primitif qui commença parmi des pêcheurs pour progresser jusqu'aux plus instruits des docteurs. Il y voit la preuve que l'ordre franciscain ne fut pas fondé par la prudence humaine mais par le Christ et que, comme les œuvres du Christ ne déclinent pas avec le temps mais au contraire progressent, c'est un signe de l'œuvre divine que des hommes instruits se soient joints à la compagnie d'hommes simples<sup>1970</sup>. Il s'agit donc pour Bonaventure de décrire comme le résultat de l'action divine la transformation de la communauté primitive des mineurs en un ordre instruit pour accomplir son œuvre pastorale,

La comparaison entre le Christianisme primitif et les origines de l'ordre franciscain conduit à rappeler que Bonaventure, de même que Joachim de Flore, admet la possibilité de correspondances entre histoire vétéro-testamentaire et néo-testamentaire. Il distingue ainsi

---

1964G. Boccali, *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum di Frate Angelo Clareno*, Santa Maria degli Angeli, 1999, p. 429.

1965J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 125.

1966R. Brooke, *Early franciscan government*, Cambridge, 1959, p. 270.

1967Ibid., p. 269.

1968G. Boccali, *Liber chronicarum...*, p. 413 et p. 431.

1969D. Burr, *The franciscan...*, p. 36.

1970Ibid., p. 37.

trois temps, celui de l'Ancien Testament et la Synagogue (commençante, croissante, déclinante), celui du Nouveau Testament et de l'Église (commençante, s'élargissant, consommée) et le temps encore à venir de l'Église achevée<sup>1971</sup>. Il se rapproche aussi de Joachim de Flore en plaçant le septième état de l'Église avant la fin des Temps, à un moment où l'Église militante sera semblable à l'Église triomphante, autant que cela est possible « dans l'existence du pèlerinage »<sup>1972</sup>. Cette conception de l'histoire de l'Église comme celle d'un progrès encore inachevé se complète d'une progression des ordres monastiques, correspondant à des niveaux célestes : au cœur angélique, Bonaventure associe les cisterciens, les prémontrés et les chartreux, aux ordres chérubiniques, les franciscains et les dominicains, et aux séraphins un ordre à venir mais auquel François appartenait<sup>1973</sup>. On peut ainsi noter que Bonaventure ne reprend pas tel quel le propos de Joachim de Flore mais adapte à de nouvelles réalités sa méthode, qui consiste à la fois à décrire une progression des ordres et à chercher des précurseurs, Bernard pour Joachim de Flore, François pour Bonaventure. Il reprend aussi la méthode de Joachim de Flore concernant la connaissance de l'avenir en évoquant les *theoriae* qui sont le reflet dans l'Écriture des temps à venir, et qui ne peuvent être révélées qu'à partir du passé. Pour cela, il part du principe que si l'Écriture est achevée, sa signification dans l'histoire ne l'est pas et que certains passages obscurs aux Pères sont clairs pour nous car ils sont notre passé, de même que certains points sont encore obscurs car dans l'avenir pour nous<sup>1974</sup>.

L'emploi de l'œuvre et de la figure de Joachim de Flore dans la construction d'une histoire des franciscains permet de présenter celle-ci comme l'œuvre de l'Esprit dans le temps. Par le biais de Joachim de Flore, les auteurs franciscains, et parfois dominicains, s'approprient la conception, née au XIIe siècle, d'une histoire vue comme un progrès de par l'action de l'Esprit Saint qui suscite au cours des temps des ordres de plus en plus parfaits. Faire appel aux réformateurs du XIIe siècle - Hugues de Digne employant par exemple Bernard de Clairvaux comme autorité concernant la question de l'obéissance à la règle<sup>1975</sup> - permet de légitimer les évolutions institutionnelles de l'ordre franciscain qui l'éloignent du projet initial de François d'Assise. Il en est ainsi de la cléricatisation de l'ordre et du développement des couvents. De plus, la plasticité de la figure de Joachim de Flore, les œuvres les plus utilisées étant apocryphes, permet d'employer l'autorité prophétique de cet auteur dans un contexte nouveau : l'abbé de Flore est ainsi présenté comme l'annonciateur des ordres mendiants. La

---

1971J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 15-17.

1972Ibid., p. 25.

1973Ibid., p. 56.

1974Ibid., p. 12.

1975D.Ruiz, *Frère Hugues de Digne..., Expositio super Regulam fratrum minorum*, p. 22-25.

construction d'une histoire charismatique de l'ordre franciscain, relève donc d'une double torsion qui affecte à la fois le projet initial de François et la pensée de Joachim de Flore. Ce dernier n'est pas employé pour son projet ecclésiologique mais comme une figure prophétique à qui l'on prête, à travers des ouvrages forgés, une lecture de l'histoire qui légitime les changements que les clercs, qui s'imposent dans l'ordre franciscain, souhaitent appliquer au propos de François.

Le « joachimisme » franciscain de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ne relève en rien d'un spiritualisme délirant et contestataire, mais participe au contraire de la normalisation et de l'intégration institutionnelle de l'initiative franciscaine. Dans ces circonstances, il est nécessaire de s'interroger sur les éléments amenant le « joachimisme » à devenir à la fois un objet de condamnations ecclésiastiques et de préjugés historiographiques qui ont conduit à faire de la référence à l'Âge de l'Esprit Saint, fréquent au XII<sup>e</sup> siècle, le signe d'appartenance à une communauté d'illuminés. En se rappelant que Joachim de Flore au XIII<sup>e</sup> siècle est une figure construite par les usages qui en sont faits et les œuvres qui lui sont attribuées, nous allons présenter le cas de l'évangile éternel de Gérard de Borgo San Donnino comme l'illustration d'un emploi doublement polémique de la référence à l'abbé de Flore.

### **B/La double polémique de l'évangile éternel**

Dans le cadre d'une construction prophétique de l'ordre franciscain, les productions pseudo-joachimites telles que le *Super Ieremiam* ou le *Super Ysaïam* (1260-1270) présentent les franciscains comme les hommes spirituels annoncés par Joachim de Flore et destinés à régénérer l'Église<sup>1976</sup> dans un contexte de fin des Temps où l'empereur Frédéric II tient le rôle de l'antéChrist<sup>1977</sup>. Dans la préface du *Super Ieremiam*, la venue de ces hommes spirituels correspond au début du troisième âge, celui du Saint-Esprit, remplaçant l'âge du Fils et des clercs, de même que celui-ci avait remplacé l'âge du Père et des laïcs à la venue de Jean-Baptiste<sup>1978</sup>. Dans le *Super Ieremiam*, François est identifié à un nouvel Elie<sup>1979</sup>, idée que reprend Bonaventure ultérieurement, associant aussi François à Jean Baptiste<sup>1980</sup>. L'ordre franciscain se présente donc comme une force de rénovation spirituelle dans une histoire où les âges se succèdent.

L'idée du *Super Ieremiam* concernant un âge de l'Esprit qui remplacerait l'âge du Fils lorsque des hommes spirituels succéderaient aux clercs révèle une conception

---

1976A. Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, 2012, p. 90.

1977M. Reeves, *The prophetic...*, I The development of apocalyptic thought : medieval attitude, p. 53.

1978R. Moynihan R., « The development... », p. 118.

1979D. Ruiz, *Frère Hugues...*, p. 140.

1980A. Vauchez (dir.), *Prophètes...*, p. 90.

potentiellement dissidente. Celle-ci était absente de l'œuvre de Joachim de Flore pour qui chaque chemin de perfection amenait à une mission particulière, correspondant aux capacités de chacun. A l'inverse, on rencontre cette idée chez Hugues de Digne à travers la volonté de faire des franciscains la force de rénovation spirituelle où les mineurs se substitueraient au clergé séculier pour la *cura animarum*<sup>1981</sup>. On peut ainsi remarquer que la légitimation de la cléricisation de l'ordre franciscain par le rapprochement avec l'idéal réformateur de Joachim de Flore conduit à placer la référence à l'abbé de Flore au service des ambitions nouvelles de l'ordre des Mineurs, partagées par la papauté. Il faut donc chercher à comprendre pourquoi, au sein de cette production, *L'Introduction à l'Évangile Éternel*, de Gérard de Borgo San Donnino a fait l'objet d'une condamnation dont l'impact sur la perception du joachimisme fut tel qu'il contraignit le ministre général de l'ordre, Jean de Parme, à la démission.

Le texte de Gérard étant perdu, on ne dispose pour le connaître que des deux textes de condamnations, celui des universitaires parisiens et celui de la commission cardinalice chargée d'examiner *l'Introductorius*. La principale proposition condamnée, par laquelle Gérard se distingue des autres joachimites, est l'affirmation selon laquelle, « vers l'an 1200 de l'incarnation du Seigneur, l'esprit de vie se retira des deux testaments pour passer à l'évangile éternel »<sup>1982</sup>. A travers cette première idée, Gérard s'écarte considérablement aussi bien de Joachim de Flore que de ses successeurs franciscains. En effet, l'âge de l'Esprit est présenté en opposition avec les deux autres, dans une succession linéaire, là où Joachim évoquait une procession. De même, Gérard compare « l'ancien testament à la clarté des étoiles, le nouveau à celle de la lune, et l'évangile éternel, ou du Saint-Esprit, à celle du soleil »<sup>1983</sup>. Durant les XIIe et XIIIe siècle, les figures métaphoriques de la lune et du soleil ont été utilisées pour affirmer l'autorité du pape face au pouvoir de l'empereur, celui-ci étant décrit comme la lune qui ne fait que refléter le soleil pontifical. En employant cette métaphore, Gérard s'éloigne donc de la perspective d'une révélation progressive pour affirmer que seul l'évangile éternel contient l'esprit de vie et possède une valeur intrinsèque. La commission d'Anagni relève de plus l'affirmation selon laquelle « l'évangile du royaume s'appelle évangile du Saint-Esprit et non évangile du Christ »<sup>1984</sup>.

L'originalité de Gérard se situe donc d'abord, non dans l'affirmation de la venue d'un âge de l'Esprit vers la fin des temps, mais dans la perspective historique linéaire et segmentée dans

---

1981M. Boriosi, « Culture franciscaine en provence angevine (vers 1250, vers 1300) », M-M. De Cevins, J-M. Matz, (éd.), *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin XIVe siècle)*, Rome, 2005, p. 238.

1982Protocole d'Anagni rédigé par Eudes de Tusculum, Etienne de Préneste et Hugues de Saint-Cher (M.-M. Dufeil, « Trois sens de l'histoire affrontés vers 1250-1260 », *1274, année charnière*, Paris, 1977, p. 836).

1983*Ibid.*, p. 836.

1984*Ibid.*, p. 836.



laquelle seul le dernier état possède une valeur. En ne retenant de l'œuvre de Joachim de Flore que la dimension purement historique, Gérard prive ainsi le raisonnement originel de ses bases, qui consistaient à décrire l'histoire sur le modèle de la procession interne à la Trinité, le dernier âge marquant l'accomplissement du Nouveau Testament, par une procession spirituelle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le second aspect de l'originalité de Gérard consiste dans l'usage de la personne même de Joachim de Flore, reliant les pratiques traditionnelles du joachimisme avec sa propre vision. Ainsi, « au commencement du premier état apparurent trois grands hommes soit Abraham, Isaac et Jacob, dont le troisième eut douze fils, et au début du deuxième état, trois autres, soit Zacharie, Jean-Baptiste et Jésus-Christ en tant qu'homme qui de même eut avec lui douze apôtres, ainsi au début du troisième état il y a trois hommes semblables aux précédents, soit l'homme habillé de lin (Joachim de Flore<sup>1985</sup>) et un ange ayant une faucille aiguisée et un autre ange portant le signe du Dieu vivant (François d'Assise) et celui là eut d'abord avec lui douze disciples entre lesquels il fut lui-même »<sup>1986</sup>.

Gérard continue ainsi l'œuvre d'union entre l'histoire du franciscanisme et celle de Joachim de Flore, celui-ci devenant l'un des hommes précédant la venue de François, *alter Christus*. Cette perspective n'est pas en soit originale, d'autant plus que Gérard précise bien qu'il ne parle que de l'homme Jésus. En revanche, l'originalité de Gérard tient dans le fait de faire de Joachim le rédacteur de l'évangile éternel, constitué des trois livres principaux de l'abbé de Flore, appelés « Concorde », « Nouvel Apocalypse » et « Psalterion à 10 cordes » par le protocole d'Anagni<sup>1987</sup>.

Ce n'est pas par son caractère apocalyptique ou par l'identification de François au Christ que Gérard se distingue des autres œuvres contemporaines, mais dans son « aplatissement » de la pensée de Joachim de Flore. En effet, la perspective à la fois théologique, mystique et historique de l'abbé de Flore est remplacée par une lecture uniquement historique : c'est sous ce seul angle que les auteurs franciscains se sont servis de son œuvre. De plus, alors que toute la pensée de Joachim de Flore se fonde sur une activité commune de la Trinité dans l'histoire, à travers une dynamique de procession, Gérard décrit une succession segmentée des âges, où l'âge de l'Esprit vide de leur substance les périodes antérieures. *L'Introductorius* de Gérard révèle ainsi les dangers de l'exploitation de l'œuvre de Joachim de Flore dans une perspective unidimensionnelle, très différente de l'intention initiale de l'auteur. Le danger tient dans le

---

1985 Cette association n'est pas hypothétique : dans le commentaire de la *Concordia* par Gérard, dans un extrait où Joachim de Flore dit que les hommes à venir seront à la similitude de Zacharie, de Jean-Baptiste et de l'homme Jésus, Gérard ajoute « En ce passage, l'homme vêtu de lin qui fut l'auteur de cet ouvrage parle de lui et des deux qui suivirent immédiatement après ». (Gloses de frate Gherardo sur Joachim, rapportées dans la suite du Protocole, *Ibid.*, p. 838).

1986 Protocole d'Anagni, (*Ibid.*, p. 837).

1987 *Ibid.*, p. 836.

contexte de rédaction, car l'œuvre de Gérard, contrairement aux autres productions pseudo-joachimite est produite à Paris, durant la querelle universitaire des Mendians et des Séculars.

Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, se développe une opposition croissante entre les ordres mendians, soutenus par la papauté et le clergé séculier. Le débat porte à la fois sur le nombre de chaires à l'université de Paris, la pastorale, la pauvreté et la confession<sup>1988</sup>. En 1253, le conflit éclate à l'occasion d'une grève de l'université à laquelle les mendians refusent de participer, à la suite de quoi ils repoussent les sanctions universitaires en affirmant ne dépendre que du pape Innocent IV qui leur apporte son soutien<sup>1989</sup>. C'est dans ce contexte que Guillaume de Saint-Amour, procureur de l'Université et principal adversaire des mendians, va utiliser l'*Introductorius* de Gérard de Borgo San Donnino contre les Mendians.

La démarche de Guillaume consiste à présenter l'œuvre comme révélatrice des idées de tout l'ordre franciscain. Ainsi, en 1254, il soumet aux maîtres en théologie de Paris l'*Introductorius*, dont sont extraites trente deux propositions envoyées à Innocent IV. L'inscription de cet envoi dans la polémique entre Mendians et séculars se trouve dans le *De Periculis novissimorum temporum* où Guillaume de Saint-Amour présente les périls qui annoncent la fin des Temps. Le premier d'entre eux est que « il y a cinquante cinq ans que d'aucuns travaillent à changer l'évangile du Christ en un autre évangile qu'ils disent devoir être plus parfait, meilleur et plus digne, ils l'appellent évangile du saint-esprit ou évangile éternel »<sup>1990</sup>. Par la durée et l'emploi du pluriel, Guillaume de Saint-Amour rattache l'*Introductorius* à tout l'ordre franciscain. On peut ainsi noter que la septième proposition condamnée par les professeurs parisiens énonce que « personne n'est proprement apte à instruire les hommes en spiritualité sauf ceux qui vont nu-pieds »<sup>1991</sup>. Ainsi, la publication de l'*Introductorius*, qui constitue selon Guillaume le second signe de la fin des temps<sup>1992</sup> et dont la vente sur le parvis de Notre-Dame atteste qu'elle/que l'œuvre bénéficia de l'indulgence de l'ordre, permet à Guillaume d'incriminer l'ensemble des franciscains. Les autres points abordés par Guillaume ont tous pour but de décrire les Mendians comme les adversaires de l'Église et de la foi. Ainsi le troisième point affirme que l'évangile éternel revendique un temps séparé de celui de l'Église, tandis que les trois suivants reprennent de différentes manières l'affirmation selon laquelle à l'approche de la fin du monde, ceux qui paraissent les

---

1988A. Charansonnet, *L'université, l'Église et l'État dans les sermons de Eudes de Chateauroux (1190 ? - 1273)*, Lyon, 2001, p. 289-290.

1989 *Ibid.*, p. 291.

1990 *De Periculis...* ( M.-M. Dufeil, « Trois sens... », p. 841).

1991 Extraits de l'évangile éternel par les professeurs parisiens (*Ibid.*, p. 836).

1992 « Le second signe est que cette doctrine qui sera prêchée du temps de l'antéChrist ou évangile éternel est déjà publiquement déposée pour édition à Paris, où fleurit l'étude de l'Écriture Sacré, l'an du Seigneur 1254 ». (*De Periculis...* M.-M. Dufeil, « Trois sens... », p. 841).

plus saints feront ce qui déplaît au Christ et adhéreront à l'évangile éternel<sup>1993</sup>. On peut noter que Guillaume de Saint-Amour ne se livre pas à une présentation des thèmes les plus fréquents du joachimisme franciscain, tels que l'âge de l'Esprit ou la venue des hommes spirituels, mais au contraire, insiste sur les spécificités de l'œuvre de Gérard de Borgo San Donnino, à savoir le remplacement de l'évangile du Christ par un autre évangile, qualifié d'éternel.

La présentation de l'histoire de Guillaume de Saint-Amour se fonde elle aussi sur la proximité de la fin des Temps, mais il s'agit pour lui d'identifier les mauvais chrétiens - thème fréquent au XIIe siècle - aux nouveaux ordres mendiants. Il présente pour ce faire l'*Introductorius*, dans ces spécificités les plus contestables, comme une œuvre à laquelle tous les mendiants adhèrent, où plutôt, à laquelle ils sont destinés à adhérer en raison du rôle eschatologique que cette œuvre leur attribue. Cette présentation éminemment polémique a connu un important succès. Ainsi, le poète Rutebeuf, partisan de Guillaume de Saint-Amour, présente l'évangile éternel comme un livre dû au Diable<sup>1994</sup>. Au XIVe siècle, dans les grandes chroniques de France, l'évangile éternel est attribuée à un dénommé Jean, probablement Jean de Parme, qui est présenté comme étant un dominicain<sup>1995</sup>, révélant ainsi la longévité de l'association inventée par Guillaume. L'usage polémique de l'*Introductorius* par Guillaume de Saint-Amour a deux conséquences. La première est que l'adhésion au joachimisme au sein de l'ordre franciscain devient un élément de suspicion. La seconde est le réexamen de l'œuvre de Joachim de Flore elle-même, car celle-ci semble pouvoir être une source d'hérésie. En revanche, l'attaque de Guillaume manque sa cible initiale : en effet dès 1255, ayant reçu le rapport de la commission d'Anagni, Alexandre IV annonce à l'évêque de Paris que l'*Introductorius* est condamné, mais il ajoute que les cédules qu'on lui a fait parvenir en même temps, ajouts de Guillaume de Saint-Amour, ne sont pas contenues dans l'ouvrage ou sont mal fabriquées. Le pape demande de plus à l'évêque de se montrer prudent dans l'application de la

---

1993 *Ibid.*, p. 842-843.

1994H De Lubac, *La postérité...*, p. 91.

1995« Iceluy pape qui nommé estoit Alexandre reprouva et dampna deux faux livres, des quels l'un disoit que tous religieux qui preschoient la parole Dieu ne pouvoient estre sauvés en vivant d'aumosnes; et enseignoit plusieurs autres erreurs contre l'estat de povreté. Et fu aucteur de celluy livre un clerc nommé maistre Guillaume de St-Amor, qui fu condamné ensemble avec son euvre et sa fausse doctrine. Les autres livres affermoient, entre les autres erreurs qui y estoient contenues, que l'évangile de Jésus-Christ et la doctrine du nouvel testament ne parmena oncques homme à perfection et que elle devoit estre mise au neent et condempnée, après mil dui cens soixante ans; et en l'an mil dui cens soixante devoit commencer la doctrine de Jehan; lequel livre l'auteur appella l'*Evangile pardurable*, en attribuant à ce livre toute la perfection de ceux qui sont à sauver. Item, il estoit dit en celluy livre que les sacremens de la nouvelle loy devoient, en iceluy an mil dui cens soixante, estre esvacués et annullés. Lesquelles erreurs toute l'expérience du temps et l'auctorité du pape condempna et annienti. Il est affirmé que l'auteur de ce livre nommé l'*Evangile Pardurable* fu un qui avoit nom Jehan, de par vie Jacobin, et fu ce livre publiquement ars ». (M. Paulin (éd.), *Les grandes chroniques de France, selon qu'elles sont conservées en l'église Saint-Denis de France*, t.4, Paris, 1838, p. 374.).

sentence, car le renom des Mineurs est en cause et il tient à leur gloire. Il accorde de plus des privilèges à l'ordre de Flore la même année, le distinguant ainsi de la polémique<sup>1996</sup>. Le 8 mai 1256, en clôture de l'affaire, Alexandre IV ordonne à l'évêque de Paris la destruction de l'*Introductorius*, ainsi que des cédules s'y rapportant<sup>1997</sup>. Si l'ordre franciscain, grâce à la constance du soutien pontifical, n'a finalement pas pâti de l'affaire de l'évangile éternel, il faut à présent déterminer quels sont les aspects du joachimisme qui furent contestés et par quels biais, c'est-à-dire déterminer quels liens entre Esprit et histoire sont désormais objet de suspicion.

L'un des éléments expliquant l'échec de la méthode de Guillaume de Saint-Amour est la rapide distinction établie entre le joachimisme et l'ordre franciscain. Ainsi, Florent, archevêque d'Acre et membre de la commission d'Anagni, dénonce à Rome une part de l'œuvre de Joachim de Flore, à partir d'extraits courts et bien fondés, se distinguant ainsi de la méthode de Guillaume et redéfinissant la cible de la commission<sup>1998</sup>. Si la commission d'Anagni ne traite que de l'œuvre de Gérard, Florent, devenu archevêque d'Arles en 1262, rassemble un synode qui condamne l'œuvre de Joachim de Flore, affirmant en particulier que des textes sur les « fantaisies » de l'abbé de Flore circulent en Provence et qu'ils sont les « fantaisies » de lettrés ayant adhéré à cette doctrine<sup>1999</sup>. Le joachimisme devient donc un courant de pensée condamnable et non plus l'idéologie hérétique de l'ordre franciscain. Un même processus est observable à l'intérieur même de l'ordre franciscain, Bonaventure instruisant les procès de Gérard de Borgo San Donnino puis de Jean de Parme.

Supports essentiels d'une lecture joachimiste de l'histoire, la prophétie et l'eschatologie sont elles aussi attaquées. Ainsi, dans son traité *Contra Impugnantes*, Thomas d'Aquin attaque la certitude de Guillaume de Saint-Amour concernant la proximité de la fin des Temps, en affirmant que les signes avant-coureurs de l'Apocalypse sont absents et en particulier que l'Église n'est pas établie sur toute la terre<sup>2000</sup>. Cet argument, Thomas d'Aquin le reprend dans la Somme Théologique, mais en s'attaquant cette fois-ci aux idées de Gérard de Borgo San Donnino, en posant la question suivante : « la loi nouvelle doit-elle durer jusqu'à la fin du monde ? »<sup>2001</sup>. En effet, la troisième objection affirme que le Père étant autre que le Fils et l'Esprit autre que le Père et le Fils et qu'il y a eu un âge approprié au Père, celui de la loi ancienne et des laïcs, puis un âge du Fils, de la loi nouvelle et des clercs, il y aura un état du

---

1996M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, 1972, p. 125

1997Ibid., p. 230.

1998Ibid., p. 166.

1999D.Ruiz, *Frère Hugues...*, p. 604.

2000M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour...*, p. 254-256.

2001Somme Théologique, Ia, IIae, q. 106.

Saint-Esprit où régneront les hommes spirituels. La quatrième objection se fonde sur l'idée qu'une fois l'évangile du Royaume prêché dans tout l'univers, alors viendra la fin. Or, comme l'évangile du Christ a été partout prêché et que la fin n'est pas venue, cela signifie que l'évangile du Royaume n'est pas celui du Christ mais de l'Esprit. Même si l'*Introductorius* n'est pas cité, il s'agit bien là des propositions spécifiques à cette œuvre, un âge de l'Esprit caractérisé par un nouvel évangile. La réfutation de Thomas présente une conception différente de l'histoire ; en effet, le théologien affirme que si un changement de loi n'est pas possible, l'état de l'humanité peut changer en ce sens que, la loi restant la même, les hommes se comportent différemment à son égard, avec plus ou moins de perfection. L'état de la loi nouvelle varie, selon la différence des lieux, des époques et des personnes, dans la mesure où la grâce du Saint-Esprit est possédée plus ou moins parfaitement par tel ou tel mais qu'il n'y a pas à attendre un autre état, où la grâce du Saint-Esprit serait possédée plus parfaitement qu'elle ne l'a été jusqu'ici, notamment pas les Apôtres.

En considérant que l'Esprit intervient de manière variable, et non en intensité croissante dans l'Église, Thomas d'Aquin évacue toute la conception prophétique de l'histoire développée par le joachimisme. Il ajoute de plus que l'Esprit a enseigné aux Apôtres la vérité entière en ce qui est nécessaire au Salut, c'est-à-dire en matière de foi et de mœurs mais qu'il ne leur a pas enseigné l'avenir car cela ne les regardait pas. Enfin, il reprend l'idée selon laquelle la fin du monde ne viendra que lorsque l'évangile sera prêché dans tout l'Univers avec effet, c'est-à-dire que l'Église sera établie dans chaque pays, ce qui n'est pas le cas. Ce n'est donc pas un progrès dans la spiritualité mais une extension de l'Église, objectivement observable, qui constitue le signe de la venue de l'Apocalypse. Thomas d'Aquin refuse ainsi de faire de l'Esprit le moteur de l'avancée de l'histoire, dans le sens des joachimites : ce n'est pas une plus grande présence de l'Esprit dans les hommes qui amène la fin des Temps. Paradoxalement, Guillaume de Saint-Amour et Gérard de Borgo San Donnino se retrouvent unis dans la réfutation de Thomas d'Aquin. La nécessité de neutraliser les suspicions que pouvait entraîner l'œuvre du franciscain a conduit Thomas d'Aquin à rejeter une conception historique bien plus diffusée et qui constituait un héritage du XIIe siècle. Thomas d'Aquin ne se contente pas de réfuter la thèse selon laquelle doivent advenir un âge et un évangile de l'Esprit, mais l'idée même que la fin des temps doit être marquée par la venue d'hommes spirituels et par une plus grande présence de l'Esprit.

C'est aussi aux racines prophétiques de la controverse que s'en prend Eudes de Châteauroux, membre de la commission d'Anagni. En 1256, lors d'un sermon prononcé à l'occasion de la fête du nouveau saint franciscain, Antoine de Padoue, Eudes fait l'éloge du

mode de vie franciscain, fondé sur l'humilité. Il met par conséquent en garde contre l'orgueil de certains clercs, en particulier celui qui consiste à prétendre prédire le futur. Suivant la pratique médiévale qui consiste à rechercher les plus anciennes racines possibles d'une erreur, il s'attaque à Lactance en condamnant la lecture littérale de celui-ci, qui attribuait au monde une durée de six milles ans, en effet, ce temps s'est écoulé sans que rien ne se passe. Il établit de plus un lien entre les interprétations millénaristes et l'exégèse juive, toutes deux fondées sur une lecture littérale aveugle, se prétendant spirituelle et apte à annoncer le futur<sup>2002</sup>. Les comparaisons établies par Eudes de Châteauroux montrent une volonté, non pas de réfuter le statut prophétique de Joachim de Flore, mais de s'attaquer à sa « méthode », qui consiste en une lecture de l'Écriture pour chercher des correspondances entre les différents états du monde.

L'*Introductorius* de Gérard de Borgo San Donnino permet, par son caractère excessif, de définir ce qu'est le joachimisme franciscain ?. Il s'agit d'un emploi de l'œuvre et de la figure de Joachim de Flore dans une perspective exclusivement historique visant à affirmer la fonction rénovatrice de l'ordre franciscain. Cette appropriation est en soi une déviation car elle réduit à un temps linéaire, divisé en étapes la perspective de Joachim de Flore qui unissait la théologie à l'histoire et par ce biais rassemblait en une unité divine les différents âges. Dans le cas de Gérard, la démarche prend un caractère condamnable en faisant de l'œuvre de l'abbé de Flore un nouvel évangile, celui de l'âge de l'Esprit. La tentative de Guillaume de Saint-Amour d'employer cette œuvre contre les ordres mendiants fait long feu mais conduit à faire de l'ensemble du joachimisme un objet de suspicion. Ce terme doit être préféré à celui de condamnation, car l'œuvre de Joachim de Flore, donc la référence fondatrice de discours qui pourtant s'en éloignent, n'est jamais condamnée.

### **III/La permanence d'une histoire prophétique : usages divers et condamnations ponctuelles**

#### **A/La perpétuation des liens entre joachimisme et eschatologie**

Il s'agit ici de montrer comment, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, l'intérêt pour le prophétisme eschatologique se maintient, y compris dans les milieux non-dissidents. En effet, la condamnation de l'*Introductorius* et de Gérard de Borgo San Donnino ne peut être considérée comme une rupture complète dans l'histoire du joachimisme, à la suite de quoi cette conception de l'histoire deviendrait un courant de pensée condamné. Ainsi, le théologien Pierre de Limoges lit et commente entre 1260 et 1282 des textes joachimites, tout en conservant aussi un volume mentionnant les erreurs de l'ouvrage de Gérard. Ce qui intéresse

---

2002A. Charansonnet, *L'université...*, p. 330-331.

avant tout Pierre de Limoges est l'emploi de Joachim de Flore pour parvenir à dater la fin du monde. Il se montre même plus audacieux que l'abbé, et à l'exact opposé des critiques de Thomas d'Aquin, en commentant le *De Concordia* par la remarque suivante : « il n'est pas téméraire de chercher à propos de la fin du monde »<sup>2003</sup>. Après l'affaire de l'évangile éternel, le goût pour une lecture apocalyptique de l'histoire n'a donc pas disparu, mais est clairement distingué des éléments qui conduisirent à la condamnation de Gérard de Borgo San Donnino. La figure de Joachim de Flore se réduit donc à sa dimension prophétique, ou exégétique, annonçant les événements futurs, mais sans que ceux-ci soient liés à une conception de l'histoire qui a pu être condamnée.

Salimbene de Adam tente lui aussi d'élaborer une distinction entre Gérard et Joachim dans sa chronique. Ainsi, il présente les amis d'Hugues de Digne comme de grands clercs, des hommes spirituels et de grands joachimites. En revanche, il indique que Gérard de Borgo San Donnino, joachimite ayant, à partir de l'*Expositio* et du *Super Ieremiam* prédit l'échec de la croisade française, est l'auteur de libellés stupides qu'il répand parmi les frères ignorants et est pour cela condamné par Alexandre IV<sup>2004</sup>. Il expose les idées de Gérard après avoir critiqué le libelle de Guillaume de Saint-Amour. Il explique que ce « second libelle » - l'*Introductorius* - contient de nombreuses faussetés contre la doctrine de Joachim de Flore, sur des choses que l'abbé n'a pas écrites : à savoir que l'évangile et la doctrine du Nouveau Testament ne sont pas parfaites et qu'elles disparaîtraient en 1260<sup>2005</sup>. Gérard est donc présenté comme un auteur ayant écrit, du fait de ses erreurs, contre l'abbé de Flore. Dans la polémique du milieu du XIIIe siècle, Salimbene cherche ainsi à dessiner une distinction entre Guillaume et Gérard, tous deux condamnés et les Mendians et Joachim de l'autre, victimes d'erreurs et de diffamations. Salimbene revient plus tard sur la question de l'*Introductorius*, affirmant que son supérieur, Arnulf lui a demandé de lire l'œuvre, car il a étudié les livres de Joachim de Flore, pour voir si elle contient quelque chose de bon. La conclusion de cette « expertise en joachimisme » est que l'œuvre est prisée du style des docteurs antiques et a une parole frivole et qu'il faut donc la brûler<sup>2006</sup>. Selon Salimbene, lorsque quelqu'un n'a pas l'intelligence illuminée pour la compréhension des Écritures Divines, il ne doit pas suivre son propre esprit et sortir des opinions et des exposés fantasques de son cœur<sup>2007</sup>. Ayant fait de Gérard l'antithèse de Joachim et non son continuateur exalté, Salimbene peut ainsi légitimement

---

2003N. Bériou N., « Pierre de Limoges et la fin des temps », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 98, N°1, 1986, p. 65-92.

2004Salimbene de Adam, *Cronica I (1168-1249) Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* t.115, Brepols, 1997, p. 351-358.

2005Salimbene de Adam, *Cronica II (1168-1249) Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* t.115, Brepols, 1997, p. 687.

2006Ibid., p. 691.

2007Ibid., p. 696.

s'appuyer sur l'abbé de Flore pour décrire l'histoire de l'ordre et de l'Église.

En plus de faire de Joachim de Flore le héraut de la venue des ordres Mendians, Salimbene l'associe à une présentation eschatologique de l'histoire des franciscains, présentés comme ceux qui recevront l'Esprit à la fin des Temps. Ainsi, pour Salimbene, la compréhension spirituelle de l'Écriture est le dernier royaume, celui qui sera révélé aux tout petits (Matthieu 11), qui sont pour lui les frères mineurs annoncés par Joachim<sup>2008</sup>. Cette venue correspond donc à l'accomplissement du troisième âge, celui de l'Esprit, mais dont Salimbene fait une présentation très différente de celle de Gérard de Borgo San Donnino. En effet, selon lui, Joachim a divisé l'histoire du monde en trois statuts, dans le premier, le Père opère par les patriarches et les prophètes ; dans le second, c'est le Fils qui œuvre dans les apôtres et les hommes apostoliques ; dans le troisième, l'Esprit œuvre dans les religieux<sup>2009</sup>. Cette perspective est beaucoup plus proche de celle de Joachim lui-même, car elle implique en réalité l'ensemble de la Trinité dans chaque état, le troisième correspondant simplement à un accomplissement de la Trinité. Pour Salimbene, ce troisième état commence en 1260, quand ceux qui parlent se disent voix de Dieu et non des hommes, ce qui correspond à la description du mouvement des Flagellants que Salimbene a mentionné dans les pages précédentes - leur chant étant « *Dei voces et non hominis* »<sup>2010</sup>. Salimbene rappelle que Joachim de Flore a écrit à propos de la conversion des Grecs et des Juifs, lors de la fin des temps ; un aspect qui semble selon lui se réaliser, à travers le concile de Lyon de 1274 où les Grecs acceptent l'unité de l'Église et le *filioque*<sup>2011</sup>. La proximité de la fin des Temps explique alors une présence plus grande de l'Esprit qui se manifeste au travers d'hommes inspirés mentionnés par Salimbene. Il parle ainsi de la naissance à Parme d'un homme simple, doté d'une intelligence illuminée ainsi que de l'aptitude à prédire le futur.<sup>2012</sup> Ce personnage se confond peut être avec un prophète évoqué plus tard, nommé Asdenti, consulté par l'évêque et doté de cette même « intelligence illuminée » qui lui permet de comprendre les écrits de Merlin, de la Sibylle et de Joachim de Flore<sup>2013</sup>. L'Esprit n'oublie bien entendu pas l'ordre franciscain, comme l'atteste l'exemple du frère Berthold, prêtre et prédicateur allemand, lecteur de Joachim de Flore. Berthold accomplit un miracle lors d'un prêche, plaçant d'un côté d'une balance des deniers et soufflant de l'autre côté, par le souffle du Saint-Esprit les deniers sont soulevés<sup>2014</sup>. On note ainsi que la présence de l'Esprit se manifeste dans l'ordre

---

2008 *Ibid.*, p. 624-626.

2009 *Ibid.*, p. 705.

2010 *Ibid.*, p. 705.

2011 *Ibid.*, p. 740 et p. 749-750.

2012 *Ibid.*, p. 691.

2013 *Ibid.*, p. 803.

2014 *Ibid.*, p. 840.



franciscain par la mise en valeur miraculeuse de la pauvreté.

A travers l'exemple de Salimbene de Adam, il est possible d'observer la manière dont la lecture joachimite de l'histoire se perpétue. En 1251, Salimbene est confronté par le frère Gérard de Parme au fait que l'empereur Frédéric II, qui devait être l'antéchrist, est mort sans que la fin des temps n'advienne et qu'il faut désormais abandonner la lecture de Joachim de Flore au profit d'études scolastiques<sup>2015</sup>. La manière dont Salimbene organise sa chronique semble montrer qu'il n'a pas suivi ce conseil mais a cherché à dépasser cette contradiction par un récit historique fondé sur la réactualisation eschatologique comme œuvre de l'Esprit. En effet, Joachim de Flore est présenté comme un prophète de son temps, qui a pu, grâce à une intelligence spirituelle, commenter d'autres textes prophétiques afin de mieux présenter les temps futurs. C'est ainsi que, selon Salimbene, à la demande de l'empereur Henri VI, Joachim aurait rédigé en 1296 un commentaire sur la Sibylle et Merlin<sup>2016</sup>. C'est ainsi par le biais des œuvres joachimites que Merlin s'intègre dans les prophéties sur la date de la fin du monde<sup>2017</sup>. Il n'y a pas seulement un corpus pseudo-joachimite mais aussi un pseudo-joachim, figure prophétique et méthode interprétative permettant de légitimer la dynamique de l'histoire décrite par Salimbene. Cette figure prophétique se réactualise dans le siècle dont Salimbene se fait le chroniqueur. Ainsi, François, inspiré par l'Esprit Saint révèle à ses frères l'avenir de l'ordre<sup>2018</sup>. Hugues de Digne est présenté comme le successeur de l'abbé de Flore dans le domaine des prophéties et/mais ? récuse le titre de prophète de la même manière que Joachim lui-même<sup>2019</sup>. On assiste ainsi à un premier processus de stratification prophétique, l'exégèse de Joachim devenant à son tour la source d'une exégèse prophétique. Salimbene évoque une rencontre en 1253 avec Gérard de Borgo San Donnino, où les deux frères discutent de l'antéchrist. Gérard demande à Salimbene si celui-ci connaît un habitant de Vérone, mort à Parme, doté de l'esprit de prophétie et qui écrivait sur le futur, Salimbene y voit la volonté de succéder à Joachim de Flore. Il s'agit cependant d'un successeur malheureux, car son livre est détruit. Cependant, Salimbene affirme que, de même que la loi de Moïse, détruite par les Chaldéens, fut réparée par l'œuvre de l'Esprit, un homme est né à Parme avec une intelligence illuminée et l'aptitude à lire le futur<sup>2020</sup>. Ainsi, l'Esprit permet la perpétuation d'un message qui se fonde désormais sur l'interprétation de prophéties, où Joachim de Flore côtoie Merlin et la Sibylle. De même, le frère Berthold est à la fois le lecteur de l'Exposition sur l'apocalypse de Joachim de Flore et l'auteur d'une œuvre similaire. Avant d'essayer de décrire les logiques de

---

2015 *Ibid.*, p. 675.

2016 *Ibid.*, p. 550.

2017 C. Daniel, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XIIIe-XVIIe siècle)*, Turnhout, 2006, p. 302.

2018 Salimbene de Adam, *Cronica I...*, p. 147.

2019 *Ibid.*, p. 349.

2020 Salimbene de Adam, *Cronica II...*, p. 689-691.

ce processus de réactualisation, il est possible d'en observer les caractéristiques chez un auteur légèrement postérieur à Salimbene de Adam, Pierre Olivi.

Le Commentaire sur l'Apocalypse rédigé en 1297 par Pierre Olivi (1247/48-1298) n'est pas comparable terme à terme à la chronique de Salimbene. Il s'agit d'un essai entièrement consacré à la signification religieuse de l'histoire, passée, présente et à venir. Texte inspiré du modèle de Joachim de Flore via Bonaventure, on y retrouve différents découpages chronologiques, combinant deux séries de sept périodes parallèles dans l'Ancien et le Nouveau Testament, avec la distinction en trois âges<sup>2021</sup>. L'Âge de l'Esprit correspond dans ce modèle aux deux dernières des sept périodes de l'Église et est borné par la seconde venue du Christ dans l'Esprit et la venue du Christ pour le Jugement. Dans son histoire des sept périodes de l'Église, Pierre Olivi décrit la cinquième comme celle où l'Église passe des compromis avec le monde, connaissant un enrichissement et une croissance au détriment de la rigueur, jusqu'à « qu'elle devint une nouvelle Babylone ». Cette situation, dont Olivi pense être le contemporain, a déjà selon lui déjà suscité la révolte des Manichéens (cathares?) et des Vaudois, en raison du laxisme des ecclésiastiques, des moines et des laïcs<sup>2022</sup>. On peut ainsi remarquer que Pierre Olivi fait le portrait d'une Église corrompue qui doit être régénérée - l'évocation des laïcs indiquant que c'est de l'ensemble du peuple chrétien que parle Olivi et non de la seule institution ecclésiastique - dans une approche ainsi comparable à celle de Joachim de Flore. De même, il annonce que le troisième âge sera celui d'une « chaste et douce contemplation, propre aux moines et aux religieux », aussi caractérisé par le fait que les élus, pleins de l'Esprit Saint, auront l'expérience de la sagesse divine sans avoir recours aux livres<sup>2023</sup>. Les deux personnalités ouvrant cette ère nouvelle sont Joachim de Flore et François d'Assise. A propos de l'abbé, Pierre Olivi explique les erreurs qu'a pu commettre celui-ci par le fait qu'il se trouvait au commencement de ce nouvel âge et que « les ténèbres de la cinquième période recouvraient ce temps-là »<sup>2024</sup>. François est quant à lui présenté comme le principal rénovateur de la perfection évangélique, objet d'une identification au Christ assez proche de celle élaborée par Bonaventure. L'adversaire de cette rénovation sera l'Église charnelle qui se manifeste par la lutte contre les adeptes de la pauvreté et par la diffusion des erreurs païennes et qui conduira les véritables disciples du Christ à connaître la passion<sup>2025</sup>.

Il est ainsi possible de remarquer que Pierre Olivi reprend pour l'essentiel le processus historique décrit par Joachim de Flore tout en le décalant sur le plan de la chronologie et du

---

2021D. Burr, *Pierre Olivi, auteur persécuté*, Paris, 1997, p. 42.

2022 *Ibid.*, p. 44-46.

2023 *Ibid.*, p. 93.

2024 *Ibid.*, p. 48.

2025 *Ibid.*, p. 49-53.

sens. Ainsi, les cisterciens disparaissent et à l'inverse les Pauvres de Lyon sont décrits comme des précurseurs de la contestation. Le modèle de vie spirituelle n'est plus celui imaginé par Joachim et son axe de définition est désormais la pauvreté au sens franciscain (car Joachim pratiquait aussi une forme de pauvreté). Si le premier joachimisme avait déjà modifié la pensée de l'abbé de Flore en se concentrant sur l'histoire, celui qui se manifeste dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire après l'écoulement de la chronologie évoquée dans les premiers textes pseudo-joachimites, ne conserve qu'une structure, au sein de laquelle les éléments sont entièrement transformés. La référence à un âge de l'Esprit ne renvoie donc pas à un récit historique mais à une structuration de ce récit. Or cette structure est porteuse de contraintes ; en effet l'imminence d'un âge prophétisé impose à chaque génération de réactualiser ses références, les exégètes de chaque période devenant les prophètes et les références de la période suivante. Le caractère problématique de cette structure doit être lié aux spécificités du discours historique de Joachim de Flore. Celui-ci, bien qu'évoquant le futur et des ordres nouveaux, était un prophète conservateur, plaçant dans l'avenir l'idéal monastique du milieu du XII<sup>e</sup> siècle. A l'inverse, le joachimisme franciscain s'ancre dans l'histoire à la fois en cherchant à fixer chronologiquement l'avènement de l'âge de l'Esprit et en définissant l'ordre franciscain et ses caractéristiques comme l'ordre spirituel annoncé. Là où Joachim de Flore décrivait l'avenir comme un idéal porteur de renouvellement, le joachimisme franciscain oppose aux errements de l'Église charnelle un modèle défini par des pratiques. L'Esprit Saint cesse alors d'être une référence de réforme pour devenir un argument de contestation, ceux qui s'opposent au modèle de la pauvreté franciscaine étant les adversaires de l'œuvre de l'Esprit, y compris s'ils font partie de la hiérarchie ecclésiastique.

## **B/Prophétisme et âge de l'Esprit comme forces historiques de dissidence**

### *1°/Légitimer la dissidence franciscaine par l'inspiration et par l'histoire*

Dès la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, il existe une référence dissidente à l'Esprit au sein de l'ordre franciscain. Ainsi, le *Super Ieremiam*, attribué à Joachim de Flore et qui présente l'Église comme entièrement corrompue et persécutant les quelques *spirituales* qui demeurent, rencontre un important succès chez les frères mineurs<sup>2026</sup>. Crescentius de Jesi, qui devient ministre général en 1244, a exclu, alors qu'il était ministre de la Marche d'Ancône, un groupe de frères refusant de respecter l'autorité de l'ordre et qui prétendaient être guidés par l'Esprit Saint<sup>2027</sup>. David Burr a montré qu'il était anachronique d'associer cette opposition à un

---

2026D. Burr, *The spiritual...*, p. 23-24.

2027 *Chronica XXIV generalium ordinis minorum, Analecta Franciscana*, T. III, Quaracchi, 1897, p. 263.

mouvement spirituel comparable à celui du début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>2028</sup>. En revanche, il est possible d'observer que la référence à l'Esprit apparaît précocement au sein de mouvements de contestation. Hugues de Digne, à la même époque, se livre lui aussi à une forte critique de la corruption de l'Église et de l'ordre sans souffrir aucune répression<sup>2029</sup>. Ce serait donc avant tout le fait de revendiquer l'autorité de l'Esprit contre celle de la hiérarchie, ce qui rapproche les zélotes franciscains des Vaudois, qui légitime la répression accomplie par Crescentius. Si la condamnation de *l'Introductorius* conduit aussi à la démission de Jean de Parme et à son procès, on ne peut plus parler, durant cette période, d'un courant spirituel ou joachimite persécuté car Bonaventure reprend en grande partie la conception de l'histoire de l'abbé de Flore. On peut trouver en revanche, dans le dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle, certaines évolutions qui conduisent à rapprocher un récit prophétique de l'histoire avec la naissance de plusieurs mouvements, inégalement dissidents, qui ont par la suite été regroupés sous le terme de spirituels franciscains. Ceci conduit alors à poser la question des liens entre le joachimisme franciscain, qui présente les mineurs comme les hommes spirituels destinés à réformer l'Église et ce terme de spirituels.

En 1274, peu après la tenue du concile de Lyon II, une rumeur circule dans les Marches, selon laquelle le pape voudrait enlever le vœu de pauvreté aux mendiants. Il existe en effet un sentiment d'hostilité à l'égard des ordres mendiants au sein de la hiérarchie épiscopale, bien qu'il soit avant tout motivé par les privilèges d'exemption. L'un des arguments, appliqué tout particulièrement aux béguines, concerne la possibilité pour des individus sains et bien portants de pouvoir mendier<sup>2030</sup>. Cette critique a pu motiver les craintes des zélotes des Marches, la mendicité étant étroitement liée à la pauvreté des frères. Les inquiétudes peuvent aussi être dues au fait que quatre jours après la clôture du concile, Grégoire X donne pouvoir au nouveau ministre général de l'ordre - Bonaventure étant mort durant le concile - de modifier la règle<sup>2031</sup>. Une minorité de frères des Marches, en réaction à la rumeur et à la décision pontificale, se rebelle et proteste contre les évolutions connues par l'ordre, telles que l'implantation dans les villes, l'instruction et la recherche des privilèges. Les principaux acteurs de cette révolte, ainsi que Pierre de Fossombrone, futur Angelo Clareno, sont arrêtés et emprisonnés<sup>2032</sup>. En 1290, le ministre général Raymond Geoffroy libère les frères et les envoie en Arménie. En 1294, les frères, revenus d'Arménie suite à un conflit avec d'autres franciscains, reçoivent la permission du pape Célestin V de former un nouvel ordre, les

---

2028D. Burr, *The spiritual...*, p. 25-26.

2029*Ibid.*, p. 25

2030A. Franchi, « Il concilio di liono II e la contestazione dei francescani delle marche », *Picenum Seraphicum* 11 (1974), p.56-59.

2031*Ibid.*, p. 69-70.

2032D. Burr, *The spiritual...*, p. 45-46.

pauvres ermites du Pape Célestin, au sein duquel ils peuvent observer la règle selon leur propre conception<sup>2033</sup>. Ce bref épisode — l'ordre est dissout après la démission de Célestin V — atteste cependant du sens donné au projet d'Angelo Clareno et des siens : un ordre restreint, à tendance érémitique, constituant une élite, seule à véritablement respecter les intentions de François. Or, Angelo Clareno se livre à une réécriture de l'histoire de l'ordre franciscain, validant cette perspective par le biais de la prophétie et de l'action de l'Esprit.

La formation de l'ordre franciscain est ainsi décrite comme une nouvelle Pentecôte : François, enflammé par le feu du Saint-Esprit<sup>2034</sup>, imite le Christ, annonce la noblesse incomparable d'imiter la pauvreté du Christ<sup>2035</sup> et présente sa règle au pape. Ses adeptes reçoivent les dons de l'Esprit pour pouvoir endurer les souffrances et les tentations. Dans la ferveur de l'Esprit, ils prêchent l'évangile du Christ en parole et en acte et se répandent sur le monde<sup>2036</sup>. L'ordre franciscain apparaît ainsi comme la réactualisation des temps apostoliques et la première communauté franciscaine, comme le renouveau de la communauté apostolique. Ce renouveau s'accompagne aussi d'une mission de réforme : en effet, suivre la religion en se consacrant au culte de la charité et de la croix c'est spirituellement se charger et accoucher du Christ Jésus dans l'auberge de l'Église à la fin des Jours<sup>2037</sup>. La descendance spirituelle<sup>2038</sup> de François porte, en elle la dernière rénovation de l'Église avant la fin des Temps. Cependant, cette descendance ne se confond pas avec l'ordre franciscain, Angelo Clareno évoquant dès l'origine un complot des démons, visant à corrompre l'ordre de l'intérieur. Ne pouvant agir sur le recrutement effectué par François car celui-ci est illuminé par l'Esprit Saint, les démons profitent de la multiplication des ministres, privés du discernement de l'Esprit pour mêler aux innocents les pervers, car les ministres veulent avant tout diffuser la religion au plus grand nombre<sup>2039</sup>. François, qui est l'habitable du Saint-Esprit ne parvient pas à y remédier, ni par les sermons, ni par les signes ou les miracles, et décide en conséquence de se dédier à Dieu et de renoncer au gouvernement des frères<sup>2040</sup>. Il est intéressant de noter que la description d'Angelo Clareno décrit chaque étape de ce que Weber qualifie de routinisation, le leader charismatique étant entouré d'un premier cercle lui-même doté de charisme, cette dimension disparaissant avec la création d'un ordre institutionnel. Si cela peut s'expliquer par le modèle apostolique, il faut souligner que, de même que Weber, Angelo Clareno voit dans le développement de l'institution une disparition du charisme. Ainsi, il développe une lecture

---

2033 *Ibid.*, p. 69

2034 G. Boccali, *Liber chronicarum...*, p. 103.

2035 *Ibid.*, p. 161.

2036 *Ibid.*, p. 145.

2037 *Ibid.*, p. 163.

2038 *Ibid.*, p. 149.

2039 *Ibid.*, p. 225.

2040 *Ibid.*, p. 227.

morale de la routinisation, celle-ci se caractérisant par une disparition de l'Esprit, qui n'est présent que dans la communauté originelle.

Angelo Clareno ne décrit donc ni la naissance d'une nouvelle Église destinée à transformer l'ancienne ni le déclin progressif de l'ordre franciscain. Il oppose dès l'origine une communauté inspirée qui porte en elle le Christ et « accouchera dans l'auberge de l'Eglise » et une majorité de franciscains indifférents ou corrompus. Cette communauté spirituelle se perpétue dans le temps et est constamment légitimée par des révélations. Ainsi, le Christ apparaît pour dire que son Esprit a inspiré François dans la rédaction de la règle et qu'elle doit donc être suivie à la lettre<sup>2041</sup>. Angelo entame alors l'histoire de cette communauté, confrontée à diverses tribulations. Il évoque ainsi la répression d'Elie, nouveau maître de l'ordre, qui remplace l'impétuosité de l'Esprit par la prudence de la chair et, arguant auprès du pape de la désobéissance des premiers compagnons de François et des autres frères spirituels (*ceteros spirituales viros*), il punit ces derniers<sup>2042</sup>. Le pape reçoit cependant une vision, « *in excessu menti* », formule employée pour évoquer la prophétie, de l'âme d'un frère réprimé et mort à cause d'Elie, ce dont un ange lui dit qu'il devra répondre<sup>2043</sup>. Le pape, ayant découvert la vérité sur Elie, démet celui-ci. Le ministre Crescentius de Jesi lui aussi ment au pape en évoquant la désobéissance des spirituels mais finit, par disposition et permission divines, je pense, par être élu évêque et ne plus exercer la fonction de général de l'ordre<sup>2044</sup>. On peut ainsi noter que la communauté de spirituels est décrite comme perpétuellement persécutée et toujours sauvée par l'intervention de l'Esprit qui, menaçant le pape ou inspirant la mutation d'un ministre tyrannique, révèle que l'histoire des Spirituels est le produit de la volonté divine. Le ministère de Jean de Parme est décrit comme un retour spirituel de François ; un frère prophétise grâce à l'Esprit que Jean de Parme arrive trop tard car beaucoup de frères se sont éloignés de la règle. La description du ministère de Jean de Parme reprend celle des débuts de l'ordre : envoyé chez les Grecs, Jean leur donne l'impression d'être un apôtre<sup>2045</sup>. Il affirme que le testament de François et la règle sont en substance identiques, car il s'agit de la parole de l'Esprit du Christ s'adressant à François. Dans le testament, l'Esprit-Saint exprime de manière pure la règle, sans les interprétations de la science humaine ; celui qui rejette le testament ne peut comprendre spirituellement la règle<sup>2046</sup>. Mais, de même que François, Jean de Parme est conduit à la démission par le relâchement de l'ordre, ainsi que par son joachimisme<sup>2047</sup>. Il est ici intéressant

---

2041 *Ibid.*, p. 247.

2042 *Ibid.*, p. 297.

2043 *Ibid.*, p. 301.

2044 *Ibid.*, p. 353.

2045 *Ibid.*, p. 381.

2046 *Ibid.*, p. 407-411.

2047 *Ibid.*, p. 389.

de noter qu'Angelo Clareno n'évoque Joachim de Flore qu'à propos de son traité contre Pierre Lombard et qu'il fait de Gérard de Borgo San Donnino un défenseur des thèses de Joachim dans ce domaine<sup>2048</sup>, ce qui montre que son intérêt pour la lecture historique de Joachim de Flore est très faible<sup>2049</sup>.

Dans la perspective d'Angelo Clareno, le mouvement prophétique de l'ordre franciscain est avant tout annoncé par François et l'on assiste ici à un complet effacement du XIIe siècle, tel qu'il commençait chez Pierre de Jean Olivi, celui-ci ne faisant plus mention des cisterciens. Cela ne doit cependant pas conduire à considérer qu'Angelo Clareno n'est pas joachimite, simplement qu'au cours du XIIIe siècle, le joachimisme a de moins en moins de rapport avec Joachim de Flore. Il s'agit d'une lecture prophétique de l'histoire qui s'adapte aux évolutions du temps. La seule trace de « Joachim de Flore » est sa position de prophète, car, selon Angelo, la venue de Pierre Olivi, François et Dominique a été annoncée dans le commentaire sur saint Cyrille de Joachim de Flore. Ceci donne l'occasion à Angelo d'explicitier sa définition de la prophétie : selon lui, l'Esprit, pour qui tout est présent, annonce par des signes le futur à ceux qui vivent dans le monde terrestre<sup>2050</sup>. Cette unité de l'histoire pour l'Esprit se traduit apparemment par une unité du processus historique. En effet, Angelo Clareno est à son tour victime des médisances des conventuels et est condamné par le pape. Dans son *Epistola Excusatoria*, Angelo s'adresse à Jean XXII à propos des calomnies des conventuels : il prend à témoin l'Esprit du Christ, qui en lui est arbitre, qu'il est ni apostat, ni hérétique, ni excommunié. Il ajoute que le témoignage de l'Esprit est visible dans le fait que Jean de Parme a accompli des miracles apostoliques et Pierre de Jean Olivi des miracles post-mortem<sup>2051</sup>. Le terme de spirituels chez Angelo Clareno ne correspond pas seulement à l'invention d'une communauté dans l'histoire, mais aussi à un rapport particulier à l'histoire. En effet, cette nouvelle communauté apostolique fondée par François n'a ni passé, ni futur. Elle se perpétue à l'identique dans l'histoire, portant en elle la rénovation de l'Église lors de la fin des Temps. L'Esprit assure cette unité intemporelle, dictant la règle qu'elle suit, inspirant ces membres et annonçant à l'avance son histoire par la prophétie. Cette perspective peut permettre de comprendre le peu d'intérêt d'Angelo Clareno pour la réforme de l'ordre ou de l'institution ecclésiastique, sa principale ambition étant la constitution d'un ordre érémitique autonome de la communauté franciscaine.

La lecture achronique, dans le sens où la même structure est décrite à différentes époques, développée par Angelo Clareno n'est pas celle de tous ceux qui ont pu être rattachés à la

---

2048 *Ibid.*, p. 413.

2049 D. Burr, *The spiritual...*, p. 287.

2050 G. Boccali, *Liber chronicarum...*, p. 471.

2051 *Ibid.*, p. 783-784.

mouvance des spirituels. Ainsi, Ubertyn de Casale reprend la perspective eschatologique de Pierre Olivi, ce qui peut être relié au fait qu'Ubertyn souhaite une « purification » de l'ordre franciscain, dans un plus grand respect de la pauvreté, afin que l'ordre puisse à son tour accomplir sa tâche de réforme de l'Église. Dans cette perspective, l'âge de l'Esprit peut apparaître comme une lecture historique porteuse de dissidence à l'égard de l'institution ecclésiastique.

## 2°/L'intégration de la référence à l'Esprit dans la critique de l'Église romaine

En 1296, vingt huit femmes et dix huit hommes de Milan sont condamnés par l'inquisition, trois sont mis à mort et le corps de Guglielma, femme pieuse morte en 1281, est déterrée et brûlée. Guglielma, arrivée à Milan en 1260 en étant déjà âgée avait mené une vie pauvre et rencontré un important succès auprès de plusieurs grandes familles de la ville puis était entrée dans la dépendance du monastère cistercien de Chiaravalle<sup>2052</sup>. Entre 1281 et 1300, les cisterciens de Chiaravalle mettent en place un culte orthodoxe de Guglielma ; cependant, l'un de ses suivants, Andrea Saramita rédige une vie où il la présente comme l'Esprit Saint incarné<sup>2053</sup>. Le cœur du mouvement, qui touche plusieurs familles de Milan, est composé par six sœurs de l'ordre des *Umiliati* et son succès peut s'expliquer par l'anticléricalisme contemporain. En effet, de 1262 à 1277, la ville de Milan est sous le coup d'un interdit lancé par l'archevêque Otto Visconti à qui les habitants ont interdit d'entrer dans la ville, dans le cadre de dissensions suite à son élection. A ceci font écho les aveux d'un des disciples selon lequel Guglielma aurait annoncé qu'après 1262, le corps du Christ n'était plus consacré seul mais avec le corps du Saint-Esprit qui était le sien. Dans le compte-rendu d'interrogatoire, les Guglielmites disent que le pape Boniface VIII n'est pas légitime car il a été élu alors que le pape précédent était en vie. Ils rejettent aussi l'autorité du nouvel archevêque, François Fontana (1296-1308), en conflit avec les *Humiliati* de la ville<sup>2054</sup>. La fonction pontificale serait alors remplie par une *Humiliati*, Maifrida, appelée « seigneur vicaire » par les disciples<sup>2055</sup>. Maifrida n'avoue cependant cette situation qu'après trois semaines d'interrogatoires entre le 2 et le 20 août, même si ces aveux sont confirmés par d'autres témoignages. Si l'on admet l'existence chez les Guglielmites de la conviction selon laquelle Guglielma était l'Esprit-Saint et Maifrida son vicaire et nouveau pape, il est alors possible de noter que les éléments structurels qui forment la référence dissidente à l'Esprit Saint chez les franciscains se

---

2052S.E. Wessley, « The thirteenth-century guglielmites : salvation through women », *Medieval Women*, D. Baker, Oxford, 1981, p. 302.

2053B. Newman, *From virile woman to womanChrist*, Philadelphie, 1995, p. 186.

2054S.E. Wessley, « The thirteenth-century guglielmites... », p. 297-298.

2055B. Newman, *From virile woman...*, p. 192.



retrouvent dans des mouvements proches. En effet, les *Humiliati*, pratiquant une vie de pauvreté et finalement reconnus par Innocent III constituent un mouvement qui entre plusieurs fois en conflit avec la hiérarchie ecclésiastique. Il semble alors que la contestation de cette hiérarchie dans le dernier quart du XIIIe siècle prenne la forme d'un discours affirmant l'obsolescence de l'Église du Christ en raison de la venue de l'Esprit incarné. On rencontre une contestation similaire en de nombreux points, y compris par le rôle important des femmes, une génération plus tard chez les béguines de Provence.

Cette dissidence est initialement liée à la question de l'obéissance. En effet, Pierre Olivi développe une lecture de l'infaillibilité pontificale selon laquelle, si le souverain pontife ne peut errer, alors aucune de ces décisions ne peut être remise en cause, y compris par ses successeurs. Cette conception, qui ne correspond pas à celle d'une fonction pontificale inscrite dans une bureaucratie, mais voit dans le pape celui qui met en œuvre la volonté divine, permettait à Olivi de défendre la bulle *Exiit qui seminat* du pape Nicolas III, garantissant le respect de la pauvreté au sein de l'ordre des Mineurs et interdisant toute discussion de la règle franciscaine, selon la volonté de François. En 1322, le pape Jean XXII suspend la validité de la bulle et s'oppose à l'idée d'une pauvreté absolue de l'ordre. Malgré l'opposition de l'ensemble des Mineurs, la bulle *A conditorem canonum* déclare que la propriété des biens administrés par l'Église pour les Mineurs passe aux frères et la bulle *Cum inter nonnullos* condamne comme hérétique la thèse selon laquelle le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en commun<sup>2056</sup>.

Suivant la réflexion à la fois ecclésiologique et eschatologique de Pierre Olivi, de nombreux béguins du Midi, évoluant en périphérie des franciscains, voient dans Jean XXII l'antéChrist et dans l'Église romaine l'Église charnelle des derniers jours. En 1325, une béguine du nom de Prous Boneta comparait à Montpellier, à cause de son adhésion à « l'hérésie béguine ». Prous affirme, dans la transcription de l'interrogatoire, avoir reçu une annonce de la voix de Dieu, « comme Jean-Baptiste a été le héraut du Christ, tu seras le héraut du Saint-Esprit »<sup>2057</sup>. Ce Saint-Esprit est celui que Dieu a donné à Pierre Olivi et qui, comme le Christ, a connu la crucifixion avec la condamnation des travaux de Pierre Olivi et le rejet du message de Prous elle-même<sup>2058</sup>. Ces événements correspondent à l'arrivée de la fin des temps, Jean XXII étant l'antéChrist dont les péchés ont fait perdre leur valeur aux sacrements<sup>2059</sup> et le temps nouveau de l'Esprit ainsi que le nouveau statut de l'Église ayant

---

2056R.Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, Toulouse, 1989, p. 168-169.

2057W.H. May, « The confession of Prous Boneta heretic and heresiarch », *Essays in medieval life and thought*, J.H. Mundy, R.W. Emery (éd), New-York, 1965, p. 8.

2058Ibid., p. 21.

2059Ibid., p. 5.

commencé avec Pierre Olivi<sup>2060</sup>. Il est difficile de voir dans le discours de Prous une réflexion sur l'histoire de l'Église. Contrairement à Joachim de Flore, ou Pierre Olivi, qui évoquaient une évolution de l'Église, Prous affirme que Dieu, en créant les ordres dominicain et franciscain, a accompli une œuvre aussi importante qu'en créant le monde<sup>2061</sup>. L'ensemble de l'histoire de l'Église est ainsi ramené à un néant identique à celui qui précède la Genèse et, s'il y a un âge de l'Esprit, il est difficile de concevoir chez Prous Boneta un âge du Père ou du Fils. On peut ainsi noter que l'évocation d'un âge de l'Esprit ne constitue pas, comme chez Gérard de Borgo San Donnino, le cœur de l'hérésie de Prous Boneta. Il s'agit d'un cadre d'argumentation critique à l'égard de la hiérarchie, dont la faute principale est de rejeter la pauvreté franciscaine et les béguines. Ainsi, l'âge de l'Esprit ne correspond pas à une périodisation logique de l'histoire, il est la manière historique de rejeter l'obéissance au pape, en affirmant que dans l'âge de l'Esprit, l'Église romaine doit disparaître.

Il est difficile de voir dans l'hérésie des Guglielmites ou chez Prous Boneta la perpétuation des conceptions eschatologiques de Pierre Olivi. Ainsi, les dépositions de 17 béguins brûlés à Lodève en 1321 révèlent que Pierre Olivi est surtout connu pour avoir prédit les persécutions et avoir fourni une opposition structurante entre Église charnelle caractérisée par une coupable recherche de la richesse et Église spirituelle, pratiquant la pauvreté<sup>2062</sup>. Dans cette opposition structurelle qui légitime une désobéissance dont les motivations et les formes peuvent être diverses, la référence à l'Esprit Saint apparaît comme l'élément de manifestation historique de cette opposition.

### **Conclusion**

La référence à l'Esprit comme moteur d'une progression historique au XIIIe siècle ne doit que très peu à la pensée de Joachim de Flore mais exploite en revanche sa stature prophétique. De même, la référence mêlée à l'Esprit et à Joachim de Flore ne relève pas des dimensions les plus contestataires ou extra-quotidiennes de l'ordre franciscain. Au contraire, elles participent à l'intégration de l'ordre dans une conception traditionnelle de la réforme héritée du XIIe siècle : au projet innovant d'une communauté où clercs et laïcs ne se distinguent pas succède le projet classique d'un ordre monastique cléricalisé dont la supériorité dans le mode de vie légitime l'aspiration à succéder à un clergé dénoncé comme défaillant.

Cette continuation de la conception de progrès historique de l'Église héritée du XIIe siècle connaît, dans les années 1250, une double rupture. La première, conjoncturelle, a pour cause

---

2060 *Ibid.*, p. 27.

2061 *Ibid.*, p. 22.

2062 R. Manselli, *Spirituels...*, p. 182-183.

l'exploitation de l'œuvre hétérodoxe de Gérard de Borgo San Donnino – affirmant que l'œuvre de Joachim de Flore est un nouvel évangile, celui de l'âge de l'Esprit - dans le cadre de la querelle entre mendiants et séculiers à l'Université. Si Guillaume de Saint-Amour échoue à disqualifier l'ordre franciscain, ses dénonciations jettent la suspicion sur toute lecture historique faisant référence à l'Esprit Saint. Cette suspicion est mise à contribution dans le cadre d'une confiscation de l'Esprit par l'institution, mouvement structurel qui consiste en un rejet de toute revendication de réforme extérieure à la hiérarchie ecclésiastique. Ce rejet – initié dès 1215 par le canon interdisant toute correction n'allant pas du haut vers le bas – conduit alors le discours hérité du XIIe siècle, où les inférieurs inspirés corrigent et conseillent leurs supérieurs, à être perçu comme un discours de contestation.

Au XIIIe siècle, ce n'est donc pas le discours réformateur appuyé sur la référence à l'Esprit qui se transforme mais l'institution elle-même. Ainsi, le projet de réforme d'Angelo Clareno – une élite monastique portant le renouveau de l'Église – est-t-il particulièrement traditionnel. On peut d'ailleurs remarquer que plus le mouvement spirituel est opposé à l'institution, plus son usage de la référence à l'Esprit dans l'histoire est traditionnel. C'est cependant à cette époque que la référence historique à l'Esprit entre dans le discours de contestation de l'institution, y compris lorsque cette contestation de relève pas d'une réflexion sur l'histoire de l'Église. Ainsi, au XIVe siècle, évoquer l'âge de l'Esprit n'implique pas de penser un âge du Père ou du Fils et se dire inspiré, ou même incarnation de l'Esprit revient avant tout à dénoncer l'Église romaine en lui refusant ce qu'elle prétend posséder seule.

## Chapitre 4

### La référence hérétique à l'Esprit Saint aux XIIIe et XIVe siècles

#### Introduction

Cette partie a pour objet l'étude des courants accusés d'hérésie en raison de la manière dont ils font référence à l'Esprit Saint. Cela suppose à la fois d'aborder les déviations théologiques par rapport à une norme elle-même en construction, ainsi que les constructions intellectuelles qui conduisent l'institution ecclésiastique à voir une hérésie commune derrière une diversité de pratiques condamnées. Une tradition historiographique a conduit à unir l'ensemble des mouvements dissidents faisant référence à l'Esprit Saint en un agglomérat rassemblant aussi bien les tanchelmistes du XIe siècle que les fraticelles, en passant par Amaury de Bène. Ainsi, Yves Congar voit une communauté de fond entre le joachimisme et les frères du Libre-Esprit, dont il place l'origine dès le XIe siècle et au sein desquels il place Amaury de Bène. Cette communauté de fond se caractérise par l'absence de retenue morale et le panthéisme<sup>2063</sup>. Norman Cohn donnait quant à lui une explication sociale à ces mouvements, reliant le Libre-Esprit à des populations pauvres, se plongeant dans une pauvreté encore plus radicale au nom de la vie apostolique et qui, condamnées à ce titre au XIIe siècle, auraient assimilé toutes les doctrines hérétiques (Cathares, Vaudois, Joachimites).

Dans le second chapitre, nous avons essayé de montrer qu'il n'est pas possible de trouver de référence à l'Esprit Saint comme inspiration dans les mouvements dissidents du XIe siècle. Au contraire, cette référence n'est exprimée qu'au travers du sens que lui donne la réforme grégorienne. De plus, Robert Lerner, a réfuté l'existence de liens directs entre Amaury de Bène et les mouvements condamnés aux XIIIe et XIVe siècle sous le nom d'hérésies du Libre-Esprit<sup>2064</sup> et souligné que les incohérences des actes d'accusation, liées à la présence systématique de la déviance morale, sont probablement dues à l'application par l'inquisition de connaissances extérieures<sup>2065</sup>. Pour finir, dans la première partie de ce chapitre, il a été possible de voir que les Vaudois, première dissidence « populaire » faisant explicitement référence à l'Esprit Saint employait cette référence dans le sens donné par l'ecclésiologie contemporaine. Ainsi, plutôt qu'un courant de fond remontant au XIe siècle et se manifestant sous des formes variées, il est préférable de voir la référence hérétique à l'Esprit Saint comme une conséquence des innovations ecclésiologiques contemporaines des hérésies auxquelles

---

2063Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t.I., Paris, 1979, p. 180.

2064R.E.Lerner, *The heresy of the free spirit in the latter middle ages*, Berkeley, 1972, p. 13.

2065Ibid., p. 88.

s'ajoutent de possibles fictions inquisitoriales liées à des clés de lecture nées dans le champ théologique.

S'il est possible de comprendre l'hérésie vaudoise en l'associant à une tolérance temporaire et minoritaire pour la prédication laïque inspirée, la situation des hérésies que nous allons étudier est peut-être la même dans le champ théologique. Étudier l'hérésie d'Amaury de Bène ou du Libre-Esprit ne revient donc pas à observer les manifestations nouvelles d'un courant ancien, mais suppose au contraire de les associer aux innovations théologiques et ecclésiologiques contemporaines. Dans ce sens, il est possible de suivre Albert le Grand, qui, lorsqu'il rédige le texte qui servit de base aux condamnations contre les mouvements dits du Libre-Esprit, l'intitule « La compilation du Nouvel Esprit, qui contient 97 erreurs »<sup>2066</sup>. Étudier la formation de ce « nouvel esprit », c'est donc avant tout étudier la formation dans le champ théologique d'une association entre la référence à l'Esprit et l'hérésie, et la manière dont cette clé de lecture se diffuse hors du champ théologique. Pour cela, il est nécessaire dans un premier temps d'étudier le cas des Amauriciens, hérésie trouvant son origine dans l'enseignement d'un maître de l'Université de Paris. Si elle n'a pas nécessairement eu une vaste postérité, cette hérésie a contribué à nourrir, à partir du début du XIIIe siècle, une réelle méfiance à l'égard de certains sens, jusque là tolérés, donnés à la référence à l'Esprit Saint. Ensuite, nous tenterons de montrer comment s'est construit un lien entre une inquiétude interne au champ théologique et une méfiance à l'égard de mouvements de mystiques laïques tolérés. Cette transition conduit à l'élaboration d'un appareil répressif, dont un dispositif d'interrogatoire qui a pu conduire à construire de toutes pièces le mouvement du Libre-Esprit.

## **I/Une référence hérétique à l'Esprit Saint attestée : Amaury de Bène et les amauriciens**

### **A/Une hérésie posthume**

#### 1°/Les condamnations contre Amaury de Bène et les Amauriciens (1206-1210)

Si les sources concernant l'hérésie amauricienne sont toutes à charge, elles présentent l'avantage d'être chronologiquement contemporaines ou proches des événements. Il est ainsi possible de les utiliser pour décrire la manière dont se construit progressivement la condamnation des Amauriciens.

Le 20 novembre 1210, dix hérétiques sont brûlés à proximité de Paris, quatre autres sont condamnés à l'enfermement, c'est-à-dire probablement à la relégation dans un monastère. Diverses sources évoquent l'affaire qui a conduit à cette condamnation et présentent ces

---

2066« *Compilatio de novo spiritu. Hec continet C errores minus tribus.* » W. Preger, *Geschichteder deutschen Mystik im Mittelalter*, 1962, t. 1, p.461.

hérétiques comme des Amauriciens, c'est-à-dire des disciples d'Amaury de Bène<sup>2067</sup>. Guillaume le Breton, dans la *Geste de Philippe II Auguste*, évoque le fait qu'Amaury de Bène lui-même avait été condamné par l'université de Paris. Il est présenté comme un maître en logique qui se tourne ensuite vers la théologie<sup>2068</sup> où ses opinions sont contredites par « la majorité des catholiques » et par l'Université, qui le condamne. Amaury fait alors appel au pape, qui confirme la condamnation des maîtres de l'Université. Guillaume le Breton indique alors qu'Amaury de Bène se rétracte de manière non sincère et meurt peu après ; il est enterré près du monastère de Saint-Martin des Champs vers 1206<sup>2069</sup>. Le fait de souligner le manque de sincérité d'Amaury permet au chroniqueur de justifier pourquoi celui qui est déclaré hérétique quatre ans plus tard est enterré en terre consacrée. Cependant, cette première condamnation, qui concerne les idées de l'auteur et non sa personne ne diffère en rien des autres cas de censure académique de l'Université de Paris et à aucun moment celui-ci n'est accusé d'être un hérétique<sup>2070</sup>. Cependant, le problème posé par les thèses d'Amaury de Bène sort du seul champ théologique après sa mort, lorsque la hiérarchie ecclésiastique découvre un petit cercle d'hérétiques s'appuyant sur l'autorité d'Amaury.

Les sources diffèrent légèrement sur la manière dont l'hérésie est découverte. Selon Guillaume le Breton, Pierre de Nemours, évêque de Paris, et le frère Guerin, conseiller du roi, ont vent de l'existence d'une hérésie par la rumeur et décident d'envoyer le maître Raoul de Namur pour enquêter sur cette secte<sup>2071</sup>. Selon Césaire de Heisterbach, c'est Raoul lui-même qui est contacté par un des hérétiques, appelé Guillaume l'Orfèvre. Voyant dans les propos de cet hérétique une menace pour l'Église, il demande de l'aide à différents abbés et maîtres en théologie avant de rencontrer l'évêque qui lui confie l'enquête<sup>2072</sup>. L'enquête révèle l'existence d'un petit groupe, prêchant dans l'ensemble de la province ecclésiastique de Sens et qui sont pour la plupart des clercs instruits. En effet, neuf des condamnés ont fait des études de théologie, six sont prêtres, deux, diacres et trois, sous diacres<sup>2073</sup>. La condamnation de clercs

2067J. M.M.H. Thijssen, « Master Amalric and the Amalricians : Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris », *Speculum*, Vol. 71, n°1 (1996), p. 43.

2068Fuit igitur in eadem sacra facultate studens quidam clericus, Amalricus nomine, de territoria Carnotensi, villa que Bena dicitur oriundus, qui cum in arte logica peritus esset et scholas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam. (H.F. Delaborde (éd.), *œuvres de Rigord et Guillaume le Breton, historiens de Philippe Auguste*, t. 1, Paris, 1882, p. 230).

2069Cum igitur in hoc ei ab omnibus catholicis universaliter contradiceretur, de necessitate accessit ad summum pontificem, qui, audita ejus propositione et universitatis scholarium contradictione, sententiavit contra ipsum. Redit ergo Parisi, et compellitur ab Universitate confiteri ore quod in contrarium predicte opinioni sue sentiret, ore dico, qui corde nunquam dissensit. Tedio ergo, et indignatione affectus, ut dicitur, egrotavit et lecto incumbens decessit in brevi et sepultus est juxta monasterium Sancti Martini de Campis. (*Ibid.*, p. 231).

2070J. M.M.H. Thijssen, « Master... », p. 49.

2071H.F. Delaborde (éd.), *œuvres...*, p. 232.

2072Distinction 5, Chapitre 22. *Dialogus Miraculorum* (Césaire en ligne, Gahom).

2073J. M.M.H. Thijssen, « Master... », p. 55.

suppose le rassemblement de représentants de la hiérarchie ecclésiastique et pour ce faire un concile provincial est rassemblé à Paris, qui prend les décisions suivantes : le corps d'Amaury de Bène doit être retiré du cimetière et jeté dans un sol non consacré, Amaury devant être excommunié dans toutes les églises de la province. Dix condamnés sont livrés au bras séculier, tandis que quatre sont condamnés à la prison à vie. L'œuvre de David de Dinant, c'est-à-dire la traduction des livres aristotéliens concernant la philosophie naturelle et leur commentaire par Averroès<sup>2074</sup>, doit être amenée à l'évêque de Paris avant la Nativité et brûlée et il est désormais interdit d'enseigner les œuvres d'Aristote en philosophie naturelle. Les ouvrages de théologie écrits en français, de même que le *Credo* et le *Pater* en français doivent être soumis aux évêques diocésains, les vies de saints n'étant pas concernées. Quiconque est trouvé en possession d'un des ouvrages condamnés est considéré comme hérétique<sup>2075</sup>. On peut ainsi noter qu'entre 1206 et 1210, la situation évolue d'une sanction interne à l'Université à une mise en ordre plus globale, portant à la fois sur le champ théologique mais aussi sur le contrôle de la diffusion de la connaissance hors de ce champ.

## 2°/La mise en application d'une nouvelle procédure judiciaire contre l'hérésie (1210-1215)

J. Thijssen a montré que l'ensemble du processus de condamnation relève de la mise en place par Innocent III d'un nouvel appareil de lutte contre l'hérésie caractérisé par une procédure d'investigation sous la conduite de l'autorité épiscopale. L'association entre l'hérésie et le crime de lèse majesté constitue la première application de l'accord conclu avec Philippe Auguste en 1205, qui accorde au roi l'exercice de l'autorité du bras séculier sur les clercs<sup>2076</sup>. Robert de Courson, légat d'Innocent III, admet quant à lui l'idée de l'exhumation et de l'excommunication d'un hérétique mort, son argument étant la nécessité d'effrayer la population afin qu'elle rejette les idées des hérétiques. Il en est de même pour la répétition de l'excommunication, dont le but est d'éviter que puisse à nouveau se diffuser une prédication amauricienne<sup>2077</sup>. On peut ainsi noter que l'évolution de la sanction s'explique non seulement par l'existence d'un groupe hérétique dans le milieu des clercs mais aussi par un changement de l'appareil répressif de l'Église. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le fait que les sanctions contre les Amauriciens sont intégrées dans les statuts de l'Université de Paris en 1215 par Robert de Courson<sup>2078</sup>. De même, si le concile de Latran IV, organisé pour la France par le même Robert de Courson, est le premier concile depuis l'antiquité à établir une

---

2074E. Maccagnolo, « David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris », P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1999, p. 430.

2075H. Denifle, E. Châtelain (éd.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, p. 70-71.

2076J. M.M.H. Thijssen, « Master... », p. 60-61.

2077Ibid., p. 50-52.

2078Ibid., p. 50

profession de foi, élaborée à partir de la réflexion et de la terminologie de l'Université parisienne, cette décision est justifiée dans le second canon du concile par la condamnation de Joachim de Flore et d'Amaury de Bène<sup>2079</sup>.

La condamnation des Amauriciens s'intègre donc dans un projet d'ordonnement de la société par l'Église qui clarifie son dogme et les sanctions contre ceux qui s'en distinguent. Il s'agit à la fois pour la hiérarchie ecclésiastique de déterminer une norme et de contrôler les vecteurs de sa diffusion, comme l'atteste la décision du concile de 1210 interdisant simultanément certaines œuvres (philosophie naturelle d'Aristote, Amaury de Bène, David de Dinant) et les traductions d'un ensemble plus large (théologie, *Credo*, *Pater*). Il semble que l'on assiste ici à une évolution locale plus stricte que la position modérée d'Innocent III prise au début de son pontificat. En effet, en 1199, Innocent III, informé par le clergé de Metz de l'existence d'un groupe de laïcs messins se faisant traduire les Écritures n'interdit pas cette pratique mais s'inquiète avant tout de la qualité de la traduction utilisée, du caractère secret des réunions et des critiques contre le clergé ainsi que de l'usurpation de la fonction de prédication<sup>2080</sup>. Cependant, ce qui préoccupe avant tout le pape dès ce moment, c'est l'intention du traducteur lui-même<sup>2081</sup> dont il souhaite que l'évêque de Metz vérifie à la fois l'obéissance à l'égard de l'Église, la compétence et la volonté d'instruire les fidèles. En 1199, comme en 1210, il faut avant tout, pour la hiérarchie ecclésiastique, conserver le contrôle de la diffusion de la connaissance sacrée. Or, l'hérésie amauricienne semble caractérisée par cette perméabilité condamnée, comme l'atteste dans un sens le fait qu'Amaury soit avant tout formé dans les arts libéraux et prétende cependant avoir une opinion dans la science sacrée, et dans l'autre que la plupart des hérétiques condamnés sont des clercs qui emploient leur position pour diffuser un savoir hérétique. C'est ce que montre la confession d'un des condamnés, Jean, prêtre de Cones, pour lequel il est précisé que lors de son arrestation il a dit à ses paroissiens ne pas croire ce qui pourrait leur être dit contre sa doctrine si quelqu'un tentait de leur en enseigner une autre<sup>2082</sup>.

La condamnation des amauriciens est donc liée à une conception ecclésiologique fondée sur le contrôle par l'institution du dogme et qui se concrétise dans un premier temps par des

---

2079 J.W. Baldwin « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IV<sup>e</sup> concile de Latran », *Journal des savants*. 1997, N°1, p. 109.

2080 Lettre 141, P.L. 214, col. 695 A- 698 D.

2081 *Inquiratis etiam sollicitè veritatem: quis fuerit auctor translationis illius, quae intentio transferentis, quae fides utentium, quae causa docendi, si sedem apostolicam et catholicam Ecclesiam venerentur; ut super his et aliis quae necessaria sunt ad indagandam plenius veritatem per litteras vestras sufficienter instructi, quid statui debeat melius intelligere valeamus.* (Lettre 142, P.L. 214, col. 699 B-C).

2082 *Quando captus fuit et recedebat a parochia sua, parrochianis suis dixit quod nulli crediderint contra doctrinam suam, si alias doceret eos quam ipse docuerit.* (M-T. D'Alverny, « Un fragment du procès des Amauriciens », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 25-26, 1950-1951, p. 331-333).



sanctions prises contre les clercs donnant une perméabilité au champ théologique à l'égard du monde des laïcs. Cette dimension ecclésiologique peut être associée à une part du positionnement théologique des Amauriciens, le sens qu'ils donnent à la référence à l'Esprit Saint. Même s'il n'est pas possible d'accéder à la théologie d'Amaury de Bène ou de ses disciples autrement que par les condamnations, celles-ci révèlent les positions contre lesquelles l'institution définit en négatif sa position.

## **B/La condamnation d'une référence hérétique à l'Esprit Saint**

### **1°/La place de la référence à l'Esprit Saint dans l'hérésie amauricienne**

La doctrine amauricienne n'est pas une hérésie de l'Esprit dans le sens où les « erreurs » qu'elle contient ne sont pas centrées sur la troisième personne de la Trinité. De plus, ce n'est pas seulement dans l'usage qu'ils font de la référence à l'Esprit Saint que les Amauriciens sont condamnés. Ainsi, dans sa confession, le prêtre de Cosnes Jean reconnaît avoir prêché que Dieu était partout, aussi bien dans les choses rationnelles qu'irrationnelles, perceptibles, qu'imperceptibles. Il confesse aussi avoir dit que le Christ était sur l'autel avant que les mots ne soient prononcés aussi bien qu'après, que Dieu avait tout fait, le bien comme le mal et que les bonnes et les mauvaises choses pouvaient nous plaire comme si elles étaient les bonnes œuvres de Dieu car Dieu agit en tout et pas l'humanité. Il faut ici rappeler que l'enquête a été menée par des théologiens, qui semblent avoir, avant tout, soumis aux accusés un questionnaire, comme l'atteste la suite de la confession de Jean qui dit avoir entendu la liste et qu'à propos de certaines choses liées à l'hérésie il ne les contredisait pas et reconnaît donc avoir erré dans ce domaine. Il y a aussi des éléments de la liste que Jean dit ne pas comprendre. Deux autres accusés comprennent l'ensemble de la liste, reconnaissent ne pas avoir contredit les erreurs qu'elle contenait et s'en repentir. Seul le dernier, Etienne, prêtre de Celle, confesse explicitement avoir erré concernant le temps du Père, du Fils et du Saint-Esprit, exposé dans la liste, et aussi concernant le fait que l'enfer n'est pas un lieu mais l'ignorance de la vérité alors que le paradis est la connaissance de la vérité<sup>2083</sup>. Grâce à ces confessions, il est possible de mieux comprendre la procédure d'enquête sur la foi des accusés : ceux-ci se voient soumis une liste d'erreurs qui peuvent leur être attribuées activement, lorsqu'ils les reconnaissent, ou passivement, lorsqu'ils ne les contredisent pas quand celles-ci leur sont présentées. Il est probable que ce soit cette liste d'erreurs, dressée par les théologiens chargés de l'enquête, qui a servi de matériau pour les différents chroniqueurs lorsque ceux-ci présentent l'hérésie amauricienne.

La première référence à l'Esprit liée à l'hérésie amauricienne est celle citée par le prêtre de  
2083 *Ibid.*, p. 331-333.

Cella, concernant les trois âges. Guillaume le Breton évoque ainsi l'idée d'une succession de trois âges, l'âge du Père se situant durant le temps de la loi de Moïse, puis le Fils abolit les sacrements de l'Ancien Testament et la loi nouvelle dure jusqu'à maintenant, où les sacrements de la Nouvelle Loi finissent et commence le temps de l'Esprit. Ce temps de l'Esprit se caractérise donc par un rejet des sacrements, le salut s'obtenant par une inspiration intérieure de l'Esprit et la charité intérieure qui en découle conduit alors à ne plus pouvoir pécher. Guillaume ajoute alors que les hérétiques commettent différentes sortes de péchés et promettent l'impeccabilité à ceux qu'ils trompent<sup>2084</sup>. La référence à un âge de l'Esprit s'accompagne donc d'une inspiration et d'une impeccabilité de ceux qui sont inspirés. Cet aspect est plus étroitement relié à la conception de l'écoulement historique de la Trinité dans le cartulaire de l'Université de Paris, qui prête aux hérétiques l'idée d'une incarnation de chacune des personnes de la Trinité : le Père dans Abraham, le Fils dans Marie, l'Esprit-Saint en nous. On retrouve une formule assez proche dans le *Contra Amaurianos* de Garnier de Rochefort : le Père s'est incarné en Abraham et dans les autres Pères de l'Ancien Testament, le Fils de Dieu dans le Christ et les autres chrétiens et l'Esprit-Saint dans ceux qu'on appelle les spirituels<sup>2085</sup>. Il semble donc que les thèses condamnables et erronées que les théologiens du début du XIII<sup>e</sup> siècle soumettent aux condamnés sont, en dehors de la question panthéiste qui n'est pas relative à l'histoire, assez proches de la conception de l'histoire du XII<sup>e</sup> siècle, dont Joachim de Flore avait accompli la synthèse.

## 2°/L'hérésie amauricienne : un joachimisme ?

Étudiant les fragments connus du procès des Amauriciens, Marie-Thérèse d'Alverny y voit le signe d'une diffusion des idées de l'abbé de Flore et de ses premiers disciples sur l'avènement du règne de l'Esprit. Selon elle, l'auteur du *Contra Amaurianos* n'a pas su, ou n'a pas voulu remonter aux causes joachimistes de l'hérésie amauricienne, alors qu'il devait sans doute connaître les œuvres de Joachim<sup>2086</sup>. La question se pose alors de savoir si les

2084 *Inter alios eorum errores impudenter astruere nitebantur, quod potestas Patris duravit quamdiu viguit lex Mosaica; et qui scriptum est: nos supervenientibus abjiciuntur vetera, postquam Christus venit, aboleverunt omnia Testamenti veteris sacramenta, et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant Testamenti novi sacramenta finem habere, et tempus sancti Spiritus incepisse, quo dicebant confessionem, baptismum, eucharistiam, et alia sine quibus salus haberi non potest, locum de cetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam Spiritus sancti interius, sine actu aliquo exteriori, inspiratam salvari posse. Caritatis virtutem sic ampliabant, ut id quod alias peccatum esset, si in virtute fieret caritatis, dicerent jam non esse peccatum. Unde et stupra, et adulteria, et alias corporis voluptates in caritati nomine committebant, mulieribus cum quibus peccabant et simplicibus quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Deum tantummodo bonum et non justum predicantes.* ( H.F. Delaborde (éd.), *œuvres...*, p. 232).

2085 *Item fabulantur et dicunt: pater incarnatus fuit in abraham et in aliis veteris testamenti patribus, filius dei in Christo et in aliis Christianis, spiritus sanctus in illis quos vocant spirituales.* (Garnier de Rochefort, *Contra Amaurianos*, CCCM 232, p. 31)

2086 M-T. D'Alverny, « Un fragment du procès des Amauriciens », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du*

Amauriciens sont une manifestation précoce de joachimisme en France. Les thèses de Joachim de Flore sont en effet connues à Paris du vivant de celui-ci, comme l'atteste le fait que, peu après 1179, Pierre le Chantre se sente obligé de réfuter l'équivalence entre les différents états de l'histoire établis par l'abbé de Flore<sup>2087</sup>.

L'idée d'un âge de l'Esprit, auquel est associé un souverain de la fin des temps, a en effet pu être tolérée par la monarchie capétienne afin de renforcer sa légitimité<sup>2088</sup>. Ainsi, Césaire de Heisterbach nous fournit, une décennie après les événements, une description des thèses eschatologiques des Amauriciens : « Il (Guillaume l'Orfèvre), prophétisa aussi la venue dans les cinq ans de grands fléaux, d'abord contre le peuple qui serait consumé par la famine, ensuite viendrait l'épée, par laquelle les rois s'entretueraient, en troisième la terre allait s'ouvrir et avaler les gens des villes et en quatrième, le feu allait descendre des cieux contre les prélats de l'Église, membre de l'AntéChrist. Car il disait que le pape était l'AntéChrist et Rome Baybylone car le pape siège au mont des oliviers, dans la plénitude du pouvoir. Maintenant, treize ans ont passé et aucune de ces choses n'est arrivée de ce que le faux prophète avait annoncé dans les cinq ans. De plus, il cherchait à obtenir la faveur du roi de France et ajoutait ceci que tous les rois de la terre seraient sujets du roi des Francs et de son fils, qui vivraient dans le temps de l'Esprit, et ne mourraient jamais et qu'au roi de France serait donné les douze pains, c'est-à-dire la connaissance de l'Écriture. »<sup>2089</sup>. Si la version de Césaire repose sur le propos des Amauriciens, ou au moins sur la liste des thèses qui leur sont reprochées, cela signifie que l'on trouve chez eux une conception de l'histoire annonçant la proximité de la fin des temps, caractérisée par une succession de calamités ainsi que par la venue d'hommes spirituels, les Amauriciens eux-mêmes, et d'un souverain universel. Cependant, si une partie de ces idées se retrouve chez Joachim de Flore c'est parce que celui-ci réalise une synthèse de

---

Moyen Âge, 25-26, 1950-1951, p. 334-336.

2087« *Persecutio gentilium manet donec mare rubrum, id est ignem iudicii Christo duce et iudice transeamus. Qui vero Christianos persequuntur cum rege suo antiquo in stagno ignis submerguntur eterniter. Sic et ille Joachim comparans status ecclesie ante adventum Christi, in quo consummatio [fuit], statibus et eventibus eius [ecclesie] post adventum Christi predicat iam imminere adventum antiChristi in qua consummatio et destructio boni [sic., bonorum]. Sed predicta comparatio inutilis videtur et incongrua, eo quod Hebrei non sunt afflicti afflicto Egipto* ». (P. Buc, *L'ambiguïté du livre : prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994, p. 164).

2088E.A.R. Brown, « La notion de légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste », R.H. Bautier (éd.), *La France de Philippe Auguste : le temps des mutations*, Paris, 1982, p. 77-110.

2089*Item prophetabat quod infra quinque annos istae quatuor plagae evenire deberent. Prima super populum, qui fame consumetur; secunda erit gladius, quo se Principes interficient; tertia, in qua terra aperietur et deglutiet burgenses; in quarta descendet ignis super praelatos Ecclesiae, qui sunt membra AntiChristi. Dicebat enim quia Papa esset AntiChristus, et Roma Babylon; et ipse Papa sedet in monte Oliveti, id est, in pinguedine potestatis. Iam enim tredecim anni elapsi sunt, et nihil horum contigit quae pseudo ille propheta futura infra quinquennium praedixerat. Et ut favorem sibi captaret Philippi Regis Franciae, edam hoc adiecit: Regi Francorum subiiciuntur omnia regna et filio eius, qui erit in tempore Spiritus sancti, et non morietur; et dabuntur duodecim panes Regi Francorum, id est, scientia scripturarum et potestas.* (Distinction 5, Chapitre 22, *Césaire en ligne*, GAHOM).

différents courants préexistants.

En effet, dès le XIIe siècle, la prophétie de la Sibylle Tiburtine mentionne un empereur de la fin des temps et, en 1160, une pièce traitant de l'AntéChrist, jouée devant Frédéric I, reprend ce thème<sup>2090</sup>. De même, l'attente de la venue d'hommes spirituels appelés à transformer l'Église est présente tout au long du XIIe, ce que nous avons essayé de montrer dans le second chapitre. Il semble donc difficile de considérer que ce qui est condamné chez les Amauriciens les rattache à Joachim de Flore. Cela semble confirmé par la proximité de pensée existant entre l'auteur du *Contra Amaurianos*, le cistercien Garnier de Rochefort, et Joachim lui-même. Ainsi, Garnier souligne le fait qu'Amaury de Bène était un maître es art, enseignant en particulier la logique et qui se serait tourné imprudemment vers la théologie, comparable en cela à Abélard<sup>2091</sup>. Ce point de vue se situe dans la continuité d'une conception cistercienne critique à l'égard de certains courants théologiques que l'on rencontre chez Bernard de Clairvaux contre Abélard et chez Joachim de Flore contre Pierre Lombard. Si Garnier partage avec Joachim une vision commune de ce que doit être la théologie, il suit même ce dernier à la lettre concernant la démonstration de la Trinité. Ainsi, dans un sermon rédigé vers 1208-1210, Garnier emploie le Tetragrammaton pour démontrer l'unité et la trinité des personnes divines, en employant une triple combinaison des lettres formant le nom sacré IEVE (EI, EV, VE) comme les coins d'un triangle équilatéral, précisant que le côté du triangle appartenant au Fils est rouge. Cette démonstration, y compris pour la couleur, est celle de Joachim de Flore dans son *Liber Figurarum*<sup>2092</sup>. Il devient alors difficile de considérer que Garnier puisse être à la fois le suivant et le contempteur de Joachim de Flore - cela à la même époque - d'autant plus que Garnier reprend la démonstration du Tetragrammaton, dans le *Contra Amaurianos*, en utilisant cette fois une figure présente dans l'*Expositio in Apocalypsim*<sup>2093</sup>. Les idées condamnées chez les Amauriciens ne sont pas propres à Joachim de Flore et son œuvre est même utilisée afin de condamner cette hérésie. L'hérésie amauricienne n'étant pas un joachimisme, il s'agit à présent d'étudier ce qui est condamné

---

2090M. Reeves, « The development of apocalyptic thought : medieval attitude », *The prophetic sense of history in medieval and renaissance europe*, Aldershot, 1999, p. 43 et p. 47.

2091M-T. D'Alverny, « Un fragment... », p. 326. On retrouve une critique identique dans les condamnations des Amauriciens par l'évêque Eustache d'Ely qui les accuse de traiter en philosophe des questions de théologie :

*Ex his sunt quidam perniciose subtilitatis uiri, qui, ponentes os in caelum, lingua eorum transeunte super terram, de ineffabili misterio trinitatis personarum et unitatis indiuidue essentie, de sacramento altaris et quibusdam aliis que superant omnem sensum nostrum, non angelorum et sanctorum qui comprehensores sunt, secundum quasdam naturales et philosophicas ac logicas rationes disserere et assertiones suas formare presumunt, nitentes includere sub regulis nature que sunt super omnem naturam et que natura miratur ...* (Doc. II: Eustache d'Ely, Sermo in festiuitate omnium sanctorum, Documenta Amalriciana, CCCM 232, p. 53).

2092M. W. Bloomfield and M. E. Reeves, « The Penetration of Joachimism into Northern Europe » *Speculum*, 29, 1954, pp 782.

2093Ibid., p. 783.

dans leur manière de faire référence à l'Esprit.

### **C/Des hérétiques mal inspirés**

Le second canon du concile de Latran est avant tout une longue condamnation des attaques de Joachim de Flore contre la notion d'essence divine de Pierre Lombard, qui permet ensuite la rédaction d'une profession de foi conforme aux idées de celui-ci : « il existe une seule réalité suprême, incompréhensible et ineffable qui est véritablement Père, Fils et Saint-Esprit »<sup>2094</sup>. Il est cependant précisé que ni l'ordre de Flore, ni Joachim ne sont concernés par cette condamnation. Seule la dernière ligne du second canon évoque Amaury de Bène, « dont l'esprit fut si profondément aveuglé par le Père des mensonges que sa doctrine apparaîtra moins comme hérétique que comme démente »<sup>2095</sup>. A partir de ces éléments, il semble que l'unique lien existant entre Joachim de Flore et Amaury de Bène soit la condamnation de leurs opinions sur l'essence divine, mais que cette condamnation concerne différemment les deux personnages. Joachim de Flore considérait en effet comme erronée l'idée d'une essence divine, l'interprétant comme l'affirmation d'une quaternité divine et, sur ce sujet précis, le concile le condamne. En revanche, ce qui est reproché par le concile à Amaury doit probablement être rattaché à la huitième thèse que le *Contra Amaurianos* lui prête : « De plus, puisque Dieu et l'essence divine sont la même chose et qu'il n'y a rien d'autre, puisque toutes choses sont en Dieu, on demande si toutes choses sont dans l'essence divine. Augustin dit en effet : « De lui, par lui et en lui, elles sont de même raison » ; donc, si toutes choses sont de son essence et par elle, toutes choses sont dans son essence »<sup>2096</sup>.

L'accusation de panthéisme portée contre les Amauriciens est liée au concept d'essence divine et repose, selon les théologiens et le concile, sur une interprétation erronée de celui-ci, sous l'inspiration du Diable. Il ne s'agit alors plus de corriger une opinion incorrecte mais de lutter contre la diffusion d'une folie, cause d'hérésie et produit de l'action du Père des Mensonges. L'idée selon laquelle les Amauriciens diffusent une doctrine hérétique sous une inspiration mensongère est aussi présente chez Césaire de Heisterbach, qui souligne le fait qu'aucune des prophéties de Guillaume l'Orfèvre ne s'est réalisée. Afin de retirer toute légitimité aux Amauriciens, qui prétendent être les hommes spirituels que le XIIe siècle évoque et attend, il faut montrer qu'ils ne sont en rien inspirés par l'Esprit Saint. Cela explique que l'on retrouve dans leur condamnation des propos qui rappellent ceux du XIIe siècle. Ainsi, Jean, abbé de Saint-Victor, dit que « de l'extérieur, leur visage et leur discours donnaient

---

2094J.W. Baldwin « Paris... », p. 110.

2095G. Alberigo, J. Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, Paris, 1994, p. 499.

2096A. De Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 230.

l'apparence de la piété », mais que « la valeur de cette piété est niée intérieurement par leurs desseins secrets » car ils sont disciples d'Epicure et non du Christ<sup>2097</sup>. On retrouve ici, dans des termes presque identiques les attaques portées par Anselme de Havelberg contre les mauvais chrétiens, dont l'ensemble des pratiques sont conformes à celle d'un homme pieux mais qui souhaitent en secret détruire l'Église. Ce projet destructeur se manifeste dans la lecture que font les Amauriciens de l'âge de l'Esprit selon Césaire qui leur prête l'idée que le pape est l'antéChrist et Rome la nouvelle Babylone.

A cela s'ajoute les conséquences d'une incarnation de l'Esprit Saint dans les hommes spirituels « le pire blasphème qu'ils ont osé commettre était contre l'Esprit Saint, duquel provient toute pureté et toute sainteté. Ils disaient que si chacun était dans son esprit, même s'il commettait la fornication ou une autre souillure, il n'y aurait pas de péché en lui car l'Esprit, qui est Dieu, étant tout à fait séparé de la chair, ne peut pas pécher et que l'homme, qui n'est rien, ne peut pas pécher aussi longtemps que l'Esprit, qui est Dieu, est en lui, car c'est le même Dieu qui opère tout en tous (I, Cor., 12, 6). De cela ils concluaient que chacun d'entre eux était à la fois le Christ et l'Esprit-Saint et à travers eux était accompli ce qu'annonce l'évangile : les faux Christs et les faux prophètes se lèveront (Matt., 24, 24). »<sup>2098</sup>.

A travers cette présentation de Césaire il est possible d'identifier à la fois ce qui est condamné et le mode opératoire de la condamnation. L'accusation de panthéisme, qui s'accompagne d'un rejet des sacrements, est inscrite dans une dimension historique, l'âge de l'Esprit étant celui qui succède à celui du Fils et met fin aux sacrements de même que l'âge du Fils avait aboli les pratiques de l'Ancien Testament. Mais la présence universelle de Dieu se manifeste plus particulièrement, lors du troisième âge, par une présence de l'Esprit chez des hommes spirituels qui deviennent alors impeccables. Le processus de condamnation prend alors une double forme : de l'affirmation d'impeccabilité, les auteurs déduisent un comportement luxurieux et le fait de prétendre être inspiré par l'Esprit revient à se comporter comme les faux prophètes de la fin des Temps. Les Amauriciens et leurs accusateurs partagent de très nombreuses références communes, ce qui est sans doute en partie lié au fait que l'on ne connaît de la doctrine amauricienne que l'interprétation faite par ses accusateurs. Ceux-ci ne rejettent pas l'idée d'hommes spirituels et Césaire semble admettre l'idée que la fin du monde

---

2097 *Sunt prophane novitates quas introducunt quidam, Epicuri potius quam Christi discipuli.* (Jean de Saint-Victor, *Sermo in festiuitate omnium sanctorum, Documenta Almaricana...*, p. 51).

2098 *Maximam etiam blasphemiam ausi sunt dicere in Spiritum sanctum, a quo omnis munditia est et sanctitas. Si aliquis in spiritu est, aiebant, et faciat fornicationem, vel aliqua alia pollutione polluat, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, omnino separatus a carne, non potest peccare, et homo qui nihil est, non potest peccare, quamdiu ille spiritus, qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus. Impletumque est in eis quod dicitur in Evangelio : Surgent pseudo Christi et pseudo Prophetae, et cetera.* (Distinction 5, Chapitre 22, *Césaire en ligne*, GAHOM).

est proche, la venue des faux prophètes étant un signe annonciateur de celle-ci. En revanche, la venue des hommes spirituels ne peut être admise comme un dépassement définitif du modèle de vie chrétienne auquel appartiennent les contempteurs des Amauriciens. On a pu noter que Joachim de Flore ne voit pas l'écoulement des âges comme un remplacement d'un âge par un autre mais comme un parachèvement progressif. En condamnant les Amauriciens, les différents auteurs révèlent avant tout les limites données à l'idée d'un progrès spirituel de l'Église, celui-ci ne pouvant être compris que dans une continuation de l'existant. Toute affirmation de dépassement de l'institution ecclésiastique est vécue comme une attaque du diable contre l'Église, annonciatrice de la fin des Temps. C'est ce qu'évoque Garnier de Rochefort lorsqu'il dénonce la prédiction des Amauriciens selon laquelle, d'ici quinze ans tous les hommes pourront se dire spirituels et prétendre posséder l'Esprit Saint ; ce qu'il voit, et il est probable que c'est lui que Césaire suit à ce propos, comme la preuve de la venue de pseudo-prophètes<sup>2099</sup>. A travers cette accusation d'une universalité des hommes spirituels, Garnier les distingue de la conception de l'histoire de Joachim de Flore, chez qui le terme d'hommes spirituels convient avant tout à une élite de moines. On peut donc noter que la condamnation de l'âge de l'Esprit comme référence hérétique apparaît d'abord chez des auteurs qui connaissent et emploient Joachim de Flore. Il est par conséquent impossible de faire de l'abbé de Flore l'inspirateur des hérétiques pronant un âge de l'Esprit où l'inspiration serait accordée à tous.

Si la référence à l'Esprit chez les Amauriciens présente un caractère hérétique, c'est dans la possibilité qu'implique l'inspiration divine de se détacher des intermédiaires sacramentels et dans l'annonce du caractère universel de cette inspiration. L'homme spirituel est constitutif d'une nouvelle Église et démontre par ce biais la caducité de l'institution qui précisément affirme à la même époque sa capacité à contrôler plus étroitement la foi et les pratiques. Cette référence hérétique à l'Esprit Saint se caractérise avant tout, dans les condamnations, par l'idée d'une incarnation de l'Esprit Saint qui s'accompagne d'une affirmation d'impeccabilité. Or, cette idée d'une présence de l'Esprit dans l'homme ne disparaît pas du champ théologique et va, au cours du XIIIe siècle, conduire à renforcer la répression ecclésiastique sur les mouvements se disant inspirés ; leur existence étant vue comme une contestation ontologique de la légitimité de l'institution ecclésiastique. Les cibles de cette répression seront tout

---

2099 *Quod vero dicunt, quod usque ad quinque annos omnes homines erunt spirituales, ita ut unusquisque poterit dicere: 'ego sum spiritus sanctus', et: 'antequam abraham fieret, ego sum', sicut Christus dicere poterat: ego sum filius dei, et: antequam abraham fieret, ego sum, ita frivolum reputo quod nec responsione sit dignum, presertim quia de futuris non iudico: Non enim sum propheta uel filius prophete. Hoc tamen certius tempus illud aduenisse conicio de quo dominus ait: Surgent pseudoChristi et pseudoprophete, de quibus istos esse arbitror, qui non tam in celum quam in cenum ponunt os suum.* (Garnier de Rochefort, *Contra...*, p. 46).

particulièrement ceux qui, comme cela est révélé dans les condamnations du concile de Sens, prétendent diffuser au sein de la population la connaissance de l'Écriture et l'autonomie à l'égard de la médiation ecclésiastique.

## **II/La réfutation de la distinction 17 et ses conséquences hors du champ théologique**

### **A/Des débats autour de la distinction 17 à la Compilation du Nouvel Esprit d'Albert le Grand**

Présentée dans le premier chapitre, la distinction 17 du Livre des Sentences de Pierre Lombard pose la thèse selon laquelle il n'y a pas de distinction entre la charité par laquelle Dieu s'aime et aime l'homme - c'est-à-dire l'Esprit-Saint - et celle par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain. La charité se distingue ainsi des autres vertus car l'amour est le don qui distingue les élus des damnés, il est l'Esprit Saint agissant comme une vertu en nous. L'une des conséquences de cette position est une conception très restrictive du libre-arbitre, Pierre Lombard considérant que Dieu détient le libre-arbitre et que c'est la présence de l'Esprit qui permet cette liberté. Dieu prépare la volonté par l'Esprit Saint, mais elle ne peut s'accomplir sans que nous le voulions, par conséquent le bien que nous accomplissons est à la fois en nous et à Dieu. Il est possible d'établir certains liens entre cette thèse, qui fut majoritairement rejetée dès la fin du XIIe siècle, et les thèses condamnées attribuées aux Amauriciens.

Ainsi, l'idée d'une présence de l'Esprit dans l'homme qui est la source du salut par un acte de la volonté humaine fait ainsi partie des propositions que Guillaume le Breton prête aux hérétiques en indiquant que, selon eux, le salut s'obtient par une inspiration intérieure de l'Esprit, cette charité conduisant alors à ne plus pouvoir pécher<sup>2100</sup>. Il est ainsi possible que les condamnations contre les Amauriciens soient liées au rejet assez général de la thèse de Pierre Lombard. Un élément dans ce sens est le fait que l'on retrouve une proposition proche de celle déclarée hérétique en 1210 de l'incarnation de l'Esprit chez un des derniers défenseurs connus de la distinction 17, le dominicain anglais Richard Fishacre.

Celui-ci propose en effet l'idée selon laquelle l'Esprit peut être uni à la volonté humaine. Cette proposition, que nous avons déjà abordée dans le premier chapitre, ne peut être confondue avec l'affirmation d'une incarnation de l'Esprit dans les hommes spirituels, qui soit comparable à une incarnation du Christ, Richard Fishacre insistant sur le caractère à la fois différent et moindre de cette union. Cependant, il faut rappeler qu'il n'y a pas non plus identité entre l'union du Fils à la chair et celle de l'Esprit aux spirituels dans les propositions condamnées des Amauriciens. En effet, le *Contra Amaurianos* condamne l'idée d'une

---

2100H.F. Delaborde (éd.), *œuvres...*, p. 232.



incarnation du Père dans Abraham et les autres Pères de l'Ancien Testament, du Fils de Dieu dans le Christ et dans les autres chrétiens et du Saint-Esprit dans ceux qu'on appelle les spirituels<sup>2101</sup> et le cartulaire de l'Université de Paris évoque l'incarnation du Père en Abraham, du Fils en Marie et du Saint-Esprit en nous<sup>2102</sup>. Il semble donc avant tout que le terme d'incarnation serve à décrire l'action d'une des personnes de la Trinité dans le temps davantage qu'une union entre la divinité et l'homme et ce qui est condamné c'est l'idée que chaque « incarnation » implique la caducité de la période antérieure. Ainsi, les Amauriciens ne sont pas accusés de prétendre être l'incarnation du Saint-Esprit mais d'annoncer un temps de l'Esprit où l'action de celui-ci remplace l'action du Christ et permet d'obtenir le salut sans le biais des sacrements. Cette condamnation se retrouve alors dans la manière dont Albert le Grand récuse la thèse de Richard Fishacre, en reliant celle-ci au pélagianisme, c'est-à-dire à une négation de l'action de la grâce divine dans la sanctification. Pour Albert le Grand, dire, comme Richard Fishacre, que l'âme ne peut pas être méritante dans une action si Dieu ne l'accomplit pas avec l'âme et par Son action revient à considérer que la charité est une habitude en nous, ce qui est, selon lui, une position pélagienne niant l'action de la grâce.

On compte onze mentions du pélagianisme dans le commentaire du Livre des Sentences d'Albert le Grand, quatre se trouvent dans le commentaire de la distinction 17 du premier livre et portent sur la question de la négation de la grâce par Pélage. De même, dans le commentaire de la distinction 26 du deuxième livre, Albert le Grand considère que pour les Pélagiens la grâce est un accident<sup>2103</sup>. Dans le commentaire de la distinction 6 du troisième livre il leur attribue l'idée que le Christ n'a pas apporté la rédemption aux hommes mais un exemple à suivre<sup>2104</sup>, la même idée se retrouvant dans le commentaire de la distinction 36. Enfin, dans le commentaire de la distinction 16 du quatrième livre, l'hérésie pélagienne se définit par l'idée que la contrition est la cause de la justification et du salut<sup>2105</sup>. Les trois autres mentions, situées respectivement dans les commentaires des distinctions 30 du deuxième livre

2101 G.C. Capelle « Autour du Décret... », p. 32.

2102 « *Item auctoritas : Solus Filius incarnatus. Ili e contra : Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus sanctus in nobis quotidie incarnatur.* » (H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 71).

2103 *Item, Omne accidens dependet secundum esse a principiis subjecti : ergo si est gratia accidens, a principiis subjecti secundum esse dependet : quidquid autem dependet a principiis subjecti alicujus, non habet virtutem nisi ab illis : ergo gratia non habet virtutem nisi a subjecto in quo esset : quod falsum est : quia de virtute subjecti numquam facit opus meritorium et gratum Deo. Cum ista objectione videtur deceptus esse Pelagius, qui credebatur propriis viribus Filius Dei fieri : ergo videtur, quod gratia non sit accidens.* (A. Borgnet, *B. Alberti Magni, Opera Omnia*, t. 27, p. 447).

2104 « *Pelagianae haeresis scelus solitarium hominem ex Virgine natum asserens, eruditorem tamen dixit humani generis magis quam redemptorem fuisse : quia non redemptionem hominibus, sed vivendi dedit exemplum.* (A. Borgnet, *B. Alberti...*, t. 28, p. 140).

2105 *Contritio causa est justificationis et salutis : ergo si contritio haberet causam in contrito : et quidquid est causa causae, est causa causati, aliquid in contrito esset causa justificationis et salutis, quod esset haeresis Pelagiana.* (A. Borgnet, *B. Alberti...*, t. 29, p. 610).

et 26 et 30 du quatrième livre, sont des citations du débat entre Augustin et Julien d'Eclane, dit le Pélagien, autour de la question de l'acte sexuel, celui-ci étant considéré comme bon et soutenu par Dieu selon les Pélagiens, ce que conteste Augustin dans le *Libro de Nuptiis et concupiscentia*.

La *Summa theologiae* d'Albert le Grand contient 42 mentions du pélagianisme, situées pour l'essentiel dans le traité 16 de la seconde partie, portant sur la prédestination, l'amour et l'élection, la question 95 étant d'ailleurs consacrée au traitement de trois hérésies sur le sujet, dont le pélagianisme<sup>2106</sup>. La question 102 du traité 16 décrit quel rapport aux pratiques est vu comme hérétique par Albert le Grand. En effet, distinguant les biens, grands, moyens et petits, Albert le Grand définit l'hérésie pélagienne comme l'idée selon laquelle ce sont les biens moyens, c'est-à-dire ceux qui sont nécessaires à une vie droite, qui constituent la vie bonne, c'est-à-dire la vie sainte assurant le salut<sup>2107</sup>. Cette conception se retrouve dans la question 104 du traité 16 lorsque Albert le Grand prête aux Pélagiens le fait de placer la perfection de la sainteté et de la justification dans l'homme, alors que seul Dieu en est la cause<sup>2108</sup>. Ainsi, lorsque Albert le Grand rattache au pélagianisme la thèse de Richard Fishacre, il condamne l'idée d'une autonomie du Salut permise par la présence de l'Esprit dans l'homme, l'un des corollaires de ce pélagianisme étant une certaine licence sexuelle. Or, ces deux aspects, une contrition assurant le salut par l'inspiration divine et les excès liés à la chair constituent les deux dimensions contradictoires, identifiées par Robert Lerner, des accusations inquisitoriales d'appartenance à la secte du Libre-Esprit<sup>2109</sup>. Il s'agit à présent de définir la manière dont ont pu s'établir des liens entre les positions théologiques d'Albert le Grand et la formation de la fiction inquisitoriale de l'hérésie du Libre-Esprit.

Le déploiement de la lutte contre l'hérésie dans le royaume de France prend deux formes :

---

2106 *Deinde transeundum est ad quaerendum de his de quibus Magister in libro primo Sententiarum tractat, distinct. XL, hoc est, de praedestinatione, dilectione, et electione, et distinct. XLI, de reprobatione. Omnis enim praedestinatus et electus et dilectus est, sicut Magister ibidem determinat.* (A. Borgnet, B. Alberti..., t. 32-33, p. 639).

2107 *Dicendum quod bona quae enumerat Augustinus, non enumerantur secundum diversitates generum vel specierum, sed secundum quantitatem bonitatis qua faciunt ad rectam vitam et bonum usum : et ideo dividit in magna, minima, et media : vocans illa magna, quae essentialiter et causaliter constituunt rectam vitam et bonum usum, et ad alium usum referri non possunt. Et vocans illa minima, quae nec essentialiter, nec causaliter ad rectam vitam referuntur, et aliquando referuntur ad malum usum. Et vocans illa media, sine quibus recta vita et bonus usus non est, licet aliquando aliquis possit eis abuti. [...] Et hoc modo data est divisio Augustini : et hoc modo inducitur contra Pelagium, qui dixit, quod media bona constituerent bonam vitam, quod falsum est. De aliis bonis non tractat, quia non sunt praesentis intentionis.* (A. Borgnet, B. Alberti..., t. 32-33, p. 259).

2108 *Pelagii quae sumit ex verbis Augustini, dicendum, quod illa verba Augustini non dicunt virtutem esse motum, nec fidem, nec charitatem : sed loquitur ibi de virtutibus secundum quod sunt in motu et actu, et sic perfectae sunt ad meritum. Et ideo Pelagius deceptus erravit, ponens perfectionem sanctitatis et justificationis in homine, quae in solo Deo est ut in causa, ut dictum est : licet in homine sit aliquid quo disponitur ad justificationem ex congruo, non ex condigno.* (A. Borgnet, B. Alberti..., t. 32-33, p. 270).

2109 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 18.

les missions inquisitoriales et la censure au sein du monde théologique. Dans ce second cas, il s'agit d'imposer la construction du dogme, comme l'atteste par exemple les erreurs condamnées par l'évêque de Paris Guillaume en 1241 ; les trois premières<sup>2110</sup> portant sur l'essence divine et la procession du Saint-Esprit, éléments intégrés dans le dogme lors du concile de Latran IV. L'établissement de l'inquisition dans le royaume de France suscite des résistances, comme l'atteste la bulle *Dudum ad aliquorum murmur* de Grégoire IX en 1235 qui mentionne le fait que certains évêques protestent en affirmant qu'il n'y a pas d'hérétiques dans leur diocèse. Le pape est au contraire convaincu de la présence massive de l'hérésie et confie la tâche de l'extirper à Robert le Bougre<sup>2111</sup>.

L'extrême sévérité de Robert le Bougre suscite alors des protestations qui conduisent le pape à mettre fin à cette intervention à la fin de la décennie 1230. Une situation similaire existe en Allemagne avec le cas de Conrad de Marbourg qui est, quant à lui, assassiné par des chevaliers. L'hostilité rencontrée par l'inquisition conduit alors à une réglementation et une modération des pratiques, qui ont pu se traduire par un recours aux compétences de l'Université de Paris. On peut en voir une illustration dans le cas de l'inquisition toulousaine : la dureté des inquisiteurs dominicains locaux conduit à leur expulsion par la population en 1235, suivie d'un retour adouci et finalement de la décision de faire nommer les inquisiteurs par le couvent dominicain de Paris en 1255<sup>2112</sup>. L'évolution de l'action inquisitoriale semble donc s'accompagner d'un recours aux théologiens, la mise en ordre de la première moitié du XIIIe siècle ayant conduit à affirmer le rôle de garant de l'orthodoxie de l'Université parisienne. C'est dans ce contexte qu'il faut lire les différents aspects traités dans la *Compilation des erreurs du Nouvel Esprit* rédigée par Albert le Grand.

La *Compilatio de Novo Spiritu* a été rédigée par Albert le Grand entre 1262, date à laquelle il quitte sa charge d'évêque de Ratisbonne, et sa mort en 1280. L'un des manuscrits nous indique que cette liste de 97 « erreurs du nouvel esprit » a été rédigée suite à l'hérésie constatée à Ries dans le diocèse d'Augsbourg<sup>2113</sup>. L'hérésie s'étant manifestée entre 1270 et 1273, il est probable qu'Albert ait rédigé ce document avant sa *Summa theologiae*, postérieure

---

2110« *Primus, quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. [...] Secundus, quod licet divina essentia una sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, et tamen forma hec idem sit quod divina essentia. [...] Tertius, quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio sed tantum a Patre.* » (H. Denifle, E. Châtelain (éd.), *Chartularium...*, t. 1, p. 170-171).

2111P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, Gand, 1889, t. 1, p. 100.

2112J.H. Mundy, *The repression...*, p. 31.

2113« *Haec est determinatio Magistri Alberti, quondam Ratisponensis Episcopi, Ordinid Fratrum Praedicatorum, super articulis inventae haeresis in Recia dyocesis Augustanae* ». (I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Munich, 1890, p. VI).

à 1274<sup>2114</sup>, mais en revanche après son Commentaire des Sentences, qui date de 1256-1259. Comme les travaux de Robert Lerner ont montré la dimension fictive de l'hérésie du Libre-Esprit, la compilation d'Albert le Grand ne peut être considérée comme une description de celle-ci. Cependant le caractère très répétitif du document<sup>2115</sup> exclut que celui-ci soit une construction purement théorique et laisse davantage supposer qu'Albert travaille avec un ensemble de diverses propositions récoltées antérieurement et auxquelles il cherche à donner une unité. Et le fait qu'Albert le Grand cite différents auteurs parmi les erreurs, confirme cette idée. Ortlieb de Strasbourg, condamné par Innocent III, est cité comme l'auteur de la 78<sup>e</sup> erreur : dire que l'homme doit s'abstenir de lien avec l'extérieur et chercher la réponse de l'esprit à l'intérieur de lui<sup>2116</sup>. Albert le Grand s'attaque aussi au panthéisme de David de Dinant, dans l'erreur 76 et la formule condamnée<sup>2117</sup> semble correspondre aux fragments conservés des *Quaternuli*<sup>2118</sup>. Les attaques contre David, que l'on retrouve dans la somme théologique d'Albert le Grand, s'expliquent par le fait que les thèses panthéistes s'appuient sur des œuvres d'Aristote qu'il considère comme capitales pour la science naturelle et qu'Albert cherche à distinguer des propositions condamnées de David de Dinant<sup>2119</sup>.

La compilation n'est donc ni une œuvre théorique, ni de pure circonstance, il semble plutôt qu'Albert le Grand tente d'établir une liste des différents courants dont la pensée ou les pratiques lui semblent condamnables et de produire un document permettant par l'interrogatoire de trouver ceux qui adhèrent à ces thèses, dans une démarche proche de celle que l'on avait pu observer pour les Amauriciens. Il faut en effet parler de pratiques car une part des erreurs évoquées ne concerne pas la théologie. C'est ainsi le cas de la première, où Albert affirme que si tenir des conventicules et enseigner en secret n'est pas contre la foi, cette pratique n'est pas celle de l'évangile<sup>2120</sup>. Cette première erreur nous fournit deux informations. En premier lieu, les 97 points abordés ne présentent pas le même degré de faute ; certaines propositions étant considérées comme diaboliques<sup>2121</sup>, tandis que d'autres ne sont pas

2114R. Lerner, *The heresy...*, p. 21.

2115Ainsi l'erreur 22 (*Dicere aliquem ad hoc devenire posse, quod sanctos non oporteat revereri Pelagii est*) est très proche de l'erreur 39 (*Quod dicitur, quod homo unitus deo non habeat sanctos revereri, de errore Pelagii est*). W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 1962, t. 1, p. 463-464.

2116Erreur 78 : *Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se, heresis est cuiusdam Ordevi, qui fuit de Argentina, quam Innocencius tertius condempnavit.* ( *Ibid.*, p. 468).

2117Erreur 76 : *Dicere quod omnis creatura sit deus heresis Alexandris est, qui dixit materiam primam et deum et noym hoc est mentem esse unam substantiam, quem postea quidam David de Dynanto secutus est, qui temporibus nostris pro hac heresi de Francia fugatus est et punitus fuisset si fuisset deprehensus.* (*Ibid.*, p. 467).

2118A. De Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 131.

2119*Ibid.*, p. 132.

2120*Conventicula facere et in secreto docere contra fidem non est, sed contra modum evangelicum, ubi dicitur : ego palam docui in templo [et] ubi omnes Judei conveniunt, et in abscondito locutus sum nihil. Mt. X : quod in aure auditis predicatur etc.* ( W. Preger, *Geschichte...*, p. 461).

2121Erreur 58 : *Dicere quod homo equetur Patri et transcendat filium non tantum heresis Pelagii est sed etiam dyabolicum. Lucifer enim dixit : similis ero altissimo.* (*Ibid.*, p. 466).

directement condamnables et parfois même reconnues comme correctes sur le plan doctrinal<sup>2122</sup>. Ces variations semblent confirmer la fonction utilitaire de la compilation, qui permet à l'inquisiteur de déterminer l'étendue de la faute et la réponse à apporter aux propositions possibles des hérétiques, une fois que l'interrogatoire les aura fait entrer dans le cadre des erreurs recensées. En second lieu, le fait que la première erreur concerne les assemblées et l'enseignement secret nous apprend que la préoccupation majeure d'Albert le Grand dans le dernier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle est identique à celle d'Innocent III face aux laïcs de Metz : il s'agit pour l'institution ecclésiastique de maîtriser la production et la diffusion du savoir religieux et pour cela d'imposer une visibilité. Toujours sur le plan des pratiques, Albert le Grand insiste sur l'erreur commise par ceux qui rejettent les sacrements, qu'il s'agisse de la messe<sup>2123</sup> ou de la confession<sup>2124</sup>. Le rejet des sacrements s'explique par l'hérésie à laquelle Albert le Grand rattache la plupart des erreurs énoncées, le pélagianisme. En effet, sur 97 erreurs citées, on retrouve ponctuellement d'autres hérésies antiques telles que le manichéisme, cité à neuf reprises, mais l'hérésie dont Albert le Grand a accusé Richard Fishacre quelques années auparavant revient 44 fois. Il faut à présent chercher à comprendre ce que signifie pour Albert le Grand ce retour dans les pratiques de l'hérésie pélagienne.

### **B/Le pélagianisme du Nouvel Esprit**

L'importance numérique des accusations de pélagianisme présente une première conséquence : toutes les propositions condamnées dans la compilation sont à un moment reliées au pélagianisme. Ceci est vrai à l'exception, notable, de la négation du paradis, de l'enfer et des anges, de la résurrection du Christ et de la divinité de l'Esprit, qui sont associées à d'autres hérésies antiques. Ainsi, l'union à Dieu, qu'Albert relie fréquemment au pélagianisme dans la Compilation, est évoquée sans lien avec Pélage dans l'erreur 43<sup>2125</sup>. Cependant, le fait que dans la présentation de cette erreur Albert le Grand évoque la question de la grâce et la réfutation d'Augustin laisse supposer que dans ce cas aussi l'hérésie est considérée comme pélagienne. Ainsi, il ne s'agit pas ici d'étudier une part de la compilation mais comment le rejet par Albert le Grand d'un objet construit sous le nom d'hérésie

---

2122Erreur 9 : *Quod dicitur, confessionem venialium non esse necessariam, verum est, sed non dicendum, quia licet non sit necessaria, tamen perutilis est, cum de talibus dicatur, quod bonarum mentium est ibi culpam agoscere, ubi culpa non est, veniale enim culpa non est, sed dispositio ad culpam.* (Ibid., p. 462).

2123Erreur 3 : *Quod dicitur quod XX. Paternoster prevaleant misse sacerdotis contra dignitatem est sacramenti, cui, sicut dicit Augustinus in IV. Dignitate in bonis nil profertur, et Gregorius : nichil deo acceptius esse quam filium offerre.* (Ibid., p. 461).

2124Erreur 9 : cf note supra.

2125Erreur 43 : *Quod dicitur quod homo unitus deo licite possit tollere rem alterius mendacium est in doctrina veritatis. Talis enim plus peccat aliena tollendo quam non unitus, in quantum maioris gratie contemptor est, propter quod dicit Augustinus, quod quando altior est gradus tanto profundior est casus.* (Ibid., p. 465).

pélagienne donne une certaine cohérence à l'ensemble des 97 propositions. L'hérésie pélagienne consiste, selon Albert le Grand, en une confusion entre la volonté humaine et la volonté divine, l'homme se faisant Dieu selon la volonté<sup>2126</sup> et de ce fait c'est alors Dieu qui opère tout en lui<sup>2127</sup>. Cette présence de Dieu en l'homme est une présence de l'Esprit ; en effet, selon Albert le Grand, les hérétiques présentant leurs thèses disent que ce n'est pas eux qui parlent mais l'Esprit en esprit<sup>2128</sup>. Le Nouvel Esprit consiste donc à croire en la possibilité de la volonté de se confondre avec la volonté divine, c'est-à-dire avec l'Esprit Saint. Cela mène alors à trois aspects qu'Albert le Grand condamne : l'autodéification, le rejet de l'intermédiaire ecclésiastique et l'affirmation d'impeccabilité.

La déification de l'homme, évoquée dans 23 points, est l'aspect le plus traité de la compilation et celui qui présente le plus de répétition. Cette place donnée par Albert le Grand au sujet peut s'expliquer par la gravité du propos mais doit être aussi reliée au contexte, Albert le Grand ayant associé au pélagianisme la thèse de Richard Fishacre qui énonçait la possibilité d'une union entre l'Esprit Saint et la volonté. Il existe une gradation dans les formes d'autodéification présentées dans la compilation, cependant, toutes sont condamnées. Ainsi, Albert le Grand condamne ceux qui pensent, « comme Pélagé », pouvoir par le jeûne et les oraisons s'unir à Dieu pour arriver à une déification de l'âme<sup>2129</sup>. De cette conviction, Albert tire d'autres propositions hérétiques, en particulier l'erreur, répétée, selon laquelle l'homme en dévotion peut surpasser la Vierge<sup>2130</sup>. Les autres erreurs évoquées par Albert concernant l'autodéification relèvent ensuite d'une augmentation de l'orgueil attribué aux hérétiques. On passe du fait d'égaliser le Christ et Dieu<sup>2131</sup> à la prétention, qualifiée de diabolique, de

2126Erreur 36 : *Quod dicitur quod homo secundum voluntatem fiat deus de heresi Pelagii est expresse et Paulus : Lucifer hoc concupivit et eiectus est. (Ibid., p. 464).*

2127Erreur 15 : *Ad idem reducitur (hérésie pélagienne), quod dicitur quod homo ad talem statum potest pervenire quod deus in ipso omnia operetur. Aliquid enim operis datur naturae et aliquid concupiscentiae, sine qua nemo est. Unde in 1 Johannis 2, 5 : Si dixerimus qui peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est. Rom. VIII : Non enim quod volo id facio, sed quod nolo id ago. Quod autem deus operetur peccatum blasphemia est. (Ibid., p. 464-465).* Une proposition semblable, aussi associée au pélagianisme, est évoquée dans l'erreur 56 ((Ibid., p. 466).

2128Erreur 33 : *Eiusdem presumptionis (hérésie pélagienne) est dicere hoc non loquor ego sed spiritus in spiritum. (Ibid., p. 464).*

2129Erreur 23 : *Item quod anima alicuius etiam facientis eadem cum Christo equetur anime Christi heresis Pelagii est, cum gratia Christi sit unionis ad esse, quo vere dicitur : hic homo est deus. Gratiae autem aliorum sunt gratiae adoptionis, ut scilicet adoptentur, non ut sint deus. Erreur 25 : *Quod anima deo unita deificetur, etiam Pelagii est, qui putabat se in deum transformari ieiuniis et orationibus serviens deo die ac nocte.**

Erreur 26 : *Ad idem redit dicere hominem possit fieri equalem deo die ad nocte.*

Erreur 27 : *Ad idem redit dicere hominem posse fieri equalem deo vel animam fieri divinam. (Ibid., p. 463).*

2130Erreur 31 : *Dicere quod homo in devotione posset precellere beatam virginem, Pelagii heresis est, eo quod beata virgo sola excepta sit, quod nunquam motum peccati senserit, qui devotionem suam impedire potuerit (Ibid., p. 464).* On retrouve cette affirmation dans l'erreur 74 (Ibid., p. 467).

2131Erreur 13 : *Dicere quod mulier facta sit deus et heresis est et blasphemia et est de heresi Pelagii sicut et antedecens. Pelagii enim dixit : non invideo filio dei, quia et ego quando volo possum esse filius dei et deus, et hoc dicit Augustinus de Pelagio. (Ibid., p. 462).* On retrouve des propositions concernant le fait d'être Dieu

transcender le Fils et égaler le Père<sup>2132</sup> ou encore de s'élever au dessus de Dieu<sup>2133</sup>. Ce caractère divin de l'homme se traduit alors par une négation du caractère particulier de la messe et par l'idée que lors de la réception des sacrements à l'autel, Dieu reçoit Dieu<sup>2134</sup>, que l'homme uni à Dieu doit être vénéré comme le corps du Christ<sup>2135</sup> ou encore que le sang de l'homme est le sang du Christ<sup>2136</sup>. Il y a donc une traduction ecclésiologique à l'hérésie théologique du Nouvel Esprit, le rejet de l'intermédiaire ecclésiastique.

La négation du rôle de l'institution ecclésiastique dans le Salut est explicitement énoncée dans l'erreur 16 qui affirme que l'homme qui progresse dans l'union à Dieu n'a pas besoin du sacerdoce, ce qui revient à rejeter le pouvoir des clés détenu par l'Église<sup>2137</sup>. Le rejet de tout intermédiaire dans la relation à Dieu se traduit alors par la négation de la révération due aux saints s'expliquant par la nature divine à laquelle prétendent les hérétiques<sup>2138</sup>. On peut ainsi noter que, refusant de rendre un culte aux saints, se considérant comme supérieurs à la Vierge, les adeptes du Nouvel Esprit tels que les décrits Albert le Grand nient au travers de leur union à Dieu, l'ensemble intercessionnel reliant l'Église terrestre à l'Église céleste et, de ce fait, l'ensemble de la médiation institutionnelle. Au refus de la communion des saints, élément d'unité ecclésiologique, s'ajoute le rejet des pratiques, qu'il s'agisse des fêtes<sup>2139</sup>, du jeûne ou de la prière<sup>2140</sup>. Enfin, pour Albert le Grand, l'hérésie pélagienne consiste aussi à ne pas chercher le conseil des hommes lettrés à propos de la dévotion et d'autres sujets<sup>2141</sup>. Le rejet de l'intermédiaire clérical n'est donc pas seulement le rejet de la fonction d'intercession de l'Église. Il doit aussi être relié à l'évocation des conventicules et des propos secrets tenus par

---

égal à Dieu dans les erreurs 14, 19, 20, 30, 72 et 77.

2132Erreur 58, déjà citée supra.

2133Erreur 70 : *Dicere quod parvum sit beate virginis meritum eo, quod homo super deum possit ascendere, blasphemia est et Pelagiana heresis et dyabolica presumptio.* (*Ibid.*, p. 467).

2134Erreur 29 : *In idem redit quod aliquis dicat se deum in deum recipere, quando recipit sacramentum altaris, non enim ipse est deus per gratiam adoptionis, sicut adoptatus vere non est filius.* (*Ibid.*, p. 464). La même idée est présente dans l'erreur 84 (*Ibid.*, p. 468).

2135Erreur 28 : *Dicere quod homo unitus deo sit venerandus ut Christi corpus et blasphemia est et Pelagii heresis est, gratia enim unionis prefertur gratiis adoptionis, unio enim divinitatis ad corpus est immediate sicut et ad animam.* (*Ibid.*, p. 463).

2136Erreur 51 : *Dicere quod sanguis boni hominis venerandus est ut sanguis Christi heresis Pelagii est.* (*Ibid.*, p. 465). La même idée est présente dans l'erreur 85 (*Ibid.*, p. 468).

2137Erreur 16 : *In idem reducitur quod dicitur, quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat. Solius enim filii dei est clavibus non indigere, que sacerdotali officio commissae sunt et hanc similitudinem dei Pelagius presumpsit.* (*Ibid.*, p. 463).

2138Erreur 22 : *Dicere aliquem ad hoc devenire posse, quod sanctos non oporteat revereri Pelagii est.* (*Ibid.*, p. 463). La même idée est présente dans l'erreur 39 (*Ibid.*, p. 464).

2139Erreur 32 : *Eiusdem heresis est dicere ad se non pertinere cogitare de parasceve vel de aliis festis quas celebrat ecclesia.* (*Ibid.*, p. 464).

2140Erreur 44 : *Quod dicitur quod homo unitus non debet ieiunare vel orare Pelagii error est, cum Helysa, Moyses et Christus maxime deo uniti ieiunaverunt et oraverunt.* Le rejet du jeûne est aussi présent dans l'erreur 52 (*Ibid.*, p. 465).

2141Erreur 17 : *Ad idem redit dicere non debere queri consilium a viris litteralis sive de devotione sive de aliis, de eadem presumptione Pelagii est, qui suum sensum concilio scripture preposuit.* (*Ibid.*, p. 463).

les adeptes du Nouvel Esprit<sup>2142</sup>. L'autonomie du salut envers la grâce divine ou la communion des saints se traduit aussi par une autonomie sociale à l'égard de l'institution ecclésiastique. Cette volonté de se situer hors de l'appareil normatif est alors interprété comme la cause d'un comportement évidemment hors norme. La prétention à l'impeccabilité est une erreur évoqué par trois fois dans la compilation<sup>2143</sup>. De cette prétention découle alors un comportement amoral aussi bien sur le plan physique qu'intellectuel. Selon Albert le Grand, les adeptes du Nouvel Esprit prétendent ne pas pouvoir pécher par parjure ou mensonge<sup>2144</sup>. Il évoque de plus une dissolution des mœurs, associée non à Pélage lui-même mais à ses disciples, Julien et Elyoriste. Selon eux, prêcher la concupiscence n'est pas un mal<sup>2145</sup>, et rien de ce qui est fait sous la ceinture n'est un péché<sup>2146</sup>. On peut noter qu'à travers l'accusation de pélagianisme, Albert le Grand donne une cohérence dans l'hérésie à une série de propositions de nature très variées. La compilation permet de rejeter dans l'hérésie de l'autodéfinition et la suspicion de dépravation morale, toute pratique ou tendance se définissant par une recherche d'autonomie à l'égard de l'institution ecclésiastique. Ainsi, faut-il s'interroger sur la nature des cibles de la compilation, le texte ne se résumant pas nécessairement à une attaque contre certaines propositions au sein du champ théologique.

### **C/ Les cibles de la *Compilatio de Novo Spiritu***

La présence du panthéisme et du rejet des sacrements parmi les propositions condamnées de la compilation peut conduire à rapprocher le travail d'Albert le Grand du procès des Amauriciens de 1210, appuyant ainsi l'hypothèse d'une continuité de fond entre différentes formes de dissidences. Cependant, alors que plusieurs auteurs sont cités, comme Ortlief ou David de Dinant, il n'y a aucune mention d'Amaury de Bène ou des Amauriciens. De plus, aucune des erreurs retenues dans la compilation ne concerne une division de l'histoire du monde en trois âges, qui faisait partie des accusations portées à l'encontre des Amauriciens. L'évocation de David de Dinant s'explique par la nécessité pour Albert de distinguer les thèses de cet auteur de l'œuvre d'Aristote, elle-même mise en cause en 1210. La compilation n'est

---

2142Erreur 35 : *Quod dicitur ne secreta verba aliis publicentur suspectum est. Io. III : qui bene agit venit ad lucem ut manifestentur opera eius quoniam in deo sunt facta, et ibidem : qui male agit odit lucem. Ieronymus : Omnis religio sit tibi suspecta que precepta et regulas manifestare non audet. (Ibid., p. 464).*

2143Erreur 21 : *Dicere quod aliquis pervenit ad hoc, quod non possit peccare similiter est de Pelagii presumptione. (Ibid., p. 463).* La même idée est présente dans les erreurs 55 et 61 (*Ibid.*, p. 466).

2144Erreur 69 : *Dicere bono homini non esse peccatum peiorari et mentiri, cum tamen illi plus peccatum sit quam alii, Pelagii est insania, qui impeccabilem dicit hominem. (Ibid., p. 467).*

2145Erreur 54 : *Dicere quod puerum ex licito concubitu pariens sine macula sit, est predicare concupiscenciam maculam non esse et heresis est cuiusdam Juliani qui fuit discipulus Pelagii, ut dicit Augustinus in libro contra Julianum Pelagianum. (Ibid., p. 466).*

2146Erreur 63 : *Dicere quod hoc quod fit sub cingulo a bonis non sit peccatum, heresis est Elyoriste qui fuit discipulus Juliani et Pelagium. (Ibid., p. 466).*



donc pas tant une synthèse des condamnations antérieures qu'un renouvellement de celles-ci par Albert le Grand. On peut alors comprendre pourquoi les thèses amauriciennes, condamnées en 1210 et à Latran IV et l'évocation de l'âge de l'Esprit, condamné en 1255, n'y figurent pas. La mention de David de Dinant pourrait s'expliquer par le fait que celui-ci a échappé en partie aux sanctions. En effet la chronique de l'anonyme de Laon présente David comme un personnage apprécié par le pape Innocent III<sup>2147</sup> et Albert le Grand souligne qu'il est parvenu à échapper à une punition en s'enfuyant<sup>2148</sup>. Donc, plutôt que de chercher une unité aux mouvements hérétiques condamnés, il est nécessaire de comprendre ce qui a pu susciter la rédaction de la Compilation.

Les pratiques et attitudes condamnées consistent avant tout en un rejet de la médiation ecclésiastique : négation de l'intercession et des sacrements, organisation de conventicules et d'un enseignement secret et absence de considération à l'égard de l'opinion des instruits. Or, dans l'œil de l'institution, les auteurs de telles erreurs existent effectivement au XIIIe siècle. Ainsi, vers 1250, le prédicateur franciscain Lamprecht de Ratisbonne, condamne les béguines en demandant « Quel est donc cet art Seigneur Dieu auquel vieille femme s'entend mieux qu'homme docte et savant ? »<sup>2149</sup>. Le mouvement béguinal suscite de manière précoce la méfiance de la hiérarchie locale et, dès 1233, l'évêque de Mayence interdit l'errance des béguins et béguines et les soumet à l'autorité du curé de la paroisse. En 1244 il fixe un âge minimum de 40 ans pour l'entrée en béguinage et en 1259, les conventicules – le terme est le même que celui employé par Albert le Grand dans la première erreur - de béghards sont interdits. La condamnation sera reprise en 1210 et 1310, preuve du maintien de tels mouvements<sup>2150</sup>. Les béguines sont en particulier condamnées du fait de leur pratique de la mendicité, à travers la demande « du pain, par Dieu », alors qu'elles sont valides. La préparation du concile de Lyon II est l'occasion pour différents acteurs d'exprimer leurs inquiétudes à l'égard de ce mouvement. Ainsi, Humbert de Romans, général des dominicains, s'il fait une distinction entre bonnes et mauvaises béguines souligne le problème posé par leur multiplication. Selon lui le monde aura du mal à supporter tous ces pauvres pour lesquels il propose une réglementation et une limitation du nombre. Le rapport du franciscain Gilbert de Tournai présente les béguines comme oisives, lisant l'Écriture traduite et accumulant les erreurs et les hérésies. Enfin, l'évêque Bruno d'Olmütz décrit leur mouvement, non comme

---

2147E. Maccagnolo, « David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris », P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1999, p. 430.

2148 Erreur 76, W. Preger, *Geschichte...*, p. 467.

2149A. Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 96, N°1. 1984, p. 289.

2150J-C Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béghines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, Paris, 1978, p. 60.

une religion mais comme une secte, qui rejette l'eucharistie et la confession, met en cause la discipline ecclésiastique et dont les membres réclament le privilège d'être secourues même si elles ne sont pas vieilles<sup>2151</sup>.

L'existence d'un mouvement, composé de laïcs et tout particulièrement de femmes, prétendant mener une vie religieuse sans se soumettre pleinement à l'autorité ecclésiastique<sup>2152</sup> inquiète la hiérarchie épiscopale, soutenue par les ordres mendiants. Ces derniers doivent en effet se distinguer d'un mouvement auquel ils ont été associés par certains de leurs opposants<sup>2153</sup>. Il ne s'agit pas tant pour le concile de condamner un mouvement hérétique que de sanctionner différentes formes d'insubordination<sup>2154</sup>. Robert Lerner a montré comment l'accusation de fornication est née dans l'école de théologie parisienne sur le plan théorique pour être ensuite attribuée aux béguines : Philippe le Chancelier présente celles-ci comme de fausses vierges qui couchent avec les hérétiques<sup>2155</sup>. On peut se demander si l'accusation de pélagianisme, employée par Albert le Grand, n'a pas suivi le même cheminement. En effet, celui-ci, dans un sermon aux nonnes augustiniennes de Cologne affirme qu'elles ne doivent pas attendre de visions ou de choses miraculeuses<sup>2156</sup>, manifestant donc une inquiétude à l'égard d'un certain appétit de mystique dans les groupes religieux féminins. Cette tendance devient problématique et condamnable à partir du moment où elle franchit le mur du couvent : Gilbert de Tournai insiste sur le penchant des béguines pour les questions théologiques et les débats sur les Saintes Écritures, y compris en pleine rue<sup>2157</sup>. On retrouve ainsi une situation initiale proche de celle ayant conduit à la condamnation des Amauriciens, c'est-à-dire l'existence d'une diffusion des questionnements théologiques hors de la sphère de l'université de Paris. Cette méfiance conduit alors à l'examen des propositions de vie de ces mouvements de béguines et il semble que la compilation ait pu servir d'instrument affirmant le caractère hérétique de celles-ci. Il faut donc chercher à comprendre comment un lien a pu être établi entre ce qu'Albert le Grand qualifie de pélagianisme et l'idéal des béguines.

Dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, les branches féminines de plusieurs ordres religieux disparaissent, c'est le cas des Prémontrés en 1198. L'ordre cistercien est alors le dernier à

---

2151 *Ibid.*, p. 57.

2152 L'évêque d'Olomouc souligne ainsi que les béguines veulent se faire passer pour un ordre sans avoir reçu l'approbation pontificale (M. Pacaut, « Le concile de Lyon : l'événement et sa portée », 1274, *année charnière*, Paris, 1977, p. 299).

2153 C'est ainsi le cas de Guillaume de Saint-Amour qui rassemble les béguines et les ordres mendiants dans sa condamnation de la pratique de la mendicité de la part de personnes jeunes et valides (J-C Schmitt, *Mort...*, p. 57)..

2154 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 45.

2155 *Ibid.*, p. 38.

2156 *Ibid.*, p. 65.

2157 P. Vandebroek « L'esprit souffle où il veut : Le mouvement féminin au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle » . *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série N. 2, 1996. *Âmes fortes, esprits libres*, p. 27.

continuer d'accueillir des femmes, mais ne possède par la capacité d'accueil suffisante. Ceci conduit à la formation d'un surplus qui alimente le mouvement béguinal, tendance qui se renforce après 1228, date de fermeture de l'ordre aux femmes. Les *vitae* féminines du diocèse de Liège révèlent de plus que les saintes cisterciennes sont pour la plupart passées par une vie de béguine, seules ou en communauté<sup>2158</sup>. L'existence de liens étroits entre le mouvement béguinal et l'ordre cistercien peut inciter à rapprocher la mystique cistercienne de l'idéal des béguines. Or, au sein de cette mystique cistercienne, une place centrale est accordée à la notion d'anéantissement de la volonté propre plaçant le moine dans une situation où il ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut - du fait de la présence en lui de l'Esprit - et par conséquent ne peut plus commettre de péchés et est donc libre. On retrouve ainsi les thèses qu'Albert le Grand associe au pélagianisme, ce qui n'est pas anormal si l'on considère que cette clé de lecture est pour la première fois employée contre Richard Fishacre, à propos de la défense par celui-ci de la distinction 17 où Pierre Lombard exprimait en théologie une thèse très proche de celle de Guillaume de Saint-Thierry. Si Albert le Grand emploie le terme de pélagianisme contre Fishacre et les erreurs recensées dans la compilation, cela s'explique peut-être par leur origine commune, celle-ci ne se situant pas dans un courant hérétique mais au contraire chez des auteurs parfaitement orthodoxes du XIIe siècle. La formation de l'hérésie s'explique alors par le réexamen de positions mystiques orthodoxes, ce réexamen s'expliquant par la diffusion de la mystique hors du monde monastique. Il s'agit à présent de voir comment la compilation établie par Albert le Grand conduit à créer l'hérésie du Libre-Esprit, c'est-à-dire à transformer une proposition de la mystique monastique en courant hérétique.

### **III/Des erreurs du Nouvel Esprit à l'hérésie du Libre-Esprit**

#### **A/L'usage de la compilation d'Albert le Grand**

Les condamnations à l'encontre des béguines portent à la fois sur un refus de la mendicité des personnes valides, et peuvent être reliées, comme l'a montré Jean-Claude Schmit, à une attaque du clergé séculier contre les ordres mendiants<sup>2159</sup>. Ainsi, on trouve à Anvers en 1250 une liste de propositions attribuées à des hérétiques ; ce document se distinguant de la compilation d'Albert le Grand car il ne contient aucune réfutation ou association des propositions citées à une autre hérésie. La valorisation de la pauvreté comme cause de la désobéissance aux règles sociales constitue le cœur du propos. En effet, les hérétiques sont

---

2158M. Lauwers « Expérience béguinale et récit hagiographique », *Journal des savants*, 1989, p. 70.

2159J-C Schmitt, *Mort...*, p. 118.

accusés d'exiger la pauvreté des prélats<sup>2160</sup>, d'autoriser à voler le riche pour donner au pauvre<sup>2161</sup>, de considérer la fornication et la prostitution licites pour ceux qui vivent dans la pauvreté<sup>2162</sup> et de prétendre que le riche ne peut trouver le salut tandis que le pauvre ne peut être damné<sup>2163</sup>. Si l'on suppose que c'est la richesse des prélats qui explique le rejet par les hérétiques de leur autorité - tel le pouvoir d'excommunier<sup>2164</sup> - alors l'ensemble des propositions condamnées forment un ensemble cohérent prêtant aux adeptes de la pauvreté, dans le contexte du débat entre les séculiers et les ordres mendiants, le rejet de la hiérarchie sociale et ecclésiastique, ainsi que des mœurs dissolues. Dans ce cas, le texte rédigé par Albert le Grand au travers de l'accusation de pélagianisme fait évoluer la grille de lecture de l'hérésie en la fondant cette fois sur des aspects qui ne peuvent servir à confondre béguins et ordres mendiants dans une même accusation.

En 1296, Boniface VIII, dans la bulle *Saepe Sanctam ecclesiam*, condamne l'existence de femmes, formant des conventicules, qui prétendent prêcher, détenir les clés de l'Église, entendre les confessions et donner l'Esprit par l'imposition des mains et refusent de manifester de la révérence à tout autre que Dieu. Cette contestation de l'institution ecclésiastique est bien entendu accompagnée de débordements sexuels, le pape prêtant à ses femmes l'affirmation selon laquelle les prières sont plus efficaces si elles sont présentées par des personnes totalement dénudées<sup>2165</sup>. S'il est difficile de définir quel est le mouvement ciblé par une telle condamnation, le document atteste qu'à la fin du XIIIe siècle, les inquiétudes épiscopales sont remontées jusqu'à la papauté.

La mort de Boniface VIII en 1303 n'interrompt pas la répression contre les béguines et en 1307 l'archevêque de Cologne Henri de Virneburg, condamne les béguines en reprenant des arguments anciens, en particulier le fait qu'elles entendent former une nouvelle religion alors

---

2160 *Item quod quanto aliquis est in altiori gradu ordinis, tanto plus debet esse pauper.* (P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, Gand, 1889, p. 119).

2161 *Item quod licitum est auferre divitibus et dare pauperibus.* (*Ibid.*, p. 119).

2162 *Item quod simplex fornicatio non est peccatum viventi in paupertate.* (*Ibid.*, p. 119). *Item quod bene et sine peccato potest mulier se prestare, si sit indigens et pauper.* (*Ibid.*, p. 120).

2163 *Item quod nullus dives potest salvari et quod omnis dives est avarus.* *Item quod nullus pauper potest dampnari, sed omnes salvabuntur.* (*Ibid.*, p. 119).

2164 *Item quod nullus potest excommunicari vel excommunicare.* (*Ibid.*, p. 119).

2165 *Accepimus namque, quod nonnullae personae se contra sanctam catholicam Ecclesiam erigentes, etiam sexus feminei, dogmatizant se ligandi et solvendi claves habere, paenitentias audiunt et a peccatis absolvunt, conventicula non solum diurna faciunt, sed nocturna, in quibus de suis pravitatibus conferunt, ... et praedicare praesumunt; tonsura clericali contra ritum Ecclesiae abutentes, Spiritum Sanctum se dare per impositionem manuum mentiuntur; et exhibendam (supple: reverentiam ? oboedientiam ? ) soli Deo et non alteri cuiuscumque fuerit condicionis, dignitatis et status. Efficaciores etiam illas orationes affirmant, quae a nudatis toto corpore offeruntur; ... et in dicta sancta Ecclesia ligandi atque solvendi fore abnegant potestatem ... Quapropter huiusmodi sectam ... damnatam et haeticam nuntiamus.* (H. Denzinger, *Symbolae et definitiones de la foi catholique*, Paris, 2005, p. 314).

que cela est interdit depuis Latran IV<sup>2166</sup>. Les béguins et béguines sont aussi accusés d'interrompre la prédication des Dominicains et des Franciscains et de provoquer ceux-ci dans des disputes publiques<sup>2167</sup>. Il ajoute que ces béguines et béguins prétendent avoir l'Esprit Saint et par conséquent ne plus être soumis à la loi. L'archevêque condamne cette proposition en soulignant que nul ne peut savoir s'il reçoit une inspiration divine et que celle-ci peut être d'origine diabolique<sup>2168</sup>. Suivent ensuite les accusations d'affirmation d'impeccabilité et de fornication. On retrouve ainsi la logique de raisonnement de la Compilation d'Albert le Grand, le rejet de la hiérarchie et les mœurs dissolues trouvant leur origine non pas dans la valorisation de la pauvreté mais dans la conviction d'être inspiré par l'Esprit Saint. De plus, il est pour la première fois fait mention explicitement d'une liberté fondée sur l'inspiration de l'Esprit. Ces condamnations sont répétées lors d'un second synode colonais en 1308, auquel participe l'évêque d'Utrecht. Une fois celui-ci revenu dans son diocèse, il ordonne la recherche d'hérétiques. En 1310, c'est dans les provinces de Trêves et de Mayence que la hiérarchie épiscopale condamne des béghards, en les accusant de refuser de travailler, de pratiquer la mendicité : des condamnations traditionnelles mais auxquelles s'ajoutent le surnom d'apostolique et le fait d'organiser des conventicules où les Écritures sont expliquées aux simples<sup>2169</sup>. Si le titre d'apostolique est une reprise par la hiérarchie germanique des condamnations prononcées par la papauté contre les mouvements hérétiques italiens, on peut remarquer que l'un des motifs d'inquiétude de cette hiérarchie reprend la première erreur condamnée par Albert le Grand, l'organisation d'assemblées secrètes où la connaissance des Écritures est diffusée auprès des laïcs. C'est avant tout sur cette base, le rejet de la médiation cléricale dans le domaine de la connaissance religieuse, que s'explique la condamnation de la béguine Marguerite Porete. Son procès est à la fois l'illustration et un facteur de développement pour le processus de construction de l'hérésie du Libre-Esprit.

### **B/Retour à Paris : la condamnation de Marguerite Porete et l'hérésie du Libre-Esprit**

Marguerite Porete, béguine originaire du Hainaut, auteur d'un ouvrage en langue

---

2166 *Licet patres consulta prohibitione statuerunt ne quis novam religionem fingeret vel habitum novae religionis quam sedis apostolicae auctoritas non firmasset, sibi propria temeritate assumcret, sed si frugem vitae melioris concupisceret, unam sibi assumeret de religionibus approbatis* ( P. Fredericq, *Corpus...*, p. 151).

2167 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 65.

2168 *Sed forte dicunt: Qui Spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege. At respondeant: quomodo Spiritu Dei agantur, qui contra Spiritum Dei agunt prohibentis virum ab uxore et econverso sine causa dimitti, iudicio ecclesiae approbato, ut superius est probatum. Verum dicunt quod hoc eis coelitus sit revelatum; sed quomodo sciunt quod haec revelatio sit coelestis, cum Satan in ueis angelum se transformet ?* ( P. Fredericq, *Corpus...*, p. 152).

2169 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 67.

vernaculaire intitulé le *Mirouer des ames simples et aneanties*<sup>2170</sup> est brûlée à Paris le 1<sup>er</sup> juin 1310. L'inquisiteur pour le royaume de France et confesseur royal, le dominicain Guillaume de Paris, présente dans la sentence d'exécution les motifs de cette condamnation. Selon l'acte, Marguerite a écrit un ouvrage contenant des erreurs et des hérésies, entre 1296 et 1306, et celui-ci a fait l'objet d'une première condamnation par l'évêque de Cambrai, Guy de Collemezzo, qui décide de faire brûler l'œuvre et ordonne, par écrit, à Marguerite, de ne plus faire circuler ou enseigner ce livre sous peine d'être livrée au bras séculier. La béguine désobéit, entre 1306 et 1308, en recopiant ce livre et en l'envoyant à de simples gens, béghards et autres, ainsi qu'à l'évêque de Châlons sur Marne. Pour cela elle est amenée devant l'inquisiteur de Lorraine et le nouvel évêque de Cambrai, Philippe de Marigny, devant qui elle avoue posséder des copies du livre. L'évêque et l'inquisiteur décident alors de l'envoyer à Paris, où une commission de canonistes la jugent relapse. Pour ce qui est de l'ouvrage, Guillaume de Paris ajoute que selon le jugement des maîtres en théologie de Paris, il doit être brûlé et que toute personne possédant ce livre doit le livrer sous peine d'excommunication<sup>2171</sup>. Dans le compte rendu fait par Guillaume de Paris de la consultation des théologiens, seuls deux articles sur quinze sont cités : le premier, selon lequel l'âme annihilée donne licence aux vertus, qu'elle n'est plus à leur service mais que les vertus obéissent désormais à l'âme<sup>2172</sup> et le dernier, selon lequel une telle âme n'a pas à se soucier de la consolation ou des présents divins, qui ne peuvent que la détourner de Dieu<sup>2173</sup>.

La sentence de Guillaume de Paris est une construction relevant d'un contexte bien particulier. En effet, le confesseur royal vient de connaître des difficultés dans le cadre du procès des Templiers. Il s'est fait réprimander par Clément V pour avoir permis à Philippe le Bel d'utiliser le statut d'inquisiteur de Guillaume pour lancer une procédure contre les Templiers<sup>2174</sup>. De plus, la majeure partie des théologiens de Paris ont jugé que, malgré leur

2170 Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples ames*, R. Guarnieri, P. Veredeyen (éd.), CCCM, 69, Turnhout, 1986.

2171 S. Field, « William of Paris's inquisitions against Marguerite Porete and her book », S. Field, R. Lerner, S. Piron (dir.), *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes*, Paris, 2013, p. 242-244.

2172 *Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, qui non habet eas quoad usum, sed virtutes oboediunt ad nutum.* (Marguerite Porete, *Le Mirouer...*, p. V) Correspondant au chapitre 8, l.10-15 : « telles Ames ont mieulx les Vertus que nulles des aultres creatures, mais elles n'ont mie l'usage d'elles, car elles ne sont mie a elles ainsy comme elles souloient ; et aussi elles ont assez esté serves pour devenir franchises d'ores en avant » et l. 20 « Quand Amour demoure en elles, et que les Vertuz servent a elles sans nul contredit et sans travail de telles Ames ». (*Ibid.*, p. 28).

2173 *Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum.* (*Ibid.*, p. V). Correspond au chapitre 26, l. 9-16 « Or entendez, seigneurs amans, le demourant par meditacion d'amour, sans l'oïr de creature ; car telle meditacion – que l'Ame prend en Amour, sans vouloir nulz de ses dons, que l'en appelle consolacions, qui l'Ame confortent par sentement de douceur d'oraison – l'apprent a l'Ame, et nulz aultres usaiges ne luy apprent que pure amour. Car qui vouldroit les confors de Dieu par sentement de consolacion, ilz empecheroient l'emprise de Fine Amour. » (*Ibid.*, p. 92-94).

2174 S.L. Field, « William..., p. 236.

hérésie, les Templiers demeuraient sous la juridiction ecclésiastique<sup>2175</sup>. La procédure lancée contre Marguerite Porète est donc à la fois marquée par une plus grande prudence, mais aussi un fort encadrement par le pouvoir royal. Ainsi, l'évêque de Cambrai est le frère d'Enguerran de Marigny, premier ministre du roi, et les théologiens consultés sont avant tout ceux qui ont bénéficié du patronage royal et n'avaient pas signé le document confirmant que les Templiers relevaient de la justice ecclésiastique. L'avis de ces théologiens n'est d'ailleurs demandé que pour l'examen de certaines propositions tirées de l'ouvrage et concernant son caractère hérétique, pour ensuite être inséré dans un document produit par les scribes royaux et prenant la décision de brûler Marguerite Porete<sup>2176</sup>. La procédure royale, qui s'appuie sur le prestige de la faculté de théologie plus que sur l'avis des théologiens, conduit donc à unir en un seul acte deux éléments distincts : le caractère condamnable de certaines propositions du *Miroir* et la sanction contre Marguerite, liée avant tout au fait que celle-ci a refusé de se soumettre aux décisions de la hiérarchie ecclésiastique et a continué à produire et diffuser une réflexion théologique considérée comme illégitime de la part d'une laïque. On retrouve ici les deux dimensions du procès des Amauriciens, ou encore de la Compilation d'Albert le Grand, c'est-à-dire une mise en ordre social, affirmant le monopole par l'université et la hiérarchie ecclésiastique de la production et de la diffusion de la réflexion théologique qui rejette dans l'hérésie le propos de ceux qui ne se plient pas à cette médiation ecclésiastique.

En effet, la conception du rapport entre l'âme et Dieu de Marguerite n'est pas en soi une proposition hérétique condamnable. Marguerite a elle-même soumis son ouvrage à l'approbation de plusieurs autorités, le franciscain Jean de Quaregnon (Hainaut), un cistercien de l'abbaye de Villers (Brabant) et le théologien Godefroy de Fontaines qui l'ont tous trois approuvée. Jean de Quaregnon précise d'ailleurs que Marguerite est inspirée par l'Esprit-Saint, mais que beaucoup de clercs ne le comprendront pas, à moins d'être eux-mêmes inspirés<sup>2177</sup>. Jean Orcibal a en effet montré la proximité existant entre le contenu du *Miroir* à propos de la liberté de l'âme anéantie et les œuvres d'auteurs contemporains, moniales et béguines, s'enracinant sur la mystique cistercienne de Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry<sup>2178</sup>. On peut ainsi noter que la cistercienne Béatrice de Nazareth, morte en 1268, est l'auteur d'un traité sur les sept degrés de l'amour : le septième degré correspond à l'amour éternel où il n'est plus possible d'aimer que Dieu<sup>2179</sup>. Or, le *Miroir* s'achève par une

---

2175W.J. Courtenay, « Marguerite's judges, the university of Paris, in 1310 », S. Field, R. Lerner, S. Piron (dir.), *Marguerite...*, p. 220.

2176Ibid., p. 220.

2177R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 72 et p. 207.

2178J. Orcibal « Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, tome 176 n°1, 1969. p. 54.

2179G. Epiney-Burgard, E. Zum Brunn, *Femmes, troubadours de Dieu*, Turnhout, 1988, p. 99-112.

présentation des sept états de l'âme, le dernier correspondant à la gloire perpétuelle, qui n'advient qu'à la mort<sup>2180</sup>. De même, dans sa lettre IV, la mystique Hadewijch affirme qu'en « maintenant une règle, on s'embarrasse de bien des choses dont on pourrait être dégagé, et cela c'est une erreur de raisonnement. Un esprit de bonne volonté a une vie intérieure bien plus belle que ce que l'on pourrait imaginer à l'aide de toutes les règles rassemblées »<sup>2181</sup>. Derrière cet énoncé, il est possible de retrouver la réflexion de Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry sur la primauté de l'anéantissement intérieur de la volonté par rapport à la recherche extérieure de la meilleure règle. Dernier aspect qui inscrit le *Miroir* dans la lignée des productions mystiques orthodoxes du XIIe siècle, l'œuvre est un dialogue entre la raison et l'Amour qui est Dieu, les deux s'opposant comme source de savoir. Cette distinction fonde aussi l'ecclésiologie de Marguerite Porete, Sainte Église la petite étant gouvernée par la raison et appelée à disparaître tandis que Sainte Église la grande est gouvernée par l'amour et la communauté des âmes libérées qui forme la véritable Église<sup>2182</sup>. Si l'on voit dans les âmes libérés les hommes spirituels attendus par Bernard de Clairvaux ou Joachim de Flore, il est encore une fois difficile de trouver dans l'œuvre de Marguerite Porete un caractère dissident ou novateur. Cependant, l'indifférence à l'égard des détenteurs officiels du savoir est déjà condamnée dans la compilation d'Albert le Grand.

Il ne s'agit pas ici de refaire le procès de 1310, mais d'établir que si les thèses de Marguerite Porete ne sont ni hérétiques ni originales, alors l'origine de sa condamnation repose avant tout dans son rapport à l'autorité ecclésiastique. En effet, Marguerite est soumise au jugement de Philippe de Cambrai pour avoir continué à diffuser son œuvre auprès de « béghards » et c'est cet acte de dissidence qui justifie l'examen d'un ouvrage où les nouvelles clés de lecture de la faculté de théologie peuvent assimiler des extraits à des propositions hérétiques. L'œuvre de Marguerite appartient à une théologie vernaculaire qui est avant tout condamnée par l'institution car, aux yeux de celle-ci, ces producteurs n'ont aucun titre à produire un discours spéculatif hors de l'université<sup>2183</sup>. A cela s'ajoute le fait que cette mystique s'accompagne d'un renoncement à l'exercice pratique des vertus et tout particulièrement aux œuvres d'assistance. C'est ainsi le cas d'Hadewijch qui renonce à la

---

2180« Et le septiesme garde Amour dedans elle, pour nous donner en parmanable gloire, duquel nous n'aurons coignoissance jusques ad ce que nostre ame ait nostre corps laissé ». (Marguerite Porete, *Le Mirouer...*, p. 332). Il ne s'agit pas du dernier chapitre, mais le chapitre 119 apparaît comme une conclusion où l'âme s'excuse d'avoir écrit un aussi long ouvrage.

2181P. Vandebroek « L'esprit souffle où il veut : Le mouvement féminin au XIIIe et au XIVe siècle » . *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série N. 2, 1996. *Âmes fortes, esprits libres*, p. 29.

2182R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 205.

2183S. Piron, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », S. Field, R. Lerner, S. Piron (dir.), *Marguerite...*, p. 79.



pratique de la miséricorde suite à une extase<sup>2184</sup> et de Marguerite pour qui l'âme anéantie ne fait plus d'œuvres ni ne désire des sermons, jeûnes, messes et oraisons<sup>2185</sup>.

La question du rejet de l'aumône, pratique traditionnelle des béguines, peut éventuellement être reliée au fait qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, comme on l'a montré dans la partie précédente, l'assistance passe sous le contrôle des autorités urbaines et que la référence à l'Esprit Saint y est bien moins présente. Devenue assistance collective et non plus manifestation laïque de l'amour de Dieu, l'aumône peut avoir perdu son sens auprès de certaines béguines cherchant désormais un amour divin identique à celui des moines. A cela s'ajoute alors une indifférence plus large à l'égard de la médiation cléricale, celle-ci étant compréhensible au sein d'un idéal mystique mais vue comme une dissidence par la hiérarchie ecclésiastique. La mystique cistercienne est donc sortie du monastère<sup>2186</sup> et a été adaptée à des cadres d'expression laïque : la figure de Dame amour révèle ainsi l'influence de la littérature courtoise. Cette évolution est vue, non comme la continuation d'une pensée orthodoxe, mais comme une hérésie nouvelle. L'anéantissement de la volonté humaine, remplacée par l'amour divin qui est l'Esprit-Saint, peut alors devenir l'hérésie du Libre-Esprit. Il semble que cela soit particulièrement révélateur si l'on reprend la première proposition condamnée par les théologiens, selon laquelle l'âme anéantie est libre des vertus. En effet, dans le chapitre 21 du *Miroir* la Raison souligne la dimension contradictoire du fait que l'âme se dit libre des vertus et en même temps prétend les exercer le plus parfaitement. L'Amour répond alors que si l'âme n'est plus soumise aux vertus c'est qu'elle a en elle la maîtresse des vertus, qui est l'Amour divin et qui a changé la volonté de l'âme en sa volonté. La raison demande alors qui est l'Amour, s'il n'est pas une vertu et à cela l'Amour répond qu'il est Dieu<sup>2187</sup>. On rencontre ainsi dans ce dialogue la position défendue à la fois par les mystiques cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle et par la distinction 17 de Pierre Lombard : l'amour en l'homme n'est pas une vertu mais l'Esprit-Saint. Cette proposition ayant été réfutée en théologie, sa découverte dans une œuvre laïque est désormais vue comme la preuve d'une hérésie. Une fois celle-ci établie, elle peut devenir un cadre de condamnation plus générale, diffusé à l'ensemble de la chrétienté. C'est ce qui se produit lors du concile de Vienne de 1311, marqué par l'influence française et où l'on retrouve l'évêque de Cambrai Philippe de Marigny et Henri de Virneburg, archevêque de Cologne<sup>2188</sup>.

---

2184 *Ibid.*, p. 75.

2185 J. Orcibal Le « *Miroir*... », p. 49.

2186 A contrario, il faut souligner le succès connu par le *Miroir* dans le monde monastique, en particulier cartusien, aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles en France, Italie et Angleterre (Marguerite Porete, *Le Mirouer*..., p. V).

Ce n'est donc pas l'œuvre mais sa production et sa diffusion au sein de la population laïque qui est apparue condamnable.

2187 Marguerite Porete, *Le Mirouer*..., p. 81-82

2188 R.E.Lerner, *The heresy*..., p. 80-81

## C/L'usage de la compilation d'Albert le Grand en Allemagne après le concile de Vienne

A la veille du concile de Vienne, en 1311, le pape Clément V envoie une lettre à l'évêque de Crémone à propos d'une secte dite du Libre-Esprit qui sévirait dans la vallée de Spolète, composée de clercs et de laïcs affirmant être libres de faire ce qu'ils veulent car ils sont guidés par l'Esprit-Saint. Selon le pape, qui reprend ici l'argumentaire de l'archevêque de Cologne, ces adeptes trompent les âmes simples et leur liberté ne vient pas de Dieu mais des esprits du mal<sup>2189</sup>. L'usage du terme de Libre-Esprit pour désigner une hérésie existe donc dès avant le concile de Vienne au sein de la hiérarchie ecclésiastique. Lors du concile lui-même sont présents, en plus de l'archevêque de Cologne, les théologiens ayant participé au jugement de Marguerite Porete ; ce qui pourrait expliquer la proximité entre les thèses prêtées aux béguines par le décret *Ad Nostrum* rédigé lors du concile mais promulgué en 1317, et celles condamnées lors du procès de 1310<sup>2190</sup>. Cependant, les condamnations contre les béguines contenues dans le seizième décret du concile concernent avant tout la désobéissance des béguines, condamnant le fait que celles-ci ne promettent obéissance à personne, ni ne professent aucune règle. Pire, certaines d'entre elles discutent et enseignent la Trinité et l'essence divine et leurs idées sur le sujet sont contraires à la fois catholique. Par ce biais, elles trompent beaucoup de simples gens. Le pape, avec l'approbation du concile, décide alors de supprimer le mode de vie des béguines, tout en soulignant qu'il n'entend en aucun cas interdire à de pieuses femmes, chastes ou non, une vie de pénitence dans leurs maisons, où elles servent le Seigneur dans un esprit d'humilité<sup>2191</sup>. Il n'est donc pas question ici du problème de la pauvreté mais de l'existence de béguines diffusant de manière incontrôlée une connaissance de l'Écriture au sein de la population. Le décret *Ad Nostrum* apparaît alors comme le complément doctrinal de cette condamnation :

Texte en latin	Texte en français <sup>2192</sup>
<i>Ad nostrum qui desideranter in votis gerimus ut fides catholica nostris prosperetur temporibus et pravitas haeretica de finibus fidelium extirpetur non sine displicentia grandi pervenit auditum quod secta quaedam abominabilis quorundam hominum malignorum qui beguardi et quarundam infidelium mulierum quae beguinae vulgariter appellantur in regno Alemanniae procurante satore malorum operum damnabiliter insurrexit tenens et asserens doctrina sua sacrilega et perversa inferius designatos errores. Primo videlicet quod homo in vita praesenti tantum et</i>	Nous désirons que la foi catholique prospère en notre temps et que la perversité de l'hérésie soit arrachée du sol chrétien. Nous avons donc entendu parler avec un grand déplaisir d'une secte abominable de mauvais hommes appelés bégard et de femmes sans foi appelées béguines qui s'est développée dans le royaume d'Allemagne et affirme sa doctrine sacrilège et perverse dont voici les erreurs 1 Premièrement qu'une personne peut dans la vie présente atteindre un tel état de perfection qu'elle ne peut plus pécher ni faire davantage de progrès dans la grâce. Si

2189R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 79.

2190Ibid., p. 82.

2191G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, Paris, 1994, p. 775.

2192Ibid., p. 793.

<p><i>talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit. Nam ut dicunt si quis semper posset proficere posset aliquis Christo perfectior inveniri.</i></p> <p><i>Secundo quod ieiunare non oportet hominem nec orare postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subiecta quod homo potest libere corpori concedere quicquid placet.</i></p> <p><i>Tertio quod illi qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis non sunt humanae subiecti oboedientiae nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur quia ut asserunt ubi spiritus Domini ibi libertas.</i></p> <p><i>Quarto quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi sicut eam in vita obtinebit beata.</i></p> <p><i>Quinto quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata quod que anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad deum videndum et eo beate fruendum. Sexto quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti et perfecta anima licentiat a se virtutes.</i></p> <p><i>Septimo quod mulieris osculum cum ad hoc natura non inclinet est mortale peccatum actus autem carnalis cum ad hoc natura inclinet peccatum non est maxime cum tentatur exercens.</i></p> <p><i>Octavo quod in elevatione corporis Iesu Christi non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere asserentes quod esset imperfectionis eisdem si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent quod circa ministerium seu sacramentum eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent.</i></p> <p><i>Nonnulla etiam alia sub simulata quadam sanctitatis specie dicunt faciunt et committunt quae oculos divinae maiestatis offendunt et grave in se continent periculum animarum. Eos autem qui secus egerint animadversione canonica decernimus puniendos. Porro dioecesani et illarum partium inquisitores haereticae pravitatis in quibus beguardi et beguinae huiusmodi commorantur suum officium circa eos diligenter exercent inquirentes de vita et conversatione ipsorum qualiter ve sentiant de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. In illos vero quos culpabiles repererint nisi abiuratis sponte praedictis erroribus poenituerint et satisfactionem exhibuerint competentem debitam exercent ultionem</i></p>	<p>quelqu'un pouvait faire davantage de progrès, il pourrait devenir plus parfait que le Christ.</p> <p>2 Deuxièmement que à ce degré de perfection, il n'est plus nécessaire de jeûner ou prier car la sensualité a été si parfaitement soumise à l'esprit et à la raison que l'homme peut librement concéder à son corps ce qui lui plaît.</p> <p>3 Troisièmement que ceux qui sont dans un tel état de perfection et de liberté de l'esprit ne sont plus sujets à l'obéissance humaine ou à aucun précepte de l'Église car ils affirment que là où est l'Esprit du Seigneur, est la liberté.</p> <p>4 Quatrièmement que l'homme peut obtenir dans sa vie la béatitude selon tous les degrés de perfection comme il les obtiendrait dans la grâce (la vie bienheureuse).</p> <p>5 Cinquièmement que toute nature intellectuelle en soi est naturellement bénie et que l'âme n'a pas besoin de la lumière divine pour l'élever à la vision de dieu et à sa jouissance.</p> <p>6 Sixièmement que la pratique des vertus appartient à un stade d'imperfection et que l'âme parfaite est libre des vertus.</p> <p>7 Septièmement que l'acte d'embrasser une femme est un péché mortel dès lors que la nature n'y incline pas et que l'acte de chair n'est pas un péché, dès lors que la nature y incline en particulier dans les temps de tentation.</p> <p>8 Huitièmement que lors de l'élévation du corps du Christ ils ne doivent pas se lever ou lui montrer de la révérence car ce serait une imperfection pour eux de redescendre de la pureté et de la hauteur de leur contemplation pour penser au ministère du sacrement du Christ ou à la passion du Christ en tant qu'homme.</p> <p>Clément V condamne la secte et ses erreurs avec l'approbation du concile et engage les évêques et les inquisiteurs de la région à interroger la population sur leur comportement et leurs croyances concernant les articles de la foi et les sacrements de l'Église. Puniton s'il n'y a pas abjuration et repentance satisfaisante.</p>
--	--

Dans un premier temps, que la condamnation porte sur un territoire particulier, l'Allemagne, cependant, les accusations se distinguent de celles de l'archevêque de Cologne. Essayons de suivre la piste évoquée par Robert Lerner concernant les liens entre cette construction doctrinale et la compilation d'Albert le Grand<sup>2193</sup>. On retrouve en effet l'ensemble du propos du théologien dans les articles d'*Ad Nostrum*, suivant le déroulement logique de la condamnation du pélagianisme. La perfection de l'âme implique l'impeccabilité et le rejet des sacrements et du jeûne. Le cinquième point semble ici particulièrement remarquable, car l'idée que l'âme humaine n'a pas besoin de la lumière divine peut se traduire comme un rejet

2193 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 82.

de la grâce nécessaire, qui est le fondement du pélagianisme. Cependant, ce texte n'est pas un condensé de la Compilation car on y trouve la mention de la liberté de l'Esprit qui n'est pas évoquée par Albert le Grand. Il semble plutôt que l'œuvre d'Albert le Grand a pu servir de clé de lecture, employée pour donner une unité doctrinale à une série de propositions diverses, au sein desquelles les premières enquêtes accomplies en Allemagne par l'archevêque de Cologne ont fait apparaître la formule de la liberté de l'Esprit. Si cette hypothèse est exacte, alors la construction de l'hérésie du Libre-Esprit a été structurée par l'élaboration doctrinale nécessaire à la l'affirmation du dogme de la spiration. Or, nous avons vu dans une première partie que cette élaboration doctrinale passait par la réfutation de certains des éléments fondateurs de la mystique monastique et béguinale, en particulier l'unité affirmée entre la charité humaine et la personne de l'Esprit.

Ainsi, avant la publication d'*Ad Nostrum*, l'évêque de Strasbourg, Jean de Zürich, ayant participé au concile de Vienne, produit, suite à une enquête, un texte condamnant « la secte des béghards »<sup>2194</sup>. Parmi les propositions hérétiques condamnées, on retrouve les différents points évoqués par Albert le Grand : la perfection issue de l'union à Dieu<sup>2195</sup>, le panthéisme<sup>2196</sup>, l'impeccabilité qui s'explique par une union de la volonté à celle de Dieu, ce qui est ici qualifié de liberté et dont la conséquence est un dévoiement des mœurs et un rejet de l'ensemble de la hiérarchie sociale et de la médiation ecclésiastique<sup>2197</sup>. Il semble tout particulièrement remarquable que l'évêque précise ensuite que ces différentes propositions ont été condamnées à la fois par l'Église romaine en général et par celle de Mayence et ses suffrageants en particulier et fasse alors suivre une liste d'erreurs qu'il place sous le nom des « nouvelles hérésies du nouvel esprit »<sup>2198</sup>. La liste d'erreurs qui suit reprend alors en 36 articles l'ensemble des idées évoquées par Albert le Grand ; on trouve par exemple le rejet du culte des saints pour l'homme uni à Dieu ou encore l'égalité entre le sang de l'homme et celui

---

2194 *Isti articuli et errores inventi sunt in inquisitione facta per D. Johannem Argentinensem Episcopum esse inter illos qui sunt de secta Beghardorum, et inter eos qui eis adhaerent et eos fovent.* ( I. Döllinger, *Beiträge...*, p. 389).

2195 *Primus est quod aliqui dicunt, se esse vel aliquos ex istis perfectos et sic unitos Deo* (*Ibid.*, p. 389).

2196 *Item dicunt aliqui quod Deus sic est in omnibus, quod omnia sunt Deus, et sic quod non est Deus nihil est.* (*Ibid.*, p. 390).

2197 *Ulterius ex hac perfectione unionis aliquorum cum Deo dicunt aliqui quod sint impeccabiles, quia adeo sint liberi quoad spiritum quod quidquid faciant cum corpore nunquam peccant ; unde quamvis exerceant actum incontinentiae vel cujuscunque virri alterius, non reputant hoc peccatum. [...] Item nomine hujus libertatis dicunt aliqui non obligari se ad servandum praecepta Dei, praecipue de honoratione parentum etiam necessitate occurrente. Idcirco eadem ratione dicunt aliqui quod non debent obedire praelatis ecclesiae nec statutis eorundem, unde de proposito fragunt etiam jejunia ecclesiae libere, et aliqui comedunt carnes sextis feriis non infirmi sed facientes omnia sunt sani.* (*Ibid.*, p. 390-391).

2198 *Item habent conventicula et congregationes et modos singulares loquendi, vivendi et conversandi, quos et quas et quae prohibuit s. mater ecclesia tam Romana in generali quam Maguntina de consilio ejus Suffraganeorum in speciali, exprimendo et signando singulariter istam sectam. Haec sunt novae haereses de novo Spiritu.* (*Ibid.*, p. 391).

du Christ<sup>2199</sup>, aspect qui n'est pas mentionné par le concile de Vienne, de même que celui-ci ne fait pas usage de la formule de « Nouvel Esprit ».

L'inquisition de Jean de Zürich est caractéristique d'une période de répression intense contre les béghards, la bulle *Sancta Romana* de Jean XXII allant jusqu'à entraîner la persécution des tertiaires franciscains. La chronique franciscaine de Strasbourg fait ainsi état de prélats forçant les femmes dévotes à renoncer à leurs vœux et cherchant à impliquer les frères mineurs comme patrons des personnes excommuniées. Suite aux réclamations de l'évêque de Strasbourg, Jean XXII, par la bulle *Ratio Recta*, enjoint le clergé à protéger les béguines qui vivent de manière stable et ne discutent ni de la Trinité, ni de l'essence divine ou des sacrements de l'Église<sup>2200</sup>. C'est donc bien avant tout la contestation du monopole clérical et universitaire sur le savoir religieux qui définit les dissidents classés par l'inquisition dans la catégorie des adeptes du Libre-Esprit.

C'est ce qu'illustre la condamnation de Maître Eckart au début du XIVe siècle. Le dominicain allemand, arrivé à Strasbourg en 1313 avec pour mission d'assurer la direction spirituelle des religieuses dominicaines, des membres du Tiers ordre et des béguines, condamne dans ses sermons l'idée selon laquelle ceux qui ont l'amour de Dieu peuvent faire ce qu'ils veulent. De même, dans le *Livre de la consolation divine*, il rejette l'autothéisme<sup>2201</sup>. Cependant, sa prédication en allemand s'adresse à des simples et en 1326 l'archevêque Jean de Virneburg entame une procédure inquisitoriale contre lui. Le contexte ne se prête pas aux initiatives d'Eckart : depuis 1325, le chapitre général des dominicains de Venise a dénoncé les dangers de la prédication en langue vulgaire et le général de l'ordre s'est déclaré hostile à la prédication des subtilités au peuple<sup>2202</sup>. La procédure contre Eckart qui s'achève par sa condamnation posthume dans la bulle *In agro domini* de 1328 est proche de celle lancée contre Marguerite Porete, aussi bien par la forme - des propositions extraites du contexte de son livre sont soumises à une commission de théologien - que par les propositions condamnées ; on retrouve ainsi l'idée que les bonnes œuvres comme les mauvaises témoignent de la volonté de Dieu et que l'homme bien disposé n'a pas à regretter ses péchés<sup>2203</sup>. Il importe assez peu de savoir si Eckart a été envoyé à Strasbourg contre le Libre-Esprit, ce qui suppose de donner une substance à cette accusation. En revanche on observe que, dans la première moitié du XIVe siècle, tous ceux qui tendent à remettre en cause le monopole ecclésiastique du savoir religieux sont accusés selon le mode de condamnation de

---

21999. *Quod homo unitus Deo non deferat Sanctis venerationem. (Ibid., p. 392). 32. Quod ita Deo sunt uniti, quod sanguis eorum sit totum sicut sanguis Christi, quod falsum est. (Ibid., p. 393).*

2200R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 48.

2201R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 183-184.

2202A. De Libera, *Eckhart, Suso, Tauler, la divinisation de l'homme*, Paris, 1996, p. 24 et p. 36.

2203R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 184.

cette « secte ». Dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, ce modèle perd de son unité et l'accusation de partisan du Libre-Esprit vient s'ajouter à d'autres comme on peut le noter dans le cas de Jean Malhaw condamné à Strasbourg vers 1390 comme vaudois, disciple d'Olivi, adepte du Libre-Esprit et blasphémateur<sup>2204</sup>.

### **Conclusion**

Il n'existe pas de liens entre les Amauriciens et les hommes et femmes condamnés comme adeptes du Libre-Esprit. En revanche, la répression qui frappe ces groupes semble motivée par une même inquiétude de la part de l'institution ecclésiastique : la crainte d'une diffusion incontrôlée de la connaissance des Écritures. Cette crainte se manifeste à la fois par un caractère de plus en plus impératif donné à la médiation cléricale, ainsi qu'une méfiance explicite envers la capacité des laïcs à comprendre les subtilités de la théologie. C'est par ce biais que l'Esprit devient une possible référence hérétique : l'examen d'une théologie vernaculaire héritière de la pensée cistercienne conduit les théologiens à isoler des propositions qui leur semblent condamnables. Albert le Grand donne une unité logique à ce soupçon : toute revendication d'autonomie dans l'accès à la connaissance ou au Salut de la part des laïcs est la preuve d'une résurgence du pélagianisme, c'est-à-dire de la conviction que l'inspiration de l'Esprit libère aussi bien des règles de l'institution que de celles de la morale. Les condamnations présentées ici révèlent les conséquences externes au champ théologique d'un processus de confiscation de l'inspiration de l'Esprit comme source de connaissance. L'emploi de la référence à l'Esprit par les laïcs pour légitimer un accès au savoir ou une autonomie dans l'exercice de la spiritualité est assimilé à l'hérésie. Ce soupçon à l'égard d'une référence à l'Esprit comme autonomie envers la scolastique conduit aussi au développement d'une rhétorique d'invalidation des aspirations laïques à la théologie. C'est donc l'étude interne du processus de confiscation scolastique de la référence à l'Esprit qu'il faut à présent effectuer.

---

2204 *Ibid.*, p. 102.

## Chapitre 5

### L'invalidation de la référence dissidente à l'Esprit au XIIIe siècle

#### Introduction

Dès le XIIe siècle, le corpus anti-hérétique insiste sur le fait que l'hérétique est ignorant, illettré. Il est ainsi qualifié de *juvenis*, dans la hiérarchie d'une Église où il ne convient pas que le jeune s'arroge le droit de prêcher ou de baptiser et l'on oppose la *furor*, l'*insania* des hérétiques à la *ratio* de la foi et de la tradition chrétienne<sup>2205</sup>. Cette conception n'est pas incompatible avec la valorisation d'un savoir apporté, non par les études, mais par l'Esprit Saint, dans la mesure où la référence à celui-ci est avant tout le fait de mouvements monastiques orthodoxes et non de factions hérétiques. Cependant, dès la fin du XIIe siècle, certains mouvements dissidents revendiquent l'inspiration divine contre l'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique, ce qu'illustre le cas évoqué par Césaire de Heisterbach où l'évêque de Metz ne parvient pas à répondre aux Vaudois qui se disent envoyés par l'Esprit Saint<sup>2206</sup>. A l'inverse, dès le XIIIe siècle, faire appel à l'Esprit Saint pour motiver ses actions apparaît comme un signe de dissidence, c'est en effet ainsi qu'est décrite la dissidence des zélotes franciscains des Marches contre leur ministre Crescentius de Jesi. Il s'agit donc de comprendre de quelle manière, la référence dissidente à l'Esprit Saint a pu être délégitimée, sans pour autant aboutir à une dichotomie entre mouvements spirituels contestataires et Église bureaucratique. Cette dichotomie, telle qu'elle nous a été transmise par une part de l'historiographie, passe par l'association entre les courants spirituels et la folie, l'incapacité intellectuelle. Ainsi, Yves Congar décrit-il les fraticelles comme inaccessibles au raisonnement<sup>2207</sup>, tandis que Henri Mottu attribue les erreurs de Joachim de Flore à un manque de subtilité dialectique<sup>2208</sup>. Il s'agit donc d'étudier comment l'inspiration de l'Esprit, folie divine supérieure à la sagesse humaine, a pu devenir folie tout court et signe de stupidité.

#### I/Lutter contre la référence dissidente à l'Esprit au début du XIIIe siècle

Lorsqu'il s'agit de critiquer Valdès, Alain de Lille insiste sur le fait que celui-ci est mené pas son propre esprit, il prêche sans autorisation, sans inspiration divine, sans sciences et

---

2205H.Taviani-Carozzi, « Anticléricalisme et ecclésiologie : Pierre le Vénérable, le moine Guillaume et les hérétiques », Cahiers de Fanjeaux 38, *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIIe-début XIVe)*, Toulouse, 2003, p. 333-335.

2206Distinction 5, Chapitre 20. *Dialogus...*

2207Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t.I., Paris, 1979, p. 180.

2208H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Paris, 1977, p. 280.

sans lettres. Il est un philosophe sans raison, un prophète sans vision, un apôtre sans mission, un maître sans instruction qui rassasie le ventre davantage que l'esprit et ses disciples sont oisifs et mendiants<sup>2209</sup>. Refuser à Valdès l'inspiration de l'Esprit c'est aussi décrire un certain nombre de signes distinctifs de cette absence. Ceux-ci sont liés à la fois à l'absence de soutien par la hiérarchie mais aussi par une insistance particulière sur l'inculture, à travers l'évocation de la raison et de l'instruction et du caractère profondément terrestre et charnel du mouvement. Par ce biais, les Vaudois sont rattachés à la fois à une critique traditionnelle des mouvements hérétiques, décrits comme le fait de laïcs incultes et illettrés, mais aussi à l'antithèse de la présence de l'Esprit, c'est-à-dire à la folie animale, celle que Guillaume de Saint-Thierry attachait à la prudence de la chair<sup>2210</sup>. Les Vaudois sont donc fous, mais pas en raison de la présence de l'Esprit ; au contraire leur désobéissance les maintient dans l'état le plus bas, celui où l'esprit est dominé par la chair et sa folie terrestre. Nier l'inspiration aux dissidents c'est affirmer leur nature exclusivement terrestre et charnelle, le signe de celle-ci étant la désobéissance et l'inculture.

Cette folie caractéristique de ceux qui se croient inspirés est l'argument employé contre les amauriciens lors du concile de Latran IV. En effet, sans présenter sa doctrine, on indique qu'Amaury fut tellement aveuglé par le Père des mensonges que celle-ci apparaîtra moins comme hérétique que comme démente<sup>2211</sup>. Par ce biais il n'est pas nécessaire de questionner le fait que les disciples d'Amaury se disent inspirés par l'Esprit, la folie de leur doctrine niant par elle-même toute inspiration. A l'inverse, le concile consacre un long paragraphe à présenter la doctrine de Joachim de Flore sur l'essence divine, ce en quoi elle s'oppose à Pierre Lombard et ce par quoi elle est erronée et hérétique, sans que cela ne signifie que Joachim ou son ordre puissent être condamnés pour désobéissance.

En 1255, dans le cadre de l'affaire de l'évangile éternel, l'œuvre de Joachim de Flore est soumise dans son ensemble à l'examen par l'évêque Florent d'Acre puis par l'ensemble de la commission d'Anagni. Six points sont définis, constituant autant de griefs à l'égard de l'abbé de Flore dont les cinq premiers peuvent être reliés à ce qui suscite la condamnation de Gérard de Borgo San Donnino : l'imminence de la venue de l'âge de l'Esprit, l'annonce de l'avènement d'un ordre contemplatif, la critique adressée à l'Église militante et aux prélats, la venue de deux antéChristes et enfin une attaque contre l'Église actuelle à travers l'annonce que la lettre de l'Évangile doit s'effacer comme s'est effacée celle de l'Ancien Testament, que le Christ et ses apôtres ne sont que les figures typologiques des contemplatifs à venir et que les

---

2209G. Gonnnet. « Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218) ». *Cahiers de civilisation médiévale*, 19e année (n°76), Octobre-décembre 1976, p. 323.

2210Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (lettre d'or)*, Paris, 1985, p. 183.

2211G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles œcuméniques*, Paris, 1994, p. 499.



sacrements sont charnels et voués à périr à l'âge de l'Esprit<sup>2212</sup>. En revanche, le sixième point reprend la condamnation de Joachim par Latran IV, en ajoutant cependant que, dans ce domaine, Joachim doit être assimilé aux hérétiques qui travaillent en secret et refusent de montrer leurs écrits aux maîtres<sup>2213</sup>. Ainsi, l'évêque d'Acre et la commission d'Anagni semblent essayer de montrer la responsabilité de Joachim de Flore dans l'hérésie de Gérard et de justifier cela en rappelant que Joachim a déjà été condamné pour hérésie<sup>2214</sup>. Cette double association, entre Joachim de Flore et Gérard de Borgo San Donnino et entre la théorie de l'histoire de Joachim et ses positions condamnées à Latran IV, fait cependant long feu, la condamnation d'Alexandre IV ne portant que sur Gérard de Borgo San Donnino<sup>2215</sup>. Joachim de Flore n'est pas condamné comme hérétique ou comme père d'une hérésie. Cependant, dans la seconde partie du XIIIe siècle, il va être l'objet d'attaques qui, à l'inverse de celles de la commission d'Anagni ont une dimension corporative et ne cherchent pas à décrire l'abbé de Flore comme un hérétique mais comme un incompetent.

## **II/La bêtise d'un homme et d'une méthode : l'invalidation de Joachim de Flore dans le champ théologique**

Thomas d'Aquin, lorsqu'il réfute l'idée d'un nouvel âge de l'Esprit appelé à succéder à celui du Christ, ne cite à aucun moment Joachim de Flore. Il n'établit donc pas de lien entre Gérard de Borgo San Donnino et Joachim dans l'adhésion supposée à une théorie commune de l'histoire. Il existe cependant, pour Thomas, un point commun entre l'abbé calabrais et le franciscain, c'est la stupidité. En effet, Thomas considère que nier l'identité entre l'évangile du Christ et l'évangile du Règne - celui qui précède la fin du monde -, comme le fait Gérard, est *stultissimum*<sup>2216</sup>. Dans son commentaire des Décrétales, Thomas porte un jugement similaire à propos des critiques de Joachim de Flore contre Pierre Lombard. Il oppose ainsi le « maître » et l'abbé qui, se comportant en rustre dans un domaine de subtilité, n'a pas compris le propos des Sentences sur l'essence divine<sup>2217</sup>. Cette opinion, qui ne condamne pas Joachim comme un hérétique mais l'exclut du champ théologique en raison de son incompetence, est partagée par

2212A. Charansonnet, *L'université, l'Eglise et l'Etat dans les sermons de Philippe de Chateauroux (1190 ? - 1273)*, Lyon, 2001, p. 314.

2213Ibid., p. 313.

2214Ibid., p. 315.

2215Ibid., p. 317.

2216*Ad quartum dicendum quod, cum Christus statim in principio evangelicae praedicationis dixerit, appropinquavit regnum caelorum, stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni.* (Somme Théologique, Ia, IIae, q. 106, article 4, conclusion).

2217*Joachim autem abbas Florensis monasterii non bene capiens verba Magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam Magistri Petri doctrinam haereticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam, quam credebats sic poni a Magistro Petro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum.* (Exposition sur la seconde Décrétale). Cette idée est reprise dans la Somme Théologique, Ia, Ia, q. 39, article 5, conclusion.

Bonaventure, selon lequel, toujours à propos de la question de l'essence divine, Joachim de Flore s'est montré ignorant et stupide (*simplex*)<sup>2218</sup>.

Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas d'Aquin critique aussi la position de Joachim de Flore comme prophète en s'attaquant à la méthode employé par celui-ci. Il refuse ainsi l'idée selon laquelle chaque chose particulière de l'Ancienne Alliance corresponde à une chose particulière de la Nouvelle Alliance, résumant ainsi la méthode de concorde mise en place par l'abbé de Flore. En s'appuyant sur Augustin, Thomas affirme que les prédictions de Joachim constituent des conjectures de l'esprit humain et non pas le résultat d'une inspiration prophétique, la preuve étant que certaines des prédictions de Joachim se sont réalisées mais qu'il s'est trompé pour d'autres<sup>2219</sup>. Thomas d'Aquin refuse donc à la fois le statut de prophète à Joachim de Flore mais aussi toute valeur à sa méthode de concordance systématique entre l'Ancien et le Nouveau Testament ainsi que son application aux temps futurs. Il s'oppose ainsi à la position choisie par Joachim lui-même, selon qui « Dieu qui jadis donna aux prophètes l'esprit de prophétie m'a donné l'esprit d'intelligence afin que j'interprète clairement dans l'esprit de Dieu tous les mystères de l'Écriture Sainte, comme les saints prophètes le firent jadis emplis de l'esprit de Dieu »<sup>2220</sup>. On retrouve une revendication similaire chez Hugues de Digne, lorsqu'il affirme n'être ni prophète, ni fils de prophète mais croire aux prophètes après que le pape Innocent IV l'a présenté comme le successeur de l'abbé Joachim de Flore<sup>2221</sup>. Thomas invalide par ce biais une conception de l'histoire où la prophétie de l'Ancien Testament a été remplacée par une exégèse prédictive et cumulative où, à la concorde entre les deux testaments, s'ajoute l'interprétation des prophéties de Joachim de Flore puis de ceux qui, à leur tour, les ont interprétées. La réfutation de Thomas d'Aquin n'a pas pour but de faire de Joachim de Flore un hérétique, mais l'exclut cependant comme autorité, théologique ou prophétique, en raison de sa stupidité et de l'invalidité de sa méthode. Cela ne conduit pas à un abandon de l'abbé de Flore ; ainsi Pierre de Limoges possède une anthologie de textes joachimites, mais lorsque celle-ci est léguée en 1306 à la bibliothèque de la Sorbonne, elle est traitée non comme une œuvre prophétique mais comme exégèse<sup>2222</sup>. Les interprétations de Joachim de Flore et des joachimites n'ont pas, dans le champ théologique, la valeur de prophétie, mais d'exégèse sur lesquelles il est licite à l'esprit humain de conjecturer, tant que cela n'est pas confondu avec une inspiration de l'Esprit permettant d'annoncer l'avenir.

Dans une lettre de 1282 destinée à Raymond Geoffroy, Pierre Olivi se défend d'une série

---

2218 *Commentaria in quatuor libros sententiarum, Opera omnia* I, 121.

2219 *Commentaire des Sentences*, Livre IV, distinction 43, question 1, article 3.

2220 Radulphe de Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, London, 1875, *Rerum britannicum medii aevi scriptores*, 66, p.68

2221 D. Ruiz, *Frère Hugues...*, p. 147.

2222 N. Bériou, « Pierre de Limoges... », p. 469.

d'accusations portées contre lui, la dernière étant une rumeur, celle de recourir à des songes et de prévoir des événements futurs<sup>2223</sup>. On notera que, dans le dernier quart du XIIIe siècle, une lecture prophétique de l'histoire est observée avec suspicion et l'argumentation d'Olivi apparaît ici comme un moyen de défendre cette lecture contre l'argumentation développée par Thomas d'Aquin. En effet, Olivi souligne que les règles universelles de la providence ne sont intelligibles qu'accompagnées de l'imagination, humaine et faillible<sup>2224</sup>. Ainsi, Joachim a-t-il pu apercevoir les règles générales de la concordance des deux testaments, tout en demeurant faillible dans ses conclusions<sup>2225</sup>. De cette manière, Pierre Olivi brise le lien établi par Thomas d'Aquin entre le statut prophétique et l'avènement des prophéties, l'inspiration de l'Esprit ne garantissant pas des conclusions infaillibles. Il faut cependant souligner que Pierre Olivi se défend ici contre une rumeur et non une accusation d'hérésie et il ne s'agit donc pas tant de démontrer la validité de sa position que d'échapper à un préjugé. Celui-ci se perpétue et on retrouve la même accusation, à l'encontre des spirituels franciscains du début du XIVe siècle, de suivre des « songes et des visions »<sup>2226</sup>. Si Joachim de Flore n'est jamais condamné, sa lecture de l'histoire est progressivement invalidée au sein du champ théologique, en étant ramenée à des divagations, celle d'un abbé ignorant et d'hommes dénués de raison, appuyant leur idées sur des songes et des visions. Ce second élément peut être rattaché au premier car les visions que l'on reproche aux spirituels sont celles de mystiques franciscaines. Ces femmes n'étant pas seulement liées aux spirituels franciscains, mais aussi à des frères et des ecclésiastiques en plein accord avec l'institution<sup>2227</sup>, il est possible de considérer que l'accusation d'irrationalité ne provient pas tant d'un réel positionnement que d'une stratégie d'invalidation à l'encontre de ceux qui, au nom de l'autorité de l'Esprit, revendiquent une plus ou moins grande autonomie à l'égard de l'institution ecclésiastique.

### III/Une normalisation inspirée opposée à la folie des anormaux

Henri de Gand, maître en théologie à Paris de 1276 à 1292 est l'un des plus fervents partisans d'une hiérarchie stricte du savoir, allant du docteur parisien aux docteurs de province (*rurales doctores*) puis des prêtres (*praedicatores*) aux fidèles (*parvuli*). Il souligne que les docteurs de province et les prêtres ignorent souvent ce qu'ils prêchent et que les fidèles croient

---

2223 *Sane quia a quibusdam mihi impingitur, quod instar augurii somnia sequor et quasdam fantasticas visiones, et de futuris eventibus predicendis me temerarie intromitto, licet per litteras vestras hoc a me non requisiveritis, nihilominus quia veritatem puram in hac re propalare non vereor.* Concernant cette lettre, cf. S. Piron, « Lettre à R. de Pierre de Jean Olivi », nous souhaitons au passage remercier M. Piron qui a attiré notre attention sur ces accusations portées contre les spirituels.

2224 *Ibid.*

2225 D. Burr, « Olivi on Prophecy », *Cristianesimo nella storia*, 17 (1996), p.369-391.

2226 D. Burr, *The spiritual...*, p. 320.

2227 *Ibid.*, p. 315-346.

ce que les maîtres savent. Cette conception s'accompagne d'un rejet de toute valorisation d'un savoir inspiré car pour Henri de Gand les apôtres étaient des simples, comparables aux petites gens d'aujourd'hui, et dont la mission était de s'opposer symétriquement aux savants païens<sup>2228</sup>. Il n'y a donc à aucun moment chez Henri de Gand l'idée que les apôtres détenaient par l'inspiration un savoir supérieur. Ce point de vue apparaît comme la conclusion extrême d'un discours visant à invalider toute revendication d'une inspiration de l'Esprit Saint contre le savoir des écoles. Cela se traduit alors par la revendication pour les maîtres d'une inspiration de l'Esprit qui donne à leur parole une valeur égale à celle de la raison et des autorités traditionnelles<sup>2229</sup>. L'illettré ne peut revendiquer l'inspiration, car son inculture est le signe de l'absence de l'Esprit, et à l'opposé, le maître, de par son seul statut de docteur et d'universitaire peut se dire inspiré.

L'histoire de Thomas d'Aquin, rédigée par Guillaume de Tocco entre 1318 et 1323, contient, elle aussi, sous une forme différente, la volonté de confisquer l'inspiration au profit du savant théologien. Guillaume présente une chronologie de la révélation où les docteurs ont, sous l'inspiration de l'Esprit, écrit des livres pour donner une connaissance claire des deux testaments, mais insuffisamment accessibles pour les fidèles d'où une troisième révélation, par l'ordre des frères prêcheurs<sup>2230</sup>. On assiste ainsi à une normalisation de la conception des trois âges, ceux-ci correspondant simplement à un progrès dans l'accessibilité des Écritures pour le plus grand nombre, l'Esprit œuvrant alors chez les hommes instruits qui mettent ce savoir à disposition. De plus, si Thomas est effectivement sans cesse inspiré dans son œuvre, Guillaume, dans son récit de la vie de Thomas, n'évoque l'Esprit qu'avec parcimonie, préférant indiquer que Dieu envoie Pierre et Paul pour l'aider ou encore que la Vierge lui confirme que tout ce qu'il a demandé à Dieu il l'a obtenu<sup>2231</sup>. Il en est d'ailleurs de même pour la présentation d'Albert le Grand, l'éloge rédigé par Guillaume indique qu'il acquit sa science universelle en priant Marie avec dévotion. Albert a alors l'impression d'être plongé dans un bain brûlant, la Vierge lui essuie d'un linge son visage en feu et à son réveil il est capable de tout comprendre et de tout retenir<sup>2232</sup>. La chaleur du bain peut être liée aux flammes de l'Esprit mais il est certain que Guillaume ne nous décrit pas un âge où l'Esprit agit plus pleinement qu'antérieurement. La révélation finale reçue par Thomas est Christo-centrée : un frère le voit en lévitation, une voix provenant du crucifix lui dit qu'il a bien écrit sur lui - Thomas est en

2228C. König-Pralong, *Le bon usage des savoirs, scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, 2011, p. 75-79.

2229 *Unde et si aliquando magister dicat aliquid quod nec auctoritate alia nec ratione confirmat, bene tamen quoquo modo ei ex sola auctoritate alia magisterii credendum est, et si nihil obstet, tenendum est quod illud pertineat ad cathedram et quod Spiritus Sanctus illud tamquam verum loquatur in ipso.* (*Ibid.* p. 77)

2230 Guillaume de Tocco, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, C. Lebrun-Gouanvic (trad.), Paris, 2005, p. 24.

2231 *Ibid.*, p. 65.

2232 *Ibid.*, p. 44.

train de rédiger la troisième partie de sa Somme, consacrée à la passion du Christ - et lui demande ce qu'il souhaite en retour, Thomas répond alors « rien d'autre que vous Seigneur ». Suite à cela, Thomas n'écrit plus beaucoup à cause des merveilles que lui a révélées Dieu et le fait même que Dieu lui demande sa récompense est le signe qu'il va bientôt recevoir celle qui convient, c'est-à-dire se reposer des fatigues dans la patrie de Dieu<sup>2233</sup>. Ainsi, l'annonce de Thomas à frère Raynald : « la fin de mon écriture est arrivée, car il m'a été révélé de telles choses que ce que j'ai écrit et enseigné me semble de peu d'importance ; c'est pourquoi j'espère en mon Dieu qu'avec la fin de ma doctrine viendra bientôt la fin de ma vie »<sup>2234</sup>, n'est pas interprétée par Guillaume comme une invalidation de la science face au mystère de la révélation. Au contraire, dans ce récit hagiographique, la révélation offerte par Dieu fait de Thomas, selon Guillaume de Tocco, l'égal de Moïse et de Paul, tous trois ayant reçu de Dieu des révélations de première importance et jouant un rôle de premier plan dans la Loi : Moïse apporta la Loi de justice aux Juifs, Paul prêcha la Loi de grâce à tous les peuples et Thomas d'Aquin reçut le livre fermé des deux lois et le présenta, ouvert par ses explications à toute l'Église<sup>2235</sup>. L'inspiration de l'Esprit dans un récit hagiographique n'est pas employée – contrairement aux textes du XIIe siècle – comme un argument à l'encontre de la scolastique mais au contraire comme une confirmation de la position acquise par Thomas grâce à la scolastique.

Guillaume commence et achève ainsi la vie de Thomas dans une lecture de la révélation en trois états, où le troisième âge est celui d'une compréhension de l'Écriture, médiatisée par l'ordre dominicain et la scolastique, alors que Joachim le décrivait comme le dépassement de la théologie universitaire par la révélation. Mais, dans la vie de Thomas, l'abbé de Flore est rejeté dans l'hérésie, la troisième contre laquelle lutte Thomas sous l'inspiration de l'Esprit Saint, celle qui est appelée esprit de liberté et de troisième âge du monde ; les deux hérésies précédentes sont l'averroïsme et les attaques de Guillaume de Saint-Amour contre les Mendicants. Guillaume de Tocco nous décrit alors une hérésie inspirée par le diable, esprit menteur et non esprit de Dieu, qui prétend qu'il existe deux églises, une charnelle et l'autre spirituelle, qui imagine un troisième état et un testament du nouvel esprit mais dont le Christ n'est pas le testateur et qu'ils appellent évangile éternel. Thomas demande alors à lire les œuvres de Joachim, à l'origine de cette hérésie et souligne les passages qu'il juge erronés et douteux<sup>2236</sup>. Bien plus qu'une description cohérente d'une secte, Guillaume inscrit ici son œuvre dans le contexte immédiat, la bulle *Sancta Romana* de Jean XXII, condamnant les

---

2233 *Ibid.*, p. 85.

2234 *Ibid.*, p. 103.

2235 *Ibid.*, p. 103.

2236 *Ibid.*, p. 63.

spirituels et les averroïstes. La figure de Joachim de Flore et ceux qui prétendent à une réforme de l'Église sont ainsi rejetés dans l'hérésie et l'inspiration de l'esprit malin. L'Esprit Saint est réservé à celui qui les condamne et qui est digne d'être canonisé par l'Église d'Avignon.

Jusque ici, à l'exception notable de Pierre Olivi, ceux à qui l'on reproche leur irrationalité disposent effectivement d'un capital scolaire moindre que leurs accusateurs. Cependant, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, les condamnations portées contre Maître Eckart, reprennent le même argumentaire. Ainsi, Guillaume d'Ockam en 1337 indique que les erreurs d'Eckart relèvent davantage de la folie que de l'hérésie, tandis que Jan de Leeuwen, moine et disciple de Jean de Ruisbroek, ni l'un ni l'autre n'étant gradés en théologie, affirme qu'Eckart n'a jamais fait un sermon vrai car il n'avait pas plus de connaissance de la doctrine qu'un champignon<sup>2237</sup>. Eckart, comme Pierre Olivi, est un théologien qui entretient une relation forte avec la spiritualité et se retrouve disqualifié, non comme hérétique, mais comme incompetent, dénué de rationalité. En 1381, Conrad Kannler, à Eichstätt, est interrogé car il affirme que suite à une extase, Dieu l'a libéré de ses péchés et que ses croyances lui viennent de l'Esprit. Il refuse de se dire malade, fou ou hérétique mais finit par admettre lors d'une seconde audition avoir été inspiré, non par l'Esprit Saint mais par un esprit malin ; il est alors absout par l'évêque<sup>2238</sup>. On note ainsi un procédé d'exclusion qui ne se fonde pas sur l'hérésie mais sur le déficit de rationalité, celui-ci se manifestant par la bêtise, la folie et l'incapacité à distinguer l'inspiration divine de celle du diable.

L'accusation de bêtise permet d'éviter le recours à l'argumentaire contre des auteurs dont les positions sont pour l'essentiel difficiles à attaquer : Joachim de Flore, Pierre Olivi, Eckart. La disqualification cible avant tout deux types d'auteurs : ceux qui ne font pas partie du monde des écoles et prétendent traiter de sujets que la scolastique souhaite se réserver (Joachim de Flore) et ceux qui cherchent à maintenir des liens entre théologie scolastique et inspiration mystique. Ces deux cibles révèlent un même processus de normalisation et de délimitation du champ du savoir ; interdisant à la fois l'expression de ceux qui ne maîtrisent pas les règles du discours scolastique et toute tentative visant à conserver des liens entre le monde des écoles et celui des humbles. La position extrême d'Henri de Gand est révélatrice : les apôtres, incultes, appartiennent à un temps révolu, car désormais l'inspiration de l'Esprit est réservée aux sages et aux instruits, qui se confondent avec les maîtres des écoles. La disqualification pour cause d'irrationalité et de bêtise permet d'accuser ceux qui en sont les

---

2237 R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 185.

2238 *Ibid.*, p. 142-145.

cibles d'être incapables de distinguer entre l'inspiration de l'Esprit et celle du diable. La rationalisation scolastique du champ théologique ne se caractérise donc pas par une disparition de l'Esprit mais au contraire par une confiscation de celui-ci au profit de ceux qui maîtrisent les règles du discours et voient dans ces règles la condition nécessaire de l'inspiration. Pour être inspiré, il ne suffit pas d'être savant, il faut être partisan d'un monopole du savoir et de l'inspiration par les savants.

## Conclusion générale de la quatrième partie

A partir de la fin du XIIe siècle, des hérésies faisant référence à l'Esprit Saint apparaissent puis se multiplient. Qu'il s'agisse d'évoquer un âge de l'Esprit ou bien des hommes inspirés - autant de conceptions différentes issues d'auteurs orthodoxes du XIIe siècle -, la référence à l'Esprit est devenu un enjeu conflictuel entre l'institution et des mouvements dissidents. Nous avons présenté dans la deuxième partie le malentendu fondateur du dialogue entre institution et mouvements réformateurs ; il s'agit ici d'étudier cette disfonctionnalité en acte. Pour cela, les thèmes abordés dans les différents chapitres ont permis de présenter un processus d'incorporation de l'Esprit Saint dans une bureaucratie charismatique. Il s'est ensuite agi de comprendre comment ce processus a pu, presque mécaniquement, engendrer contestation et dissidence chez tous les "usagers" d'une référence à l'Esprit héritée du XIIe siècle. Avant de présenter comment le dialogue est devenu dispute, il faut revenir cependant sur la nuance apportée au caractère central de l'Esprit. En effet, l'appropriation de l'Esprit et l'enjeu qu'il constitue sont incidents : on ne quitte à aucun moment une histoire faible de l'Esprit Saint. Ainsi, ce n'est pas pour confisquer la référence à l'Esprit que l'institution normalise la prédication, ; mais, force est de constater que pour contrôler ce vecteur de diffusion, il faut aussi confisquer l'Esprit Saint. Ce passage, secondaire mais obligatoire, par la référence à l'Esprit Saint a alors des conséquences sur le sens qui lui est donné. L'Esprit n'est pas au cœur des débats ecclésiologiques et théologiques du XIIIe siècle ; mais il y est indispensable et contraignant.

### *L'incorporation comme confiscation de l'Esprit*

La fin du XIIe siècle est marqué par une hésitation : la critique de la bureaucratiation croissante de l'Église se fait à l'aune de l'idéal de l'homme spirituel. Dans ce contexte, alors que les ordres monastiques se replient sur eux-mêmes, certains théologiens et prélats posent la question du recours aux laïcs. Que les laïcs parlent puisque les clercs se taisent, c'est ce que soutient sur le plan pratique l'archevêque Guichard avec les Vaudois de Lyon et ce que propose sur le plan théorique Pierre le Chantre, en présentant la prédication comme une œuvre aumônière, un devoir pour tous chrétiens.

Cette possibilité d'une prédication laïque inspirée par l'Esprit Saint va à l'encontre de l'anthropologie grégorienne et est rapidement rejetée. Si Joachim de Flore produit une critique conservatrice de la prédication laïque, Alain de Lille et d'autres innoveront afin de faire face aux potentialités dissidentes d'une conception traditionnelle de la prédication inspirée.



L'inspiration de l'Esprit est désormais conditionnée à une maîtrise technique et une intégration hiérarchique. En l'absence de miracles, c'est la soumission aux normes de l'institution qui est le signe de la présence de l'Esprit Saint et, à l'inverse, toute désobéissance, depuis 1184, est assimilable à l'hérésie. La confiscation de la référence à l'Esprit Saint constitue donc l'autre versant du rejet dans l'hérésie de toute opposition à l'institution ecclésiastique. Dans le domaine de la prédication, cette confiscation se traduit par une nouvelle réponse au problème du silence des clercs, celle de la formation théologique, qui garantit l'inspiration. La présence de l'Esprit est désormais l'ornement final et nécessaire d'une maîtrise technique et d'une position officielle. La notion d'office de la prophétie, associé à la fonction sacerdotale, atteste l'intégration de l'inspiration dans la fonction cléricale.

Le monopole de la parole suppose un monopole du savoir, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre les diverses condamnations frappant toute tentative de diffusion de la connaissance des Écritures hors de la sphère cléricale. La majorité des Amauriciens ne sont pas des laïcs mais des clercs qui diffusent auprès des laïcs, non seulement une connaissance de l'Écriture, mais aussi la promesse d'un âge de l'Esprit où l'inspiration sera offerte à tous et permettra alors un accès au Salut, autonome de l'intermédiaire cléricale. C'est pourquoi la condamnation qui les concerne insiste autant sur l'interdiction des traductions que sur la sanction des hérétiques et c'est aussi pourquoi la possession d'un ouvrage traduit devient une preuve d'hérésie. Ce n'est plus la désobéissance qui est une hérésie, c'est la revendication, même passive, d'une autonomie à l'égard de l'institution ecclésiastique qui est sanctionnée. La *Compilatio* d'Albert le Grand continue ce processus de condamnation - même s'il n'existe pas de filiation entre les Amauriciens et le Libre-Esprit -, en faisant planer le soupçon de dépravation morale et d'autodéfinition sur toute revendication à un accès autonome au Salut et au savoir, hors de la médiation cléricale. L'unité de l'hérésie qu'Yves Congar interprétait comme une communauté de fond entre Amauriciens, adeptes du Libre-Esprit et joachimites, tient avant tout dans l'unité du processus de condamnation : un discours de disqualification, né dans l'Université et placé au service de l'institution ecclésiastique. L'affirmation du caractère indispensable de l'intermédiaire cléricale, face aux aspirations spirituelles et intellectuelles des laïcs, s'accompagne d'une association exclusive entre les fonctions savantes et sacerdotales, d'une part, et l'inspiration de l'Esprit Saint, de l'autre. Ainsi, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Henri de Gand peut-il affirmer que seuls les maîtres de l'Université sont inspirés par l'Esprit Saint.

#### *L'incorporation comme routinisation de l'Esprit*

L'incorporation de l'Esprit ne correspond pas seulement à l'affirmation d'une exclusivité

cléricale. En effet, la constitution d'une bureaucratie charismatique suppose qu'il n'y ait pas d'autonomie des agents de l'institution ecclésiastique. C'est ce que l'on observe dans le cas des clercs condamnés comme Amauriciens ou encore dans celui, un siècle plus tard, des théologiens (Pierre Olivi, Maître Eckart) cherchant à conserver un lien entre la réflexion théologique et la spiritualité laïque. Dans les deux cas, il ne suffit pas d'être membre de l'institution pour faire référence légitimement à l'Esprit : il faut se conformer à un discours de confiscation et ne produire aucun cas un discours distinct de celui lié à la place que l'on occupe dans l'institution : pour être inspiré, le théologien doit affirmer que seul les maîtres en théologie possèdent un savoir inspiré ; pour prêcher légitimement, le prêtre doit affirmer que l'audition des sermons est la seule manière pour les laïcs d'accéder à une connaissance des Écritures.

Cette disparition d'une référence autonome à l'Esprit chez les agents passe par une intégration de l'Esprit dans la routine administrative de l'appareil ecclésiastique. C'est ce que révèle aussi le cas des élections épiscopales et pontificales : la référence à l'Esprit correspond au détachement des intérêts personnels pour permettre la manifestation d'une décision conforme au bien collectif. L'inspiration divine n'est pas un simple *topos* cyniquement évoquée pour être aussitôt oubliée, elle est porteuse de contraintes : les cardinaux du conclave doivent vivre comme des hommes spirituels, conformes au modèle monastique. La présence de l'Esprit, qui n'est possible que par l'anéantissement de la volonté personnelle constitue ainsi l'expression propre à l'Église de la notion de bien commun, révélant une distinction entre les intérêts de l'institution et ceux de ses agents. Ce détachement révèle que l'institution ecclésiastique acquiert une inertie sociale, c'est-à-dire la capacité à faire primer ses intérêts propres sur ceux des agents qui la composent.

L'importance de l'élection pontificale est accrue par le caractère monocratique qui révèle une bureaucratisation progressive de l'institution ecclésiastique durant le XIII<sup>e</sup> siècle. En effet, la pratique de l'élection épiscopale par les seuls clercs au XII<sup>e</sup> siècle a permis d'affirmer l'autonomie de l'Église comme institution. Cependant l'élection par les chanoines, processus autonome de la chaîne hiérarchique, distingue l'institution ecclésiastique d'une bureaucratie : dans l'Église du XII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir n'est pas centralisé au sommet de l'institution. Ainsi, le remplacement de l'élection épiscopale par la nomination pontificale, vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, passe par une confiscation interne de l'Esprit au profit de la fonction pontificale et contribue à faire de l'institution une bureaucratie. La notion essentielle au sein de ce processus est celle de *plenitudo potestatis*, qui fait suite à ce que nous avons défini comme l'*auctoritas* revendiqué par les papes grégoriens. Si, à ses débuts, la *plenitudo potestatis*, comme

*l'auctoritas*, relève d'un usage exceptionnel, elle se normalise, devient routine, au cours du XIIIe siècle. Ainsi, au pape-prophète, ponctuellement porteur d'une inspiration divine qui lui donne une autorité supérieure, succède le pape-Christ qui seul possède en son sein l'entière de l'Esprit et la communique à l'institution. Un exemple révélateur est l'argumentaire de Gilles de Rome qui présente l'élection, acte inspiré, comme la cause seconde de l'action de l'autorité du pape. Par ce biais, il affirme que c'est toujours au sommet de la bureaucratie qu'appartient l'Esprit Saint qui inspire l'élection. Ce n'est donc pas dans une judiciarisation réduisant l'Esprit à un topos que se constitue la bureaucratie ecclésiastique au XIIIe siècle. Au contraire, c'est la confiscation affirmée de l'Esprit Saint qui donne à la monocratie pontificale les caractères spécifiques d'une bureaucratie : un détachement entre intérêt de l'institution et intérêt des agents et une concentration du pouvoir au sommet, celui-ci n'étant détenu par les agents que par délégation (*pars sollicitudinis*).

#### *Les apories de l'incorporation : réforme de l'Église et présence de l'Esprit chez les laïcs*

Ce que l'on appelle incorporation de l'Esprit dans une bureaucratie charismatique peut se traduire ainsi : un double processus de confiscation et de routinisation de la référence à l'Esprit, qui aboutit à une association exclusive entre cette référence et une fonction possédée au sein de l'institution ecclésiastique. Du curé au pape, nul n'est inspiré en dehors de sa fonction, ce que révèle le pontificat de Célestin V, homme spirituel devenu pape et dont l'exercice du pouvoir remet en cause ce principe. Sa démission, entre autres aspects, révèle l'inertie sociale acquise par la bureaucratie charismatique, mais souligne aussi l'une de ses apories. En effet, Célestin V s'essaye à une réforme de l'Église par une action comparable à celle des pontifes du XIIe siècle, action qui suppose une présence de l'Esprit extérieure à l'institution elle-même. C'est précisément autour de cette idée d'une réforme de l'Église par des hommes inspirés que va s'établir le lien entre la référence à l'Esprit Saint et certains courants, dissidents ou non, au sein des ordres mendiants. Le terme de joachimisme, de même que celui de Spirituels pour les franciscains, a conduit à donner une unité factice à des mouvements très divers. La référence à Joachim de Flore est liée à l'Esprit de deux manières. Joachim est avant tout employé comme figure prophétique et ne sont retenus de ses textes que les idées d'Âge de l'Esprit, de structure ternaire de l'histoire et d'hommes spirituels réformateurs, dont il est bien plus le passeur que l'auteur. De plus, l'usage de Joachim, principalement à travers des textes apocryphes, ne fonde pas une dissidence mais sert au contraire à légitimer l'éloignement à l'égard des aspects les plus problématiques du projet franciscain originel, en particulier l'égalité des clercs et des laïcs.

La cléricatisation de l'ordre franciscain passe donc par une reprise de thématiques du XII<sup>e</sup> siècle et d'une anthropologie grégorienne distinguant les laïcs des clercs et, au sein de ces derniers, une élite destinée à accomplir la réforme de l'Église. Se décrivant comme cette élite, les ordres mendiants, franciscains et dominicains, perpétuent ainsi au début du XIII<sup>e</sup> siècle la conception ternaire de l'histoire héritée du siècle précédent, ce qui explique la place accordée aux « florians » dans l'acte de canonisation de saint Dominique ou encore l'adhésion à cette conception de l'histoire chez Bonaventure aussi bien que chez Jean de Parme. Cependant, de même qu'au XII<sup>e</sup> siècle les ordres anciens avaient contesté l'idée d'une succession d'ordres de plus en plus parfaits, la lecture de l'histoire que font les ordres mendiants suscite de virulents débats avec les clercs séculiers. Ainsi, les idées d'un Hugues de Digne, pour lequel les franciscains sont destinés à succéder au clergé séculier dans l'œuvre pastorale, révèlent que la revendication du statut d'hommes spirituels, inspirés par l'Esprit pour réformer l'Église, devient un enjeu de pouvoir au sein de l'appareil ecclésiastique. Au sein de ces conflits, l'affaire de l'Évangile éternel influe fortement sur le sens donné au joachimisme : Gérard de Borgo San Donnino est condamné non pour son joachimisme mais pour avoir affirmé l'existence d'un Évangile éternel, attribué à Joachim de Flore, remplaçant celui du Christ. Cependant, l'usage polémique résolument anti-médiant que Guillaume de Saint-Amour fait de l'œuvre conduit à dévaluer la proposition selon laquelle les franciscains sont des hommes spirituels destinés à réformer l'institution.

Thomas d'Aquin et des partisans de la hiérarchie ecclésiastique comme Eudes de Châteauroux condamnent une conception progressive de l'histoire, où chaque ordre serait davantage récipiendaire de l'inspiration que le précédent. Cela aboutit ainsi à une « ternarité » historique pleinement institutionnalisée, celle décrite dans la vie de Thomas : les deux testaments contiennent toute la vérité, ont été commentés par les docteurs et rendus accessibles par l'ordre dominicain. Cette accessibilité doit être comprise comme une médiation « restrictrice » : l'œuvre de Guillaume de Tocco est contemporaine de la décision prise par l'ordre dominicain de ne pas enseigner les subtilités au peuple. Ainsi, au lieu d'une compréhension croissante inspirée par l'Esprit, l'histoire irait dans le sens d'une médiatisation de plus en plus parfaite et contrôlée des Écritures. La conception joachimiste perdure cependant, y compris chez des auteurs comme Bonaventure. De l'affaire, toute tentative de faire référence à l'Esprit afin de contester le fonctionnement institutionnel peut désormais être assimilée à une lecture eschatologique délirante de l'histoire et à un acte d'orgueil et de contestation de l'institution et des évangiles.

Les débats ecclésiologiques ne se sont cependant pas limités au monde clérical. En effet,

l'élection de Célestin V révèle une autre conception de l'inspiration de l'Esprit liée au fonctionnement de l'Église : un modèle nobiliaire où des hommes spirituels animeraient une réforme des règles de vie cléricale afin de favoriser une élite ascétique confiant la gestion temporelle aux laïcs. Dans ce modèle, l'inspiration de l'Esprit est sans lien avec le fonctionnement institutionnel, l'Esprit habite au contraire des hommes saints et non des fonctions bureaucratiques. L'accusation portée contre Boniface VIII de s'être déguisé en ange révèle que les prétentions à l'autonomie de l'institution ecclésiastique sont assimilées à l'absence de spiritualité. Cette conception laïque concerne avant tout la noblesse, mais il est aussi possible de s'interroger sur la relation entre l'ensemble des laïcs et l'Esprit à la fin du XIIIe siècle, à un moment où l'évolution de la perception de la charité remet en question le lien établi par l'anthropologie grégorienne. Dans ce cas, la théologie vernaculaire et les aspirations théologiques des béguines – qui donnent une place essentielle à la présence de l'Esprit dans l'histoire et dans les personnes - pourraient apparaître comme autant de manifestations d'un manque, d'une nouvelle aporie dans le discours de l'institution. La confiscation trop complète de l'Esprit débouche sur des revendications exacerbées concernant celui-ci : c'est à cette période que l'on rencontre des mouvements hérétiques prétendant annoncer l'âge de l'Esprit, voir incarner l'Esprit. Un tel usage dissident de la référence à l'Esprit doit être compris non pas en lien avec une vision ternaire de l'histoire mais comme une expression historique de la contestation de l'institution qui condamne la pauvreté et les béguines : dans l'âge de l'Esprit, l'Église institutionnelle n'a plus de raison d'être et peut être réduite à l'image de Babylone.

*L'incorporation : fin du dialogue et naissance du complot satanique ?*

Ainsi, dès la fin du XIIIe siècle, il devient difficile de trouver un espace de dialogue commun à l'ensemble de la société chrétienne et incluant la référence à l'Esprit Saint. L'institution prend avant tout soin d'invalider toute référence exogène à l'Esprit, ou plutôt d'associer toute contestation à une référence exogène à l'Esprit, révélatrice d'hérésie, d'immoralité ou de stupidité. Or, s'il n'y a pas d'inspiration hors de l'Église et que ceux qui sont hors d'elle sont incapables de distinguer cette inspiration de celle du diable, alors apparaît la possibilité d'un complot diabolique. La confiscation de l'Esprit apparaîtrait ainsi comme une étape dans le processus d'association de toute opposition à un complot satanique. Pour sortir des exemples traditionnels de l'institution, il est possible de noter qu'Angelo Clareno, qui prétend réserver l'exclusivité de l'inspiration de l'Esprit à une élite minoritaire au sein de l'ordre franciscain, associe tous les autres à un complot de Satan contre François.

Nous avons essayé de montrer ici comment le dialogue, du XIIe siècle, fondé sur un malentendu, se transforme en une dispute pour l'exclusivité de l'Esprit. Un aspect n'a été que superficiellement traité : la question fondamentale du rôle donné à l'Esprit comme force historique. En effet, cette thématique ne fait sens qu'une fois reliée au XIIe siècle, aspect que nous allons aborder dans la conclusion générale sur laquelle va à présent s'achever ce travail.

**CONCLUSION GÉNÉRALE :**  
**LA CIRCULATION DE L'ESPRIT SAINT**  
**DANS LA SOCIÉTÉ MÉDIÉVALE**

### *La circulation de l'Esprit comme condition de son approche historique*

Faire l'histoire sociale de l'Esprit revient à établir les usages, théoriques et pratiques, de la référence à l'Esprit au sein de la société médiévale. Entre le XIe et le XIVe siècle, il n'existe bien entendu pas une proposition constante et commune à cette société. Cette évidente pluralité permet d'éviter de constituer l'Esprit comme objet préexistant à l'histoire et de souligner aussi bien les évolutions que la diversité des usages dont il fait l'objet. Cependant l'Esprit n'est pas non plus un sujet préexistant, au sens où il s'imposerait à la réflexion dans chaque strate sociale et chaque champ de pensée. En effet, derrière la pluralité des propositions, il est possible de décrire une chronologie de diffusion révélant que la référence à l'Esprit est un usage qui a une histoire, ainsi que des origines. Les confréries du Saint-Esprit qui naissent à la fin du XIIe siècle, tout comme les mouvements hérétiques annonçant un âge de l'Esprit, ne tiennent pas leur référence d'une tradition immémoriale mais empruntent, en se les appropriant, des usages contemporains initiés par l'institution cléricale. Il faut donc étudier la circulation de l'usage de la référence à l'Esprit, circulation qui implique à chaque étape une acclimatation, une appropriation du sens donné à la référence à la troisième personne de la Trinité. C'est cette évolution qu'implique la circulation, combinée aux changements connus par la référence à l'Esprit au sein des champs ecclésiologique et théologique, qui permet de comprendre comment la diffusion de l'usage est synonyme de multiplication des tensions. Non seulement le sens que l'Église hiérarchique et l'université donne à la référence à l'Esprit change, mais chaque nouvel acteur social qui emploie cette référence la fait sienne et la transforme. Ainsi, le joachimisme peut devenir une hérésie et l'association entre l'Esprit et la charité des laïcs contribuer à la laïcisation de l'aumône. La longueur de cette conclusion s'explique en conséquence par la nécessité de relier entre elles les différentes parties qui, pour des raisons de méthode et de clarté, ont été distinguées les unes des autres.

### *L'autonomie de l'Église : première appropriation ecclésiologique de la référence à l'Esprit*

Patrick Henriot a souligné la double dimension de la simonie, renvoyant à la fois à la question de la perfection individuelle et à une dimension ecclésiologique. C'est dans ce « glissement du spirituel à l'ecclésiologique, de l'individuel au collectif »<sup>2239</sup>, qu'il nous semble possible d'identifier la première appropriation de l'Esprit au sein d'un discours ecclésiologique. En effet, par la référence à l'Esprit, il est possible d'unir en un même mouvement l'exigence morale associée à l'individu et la fondation de l'Église comme unité institutionnelle et théonomie. C'est parce que sa hiérarchie a été instituée par l'Esprit Saint, comme l'affirme Humbert de Silva Candida, que toute atteinte à l'autonomie de l'Église peut

2239P. Henriot, « En quoi... », p. 78 et p. 91.



être assimilée à une forme de simonie. A cette proposition ecclésiologique, Grégoire VII apporte un complément considérable : l'autorité du pape lui vient de sa position prophétique par laquelle tout acte d'autorité émané de lui est une manifestation de l'Esprit. Par ce biais, la référence à l'Esprit prend un caractère positif : au lieu de seulement interdire l'ingérence des laïcs, elle soutient tout acte de la hiérarchie romaine comme une autant de manifestation du caractère de théonomie de l'Église.

Les papes qui succèdent à Grégoire VII reprennent cet usage : l'Esprit devient ainsi une référence constitutive du discours grégorien soutenant la proposition selon laquelle l'Église est une institution unifiée et centralisée, soumise à un pape prophète et autonome du monde car fondée sur la loi divine à laquelle elle doit ordonner le monde. Sous Urbain II, la proposition selon laquelle l'autorité institutionnelle de l'Église manifeste la volonté de l'Esprit est intégrée au soutien apporté aux réformes des règles de vie monastique et canoniale. En effet, le pape clunisien identifie tout désir de réforme régulière soutenu par lui, qu'il s'agisse d'un retour des chanoines à la vie commune ou de la recherche par un moine d'une règle plus stricte, à une manifestation de la volonté de l'Esprit. Cela implique une liberté à la fois collective et individuelle, à l'égard des pouvoirs seconds, princes laïcs et hiérarchie épiscopale. La liberté de l'Esprit est donc un mode de référence qui unit la réforme régulière comme manifestation d'une inspiration individuelle à l'autorité pontificale comme facteur d'intégration institutionnelle : l'Esprit est présent dans les moines et les chanoines qui se soumettent au pape et s'intègrent à l'institution grégorienne centralisée.

C'est durant le pontificat d'Urbain II qu'Anselme de Cantorbéry établit la première démonstration du *filioque* indépendante aussi bien des Écritures que de l'appareil polémique carolingien. Son mode de démonstration ne fut pas repris et cette « liberté intellectuelle » ne peut être reliée selon un rapport de causalité au sens ecclésiologique donné à la liberté de l'Esprit. Cependant, il est possible de remarquer que, dans l'ensemble des propositions où il est présent à la fin du XIe siècle, l'Esprit fonde une autonomie à l'égard du siècle. C'est dans ce sens que la référence à l'Esprit peut être considérée comme un facteur de rationalisation : en employant cette référence l'institution ecclésiastique tout comme la réflexion théologique peuvent se doter de leur mode de rationalité propre. Au tournant des XIe et XIIe siècle, la référence à l'Esprit est employée au sein de deux propositions : l'une fonde l'institution grégorienne, centralisée et autonome, la seconde soutient les réformes régulières. Ces deux propositions appartiennent à un discours institutionnel cohérent fondé sur l'idée d'une conversion du monde. La diffusion de ces propositions entraîne au XIIe siècle une diversification des usages et des sources d'usages de la référence à l'Esprit Saint.

*Du soutien pontifical à la notion d'homme spirituel : une première circulation*

Si l'on évoque une circulation, celle-ci ne doit pas être confondue avec une diffusion de la référence à l'Esprit dans les pratiques. En effet, au sein du mouvement de réforme religieuse fondé sur les valeurs grégoriennes et qui implique aussi bien les fondateurs de nouveaux monastères et ordres canoniaux que des dissidents taxés d'hérésie, la référence à l'Esprit est faiblement présente. De Robert d'Arbrissel à Tanchelm d'Anvers, les clercs soucieux de réforme et critiques à l'égard de la simonie et du nicolaïsme ne se présentent pas comme inspirés par l'Esprit. C'est dans la mise en forme de leur vie par l'institution que cette référence va jouer un rôle. Ainsi, les Vies des fondateurs, écrites après que le monastère a été fondé, évoquent une présence de l'Esprit, en particulier dans le domaine de la prédication. Il en est d'ailleurs de même pour les dissidents, que l'on accuse de revendiquer l'Esprit Saint pour mieux dissimuler leur inspiration diabolique. La référence à l'Esprit participe donc de la production d'un discours d'intégration permettant à l'institution de pallier certains manques dont elle a pris conscience ; la nécessité d'une prédication « populaire » étant le plus notable. La référence à l'Esprit est constitutive d'un discours de régulation biographique où l'ermite fondateur qui accepte de s'intégrer à l'institution est inspiré par l'Esprit Saint et peut, grâce à lui, se faire comprendre des foules, tandis que celui qui s'oppose à la hiérarchie ecclésiastique sombre dans le délire de l'autodéification, d'inspiration diabolique. Les règles du discours ecclésiologique concernant la référence à l'Esprit se sont donc diffusées dans le premier tiers du XIIe siècle à, puis par, la littérature hagiographique. Cette appropriation effectuée par les moines et les chanoines peut alors permettre de comprendre l'emploi de la référence à l'Esprit dans les débats du XIIe siècle entre ordres nouveaux et anciens, entre moines et chanoines.

L'Esprit est cité par les différents acteurs de cette polémique, révélant ainsi l'assimilation du discours institutionnel selon lequel c'est la présence de l'Esprit qui fonde la légitimité des mouvements réguliers. Cependant, les usages de cette référence ne sont pas les mêmes selon les acteurs. Ainsi, les défenseurs des ordres anciens évoquent-ils une diversité des fondations effectuées dans l'histoire sous l'inspiration de l'Esprit, ce qui semble être une réponse à l'argumentaire développé par certains panégyristes des ordres nouveaux. En effet, qu'il s'agisse de mettre en valeur les Prémontrés par rapport aux moines ou encore Cîteaux face à Cluny, des auteurs comme Anselme de Havelberg ou encore Eberwin de Steinfeld emploient la référence à l'Esprit non seulement pour défendre l'innovation mais encore affirmer sa supériorité par rapport à ce qui précède. Ces auteurs développent ainsi une conception à la fois progressive et progressistes de l'histoire : l'Esprit agit de façon de plus en plus complète

dans l'Église et suscite des ordres nouveaux, plus parfaits que les précédents qui sont amenés à décliner. Cette proposition a, peut-être, joué un rôle initiateur dans le discours plus général qui se développe dans la première moitié du XIIe siècle, en particulier chez les chroniqueurs, où la certitude de la proximité de la fin des temps se mêle à l'annonce d'un renouvellement de l'Église par une action plus grande de l'Esprit, se manifestant par des initiatives comme la croisade et agissant par le biais d'hommes spirituels. Ainsi, l'usage de la référence à l'Esprit tel qu'il a été développé par les défenseurs des innovations monastiques et canoniales, contribue-t-il à régler le discours eschatologique. L'association entre l'Esprit et l'idée d'un accomplissement se retrouve dans la démonstration développée par Richard de Saint-Victor concernant la procession de l'Esprit. En effet, selon ce chanoine régulier, l'Esprit comme amour est ce qui permet d'accomplir la Trinité divine, la puissance et la sagesse seules correspondant au contraire au Diable. Ainsi, au milieu du XIIe siècle, la référence à l'Esprit renvoie-t-elle aussi bien à l'idée d'un accomplissement dans les polémiques entre réguliers, dans la description eschatologique de l'histoire et dans la description de la Trinité. On assiste ainsi à la diffusion d'une figure, celle de l'homme spirituel comme acteur de la réforme, monastique aussi bien qu'ecclésiastique, autour duquel se constitue peu à peu un projet ecclésiologique complet.

#### *La référence à l'Esprit dans l'ecclésiologie du XIIe siècle*

Bernard de Clairvaux cherche à définir un idéal monastique qui ne conduise pas à une instabilité des moines. Il semble ainsi que le *duae sunt leges* a conduit à diffuser dans les pratiques monastiques la notion de liberté de l'Esprit. Notons aussi que si la formule d'Urbain II visait avant tout celui qui désirait accéder à l'état monastique, la référence à l'Esprit est employée par les moines pour justifier le passage d'un monastère à l'autre, renforçant ainsi la conception selon laquelle certains ordres, nouveaux, sont davantage habités par l'Esprit. Cet usage individuel de la référence à l'Esprit intégrée dans une histoire progressiste de l'Église entre cependant en contradiction avec la nécessité de la stabilité et de l'obéissance monastiques. C'est dans ce contexte que Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry produisent une description de l'homme spirituel comme celui qui anéantit en lui toute volonté propre, ou velléité, et, allant au-delà de la règle par son obéissance aux inférieurs, peut recevoir l'Esprit dans tout monastère. L'homme spirituel ainsi décrit correspond à l'idéal d'un monachisme dont Giles Constable a montré qu'il faisait primer la sincérité intérieure sur les pratiques. Mais pour Bernard, il ne s'agit pas seulement d'un idéal de vie monastique : l'homme spirituel sert de pilier à son ecclésiologie. En effet, le prélat se doit d'être un homme

spirituel, sa volonté anéantie garantit son détachement des biens matériels et sa relation hiérarchique à l'égard des inférieurs n'est pas celle du père dominateur mais celle de la mère qui se détache de l'amour de l'époux pour se tourner, par amour, vers ses enfants. Cet amour à deux faces de l'homme spirituel, Pierre Lombard lui donne une traduction en théologie : l'amour par lequel l'homme aime Dieu et les hommes s'identifie à l'amour par lequel il est aimé de Dieu, l'Esprit Saint. Ainsi, la référence à l'Esprit assure l'unité d'un projet ecclésiologique complet, au XIIe siècle, fondé sur la notion d'homme spirituel qui permet de définir aussi bien un idéal de vie qu'un mode de gouvernement. Ce modèle n'est pas condamné mais il n'est pas pour autant intégré par la hiérarchie ecclésiastique, à l'exception sans doute, de prélats cisterciens comme Guichard de Pontigny.

En effet, la circulation de la référence à l'Esprit jusque dans les pratiques et l'ecclésiologie monastiques est contemporaine d'une évolution des usages de cette référence au sein de l'institution ecclésiastique. Cette évolution passe d'abord par une généralisation de la référence à l'Esprit pour soutenir les mouvements favorables aux intérêts de la papauté. A cela s'ajoute, sous le pontificat d'Alexandre III, une rationalisation juridique de l'autonomie de l'Église, avec l'attribution aux seuls chanoines du chapitre cathédrale de l'élection épiscopale et l'emploi de la majorité qualifiée pour assurer les élections épiscopales et pontificales. La référence à l'Esprit ne disparaît pas, mais comme les règles du discours sont devenues des lois et des normes, elle se fonde dans celles-ci : l'Église est pensée comme une institution inspirée et non une institution peuplée d'hommes spirituels. Cela explique le malentendu croissant qui existe entre les partisans de ces deux conceptions ecclésiologiques, malentendu qui apparaît par exemple dans la correspondance d'Hildegarde de Bingen avec l'épiscopat allemand. Dans les débats ecclésiologiques du XIIe siècle, chacun s'accorde autour de l'excellence de l'homme spirituel, de celui dont la volonté se confond avec l'Esprit Saint, mais là où des moines veulent que tous tendent vers cet idéal, les évêques considèrent cette excellence comme une exclusion du monde, sainte certes, mais peu pratique pour ceux qui sont amenés à jouer un rôle de gouvernement. Au déchirement permanent vécu par l'homme spirituel amoureux de Dieu et amoureux des hommes décrit par Bernard de Clairvaux, est opposé une coupure définitive qui a lieu lors de l'accès à une prélature et qui implique une répartition des tâches. Sacrifiant la perfection personnelle, l'évêque s'implique dans les soucis terrestres au service d'une institution inspirée, afin de diffuser cette inspiration, tandis que l'homme spirituel lui apporte la médiation de salut et les conseils inspirés par Dieu dont il bénéficie du fait de la présence de l'Esprit Saint. Il nous semble que cette répartition des tâches se traduit dans une évolution hiérarchique de l'inspiration. En effet, au début du XIIe siècle, l'homme inspiré est un

fondateur d'ordre tandis qu'à la fin de cette période, ce sont les convers et des femmes qui reçoivent l'inspiration de l'Esprit, révélant ainsi la position marginale qui est donnée à cette référence dans le fonctionnement institutionnel. Peut-être est-il possible d'établir un parallèle entre cette position marginale et le rejet de la distinction 17 de Pierre Lombard qui unissait Esprit et charité humaine. En effet, cette unité brisée, la présence sanctifiante de l'Esprit dans l'homme spirituel ne peut plus fonder une relation hiérarchique, si ce n'est lors de cas exceptionnels : le gouvernement maternel exercé par François d'Assise n'apparaît pas comme une innovation mais comme une ultime résurgence d'un projet disloqué. La présence de l'Esprit chez les plus humbles n'est pas seulement le signe d'une marginalité de la référence à l'Esprit, elle participe aussi d'un discours critique qui intègre les laïcs à l'idée d'une réforme de l'Église par l'action de l'Esprit.

*L'intégration des laïcs dans une anthropologie grégorienne positive : seconde circulation de la référence à l'Esprit Saint*

Dès le milieu du XIIe siècle, la croisade est décrite comme une manifestation de l'Esprit dans le monde. « L'esprit du dieu pèlerin » est communiqué aux laïcs par les hommes spirituels que sont les moines, Bernard de Clairvaux occupant une place toute particulière dans les chroniques. Cette première remise en cause de la contemplation, qui s'accompagne d'une implication des laïcs est intégrée par la référence à l'Esprit dans une conception historique décrivant une action croissante de l'Esprit dans le monde. A cette première implication s'ajoute le rôle donné par les grégoriens aux laïcs dans l'action réformatrice, celui de soutien de la papauté contre un épiscopat puissant et parfois récalcitrant<sup>2240</sup>. Durant le XIIe siècle, la hiérarchie ecclésiastique continue d'être l'objet de critiques, étant jugée à l'aune d'un idéal qui n'est pas le sien, celui de l'homme spirituel. Les critiques adressées par Hildegarde de Bingen à l'épiscopat font apparaître une nouvelle proposition selon laquelle l'Esprit inspire les inférieurs, ici une femme, du fait de la défaillance des supérieurs. A la fin du XIIe siècle, cette proposition est étendue par des théologiens comme Pierre le Chantre, qui attribue aux inférieurs une plus grande inspiration, qui leur donne un droit de conseil et même un devoir de réprimande. Si cette proposition est similaire à celle d'Hildegarde de Bingen et aux récits cisterciens concernant les convers inspirés, Pierre le Chantre ajoute l'ensemble des laïcs à la catégorie des inférieurs potentiellement inspirés. Cette transition du monde monastique à l'ensemble des laïcs est explicite chez Pierre le Chantre lorsque celui-ci affirme que l'assentiment par le silence est aussi un crime et que, par conséquent, les moines sont en très

---

2240G. Lobrichon, « Les réformateurs ont-ils inventés les laïcs ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 236, 2010, p. 40.

grand péril. En effet, il ajoute aussitôt que sont aussi en grand péril tous ceux qui ne s'opposent pas aux mauvais prélats, y compris les laïcs<sup>2241</sup>.

A la fin du XIIe siècle est posée la possibilité que la fonction réformatrice liée à l'inspiration de l'Esprit soit dévolue aux laïcs, ce qui peut expliquer le soutien apporté par Guichard de Pontigny aux Vaudois. Cependant, cette circulation de la référence à l'Esprit, qui correspond ici à une possible universalité de l'inspiration, est rapidement mise en minorité et condamnée, la papauté donnant la priorité à l'obéissance hiérarchique. L'inspiration de l'Esprit est alors segmentée selon un trifonctionnalisme distinguant moines, clercs et laïcs, chacun ayant sa manière propre de manifester l'inspiration : les moines dans l'oraison, les clercs dans l'enseignement et les laïcs dans la pratique de l'aumône. En effet, le regard critique porté sur les prélats a conduit les théologiens à souligner le caractère impératif de l'aumône cléricale, qui n'est donc plus un acte de charité mais une obligatoire *dispensatio*. La référence à l'Esprit apparaît ainsi légitime chez les laïcs lorsqu'elle est associée à la pratique de l'aumône et à un positionnement du laïc par rapport au clerc et au moine. Cela se traduit aussi par la floraison d'une forme communautaire, la confrérie, dont les plus anciennes servaient à assurer une vie commune « a minima » au sein du clergé séculier et qui, par l'adjonction de l'Esprit, deviennent des organes d'expression de la charité laïque. Cette continuité entre réforme des clercs sur le modèle apostolique et pratique de la charité par les laïcs se manifeste, comme on l'a vu, à l'intérieur même de la confrérie du Saint-Esprit de Bruxelles, au sein de laquelle les clercs reçoivent pour mission d'être exemplaires et les laïcs d'être charitables. A la fin du XIIe siècle, la référence à l'Esprit a ainsi circulé jusque dans les pratiques laïques, ou plutôt dans la qualification et l'intégration de celles-ci au sein d'une anthropologie grégorienne. Une proposition ecclésiologique incluant une référence à l'Esprit correspond alors à la description d'un projet social complet, ce à quoi ne correspondaient ni l'ecclésiologie de Bernard de Clairvaux centrée sur le moine, homme spirituel, ni le projet grégorien où l'Esprit était avant tout présent dans l'institution. Parmi les tentatives de réalisation d'un projet englobant, il faut en signaler deux essentielles, ni similaires, ni opposées, qui sont l'œuvre d'Innocent III, influencée par les idées de l'école de Pierre le Chantre et l'œuvre de Joachim de Flore, prophète conservateur continuant à se référer au modèle initié par Bernard de Clairvaux.

#### *Innocent III et Joachim de Flore : deux pneumatologues au tournant du XIIe siècle*

A l'égard de la référence à l'Esprit, Joachim de Flore innove, non pas en inventant un « âge de l'Esprit », mais en unissant dans un modèle logique complet les trois modes d'usage de la référence que l'on avait pu identifier dans la seconde moitié du XIIe siècle. En partant d'une  
2241P. Buc, *L'ambiguïté du livre*, Paris, 1994, p. 351-352.

démonstration de l'unité divine comme procession de la trinité, il aboutit à une description de l'histoire de l'Église comme progression assurant sa complétion, attribuant la fonction réformatrice à des mouvements monastiques progressant eux-aussi vers la perfection. L'âge de l'Esprit dans l'histoire apparaît alors comme un aboutissement de celle-ci, caractérisée par la perfection d'une Église devenue spirituelle, réformée par un ordre d'hommes spirituels que Joachim de Flore cherche à fonder. C'est cette conception qui conduit Joachim à décrire le trifonctionnalisme qui lui est contemporain comme autant d'étapes dans une progression au sein de la vie humaine, du laïc au moine en passant par le clerc.

L'intégration de la référence à l'Esprit dans un projet englobant se fait donc chez Joachim par l'invention d'un sens de l'histoire, manifestation de la procession de la Trinité dans le temps. C'est pour cela que Joachim ne peut accepter la notion d'essence divine développée par Pierre Lombard. En effet ce qui assure l'unité de la Trinité pour Joachim ce n'est pas l'essence de Pierre Lombard mais la progression décrite par Richard de Saint-Victor. En ce sens, le concile de Latran IV qui fait de l'essence un dogme et condamne les réfutations de Joachim ruine la particularité de son système – l'unité entre théologie, histoire et réforme – en privant son modèle de fondement théologique. Le pape de Latran IV ne développe pas un modèle antagoniste de celui de Joachim de Flore : pour Innocent III, les hommes spirituels ont effectivement un rôle de revivification à remplir. Cependant, ce rôle est avant tout destiné au monde, dont Innocent III décrit l'assèchement régulier qui doit être combattu par la prédication, œuvre qu'il confie en premier lieu aux hommes spirituels que sont les moines cisterciens, placés au service de l'institution. Cette conception conserve ainsi la capacité intégratrice de la référence à l'Esprit, les hommes inspirés, qu'il s'agisse des moines, des Vaudois, ou de l'ordre du Saint-Esprit de Gui de Montpellier doivent, au service de l'Église, revivifier le monde. On peut ainsi noter qu'à la tripartition de l'inspiration, moines, clercs, laïcs, Innocent III préfère la description suivante : le pape porteur de l'inspiration gouverne sa hiérarchie épiscopale dont la mission est d'assurer la perfection de ceux, hommes spirituels, qui sont chargés de faire renaître chez les laïcs l'inspiration de l'Esprit. Ce modèle ecclésiologique s'accompagne d'une théorie du pouvoir, la *plenitudo potestatis* apparaissant comme l'inscription en droit, ou plutôt au dessus du droit, de l'*auctoritas* revendiquée par les papes grégoriens du fait de l'inspiration de l'Esprit. Au pape prophète, ponctuellement inspiré, succède le pape Christ qui possède en son sein l'Esprit en permanence. C'est par sa fonction de revivification du monde, dans laquelle il est assisté par l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique, que le pape est inspiré par l'Esprit. Cette association entre la fonction et l'inspiration conduit à un conditionnement de la référence légitime à l'Esprit, celle-ci ne

pouvant se manifester que chez celui qui tient sa place dans l'ordre des choses décrit par Innocent III. Or, pour tenir cette place, il faut avant tout se soumettre à des normes, juridiques et intellectuelles, c'est-à-dire obéir au pape et à la hiérarchie et se former dans les écoles. Au tournant du XIIe siècle, la référence à l'Esprit est largement diffusée, mais cela signifie aussi que les incohérences entre les propositions faisant référence à l'Esprit se manifestent de plus en plus. L'histoire de la référence à l'Esprit aux XIIIe et aux XIVe siècles est celle de l'autonomisation croissante de ces références incohérentes les unes par rapport aux autres.

### *La référence en miettes : les usages de l'Esprit Saint au XIIIe siècle*

Il faut éviter de considérer le XIIIe siècle comme le temps de manifestations de références déviantes à l'Esprit envers une norme fixe. Ce point de vue, hérité de l'époque médiévale, a pu conduire à assimiler la référence à l'Esprit à une dissidence dès qu'elle se manifeste hors de l'institution. Ce que l'on a pu observer, c'est qu'au sein de chaque champ où est employée la référence à l'Esprit, celle-ci est appropriée, assimilée par les acteurs de ce champ qui n'hésitent pas alors à en revendiquer l'exclusivité. C'est aussi bien le cas chez les Spirituels que dans la bureaucratie ecclésiastique et la sphère scolastique ou encore dans le rapport des laïcs à la charité.

A la fin du XIIe siècle le monde de l'Université est marqué par des débats sur la diffusion de l'inspiration. Ces débats s'achèvent par l'affirmation d'un contrôle institutionnel et normatif étroit sur la référence à l'Esprit. Ainsi, la condamnation des Amauriciens se fait suivant deux motifs : ce groupe, majoritairement clérical, prétend à une diffusion autonome du savoir auprès des laïcs, par le biais de la prédication et de la traduction, les pratiques des Amauriciens étant légitimées par une conception historique où l'Esprit connaîtrait une diffusion de plus en plus large au sein des populations. De même, les Vaudois sont avant tout condamnés pour revendiquer une prédication légitime sans accord de la hiérarchie ecclésiastique ; cette légitimité indépendante de l'institution, repose sur l'inspiration de l'Esprit. Ainsi, la réponse négative donnée à une diffusion progressive de l'inspiration de l'Esprit dans l'histoire a des conséquences institutionnelles : l'association étroite établie entre la référence à l'Esprit et la soumission aux normes de l'institution. Ces normes sont à la fois scolastiques – seul le maître formé à l'université et qui défend la scolastique peut être inspiré – et hiérarchiques – seul celui qui obéit à l'évêque peut revendiquer l'inspiration. Les deux se combinent dans la construction du prédicateur comme « prophète de fonction », formé à l'université et envoyé par la hiérarchie ecclésiastique. Il est tentant d'associer cette médiation sociale de la référence à l'Esprit à certains débats théologiques contemporains. En effet, la



réfutation de la distinction 17 de Pierre Lombard, identifiant la charité humaine à l'Esprit Saint, conduit à une séparation croissante entre la procession de l'Esprit en Dieu et l'envoi de l'Esprit dans le monde. La spiration devient un mouvement intérieur à la Trinité, sans lien avec le monde, et la pratique de la charité ne correspond plus à une unité immédiate avec Dieu. L'accusation de panthéisme portée contre les Amauriciens ne doit pas faire oublier la faible proportion de thèses pleinement panthéistes présentes dans l'acte de condamnation. Comme Amaury de Bène est condamné dans le canon faisant de l'essence divine un dogme, peut être est-il davantage possible de voir dans ses thèses une interprétation de l'essence divine à un moment où procession interne et externe de l'Esprit ne sont pas encore clairement distinguées. Si l'Esprit envoyé à l'homme procède de la même manière qu'au sein de la Trinité, alors la possibilité d'une participation de l'homme à l'essence divine n'est pas exclue.

En faveur de cette hypothèse, on peut rappeler le rôle joué par Albert le Grand dans la réfutation de la distinction 17 et de son principal partisan connu, Richard Fishacre. Albert développe aussi une théorie du lien entre la divinité et le monde, le *fluxus*, où il affirme la distinction entre la notion de Source première du flux et celle de Principe de la procession. La caractéristique du principe est d'appartenir à la chose dont il est le principe, ce qui n'est pas le cas de la source première du flux<sup>2242</sup>. L'argumentaire théologique d'Albert le Grand le conduit à voir une hérésie, le Nouvel Esprit, chez des laïcs héritiers d'une théologie plus ancienne, la mystique béguine pouvant être rattachée aux conceptions cisterciennes, héritières d'un temps où l'unité entre charité humaine et Esprit divin étaient posée par Pierre Lombard et Guillaume de Saint-Thierry. Ainsi, la confiscation des usages de la référence à l'Esprit par des acteurs détenteurs d'une capacité de normalisation sociale conduit à la naissance d'hérésie de l'Esprit : non pas des hérésies concernant l'Esprit, mais un usage de la référence à l'Esprit pour disqualifier dans l'hérésie des courants prétendant à une certaine autonomie à l'égard de l'institution ecclésiastique.

Les usages laïcs de la référence à l'Esprit au XIIIe siècle sont en effet très majoritairement conformes au projet anthropologique produit à la fin du XIIe siècle : non pas une réforme de l'Église accomplie par les laïcs inspirés, mais une manière propre et légitime pour les laïcs de se dire inspirés, à savoir la pratique collective de l'aumône. Cette intégration des règles du discours ecclésiologique explique la diffusion de la référence à l'Esprit comme habitude chez les laïcs qui souhaitent fonder une institution charitable. Cette légitimité de l'association laïque par la référence à l'Esprit connaît certes quelques excès contestataires, mais systématiquement dans des cas où l'initiative de l'instrumentalisation était le fait de la hiérarchie ecclésiastique : confrérie du Saint-Esprit de Marseille, confrérie blanche de 2242A. De Libera, *Métaphysique...*, p. 157-158.

Toulouse.

Lorsque l'initiative appartient aux laïcs, il s'agit d'abord de s'investir enfin de manière autonome dans un domaine, la charité, qui préoccupe les notabilités laïques depuis le XIIe siècle. Par la référence à l'Esprit, les laïcs peuvent désormais affirmer leur contrôle sur de telles institutions (confréries, charités, tables, hôpitaux, ponts) et même prétendre agir là où les clercs font défaut : c'est ce qu'illustre le récit de Bénézet, qui, inspiré par l'Esprit, réussit là où « Pierre et Paul » ont échoué. En légitimant l'action collective des laïques, la référence à l'Esprit renforce les possibilités des mouvements communautaires et il est possible d'y voir, non l'origine du mouvement communal, mais la matrice du mouvement confraternel. La référence à l'Esprit n'est pas là pour « faire communauté », conception utilitariste et qui occulte le fait que les communes sont antérieures à la fin du XIIe siècle et que, en chronologie relative, la confrérie du Saint-Esprit est presque toujours postérieure au mouvement communal. En revanche, par la référence à l'Esprit, les laïcs peuvent agir de manière légitime dans des domaines nouveaux et formaliser des liens officieux. La référence à l'Esprit, principalement par le biais des confréries, permet de perpétuer des solidarités familiales, un lien entre les vivants et les morts, mais aussi des inégalités sociales. C'est dans ce sens que la diffusion de la référence à l'Esprit, c'est-à-dire d'un discours normatif, peut être considérée comme une étape dans le processus d'objectivation des relations et inégalités sociales. En effet, la confrérie, à la fois institution qui ne meurt pas et communauté sélective, permet d'affirmer indirectement et de perpétuer dans le temps l'organisation sociale d'une ville ou d'un village. Offrant une apostolicité laïque légitime, la référence à l'Esprit telle qu'elle est proposée par l'institution, est appropriée pour constituer un parcours et un statut de notabilité apostolique. Le riche bourgeois ou le coq de village ne sont plus des usuriers dominant par des moyens réprouvés mais des hommes inspirés par l'Esprit qui, accomplissant une distribution ponctuelle à quelques pauvres, légitiment la détention de leur patrimoine et le mode d'acquisition de celui-ci.

Possiblement apostolique, la communauté laïque, où du moins son élite, peut alors agir légitimement dans la sphère cléricale et revendiquer un droit de regard sur les reliques, les messes et autres activités cléricales. C'est ainsi que, sur le plan des pratiques, la référence à l'Esprit permet l'implication des laïcs envisagée par l'anthropologie grégorienne. Le mouvement décrit est cependant transitoire : si la référence à l'Esprit permet la constitution de l'aumône collective comme pratique laïque, elle contribue alors, paradoxalement, à laïciser cette pratique. Ainsi, dès la fin du XIIIe siècle, l'aumône collective gérée par les laïcs est de plus en plus considérée sous l'angle de l'assistance collective, prérogative communale.

Si la référence à l'Esprit perd peu à peu son sens pour les laïcs, c'est aussi en raison des évolutions enregistrées par l'institution ecclésiastique elle-même. Au XIII<sup>e</sup> siècle, dans le discours de la hiérarchie ecclésiastique, l'Esprit sert avant tout à fonder celle-ci comme bureaucratie charismatique où l'inspiration des agents dépend de leur fonction au sein de l'institution. C'est pour cette raison que la référence à l'Esprit semble disparaître : comme elle sous tend le processus ordinaire de fonctionnement de l'institution ce n'est que durant les périodes où ce fonctionnement est en crise que la référence à l'Esprit paraît à nouveau. Ceux qui emploient la référence à l'Esprit sont donc avant tout ceux qui contestent ce fonctionnement de nature bureaucratique de l'institution ecclésiastique, non pas parce que l'Esprit est en soi une référence de dissidence mais parce qu'au contraire, l'institution prétend en confisquer l'usage au profit de sa légitimité. L'usage de la référence à l'Esprit par une grande diversité de mouvements dissidents à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle (Spirituels franciscains, béguins du Sud-Ouest, guglielmites), constitue un indice de la crise déclenchée par la confiscation bureaucratique de l'Esprit Saint. Dans ce contexte, chacun puise sa référence à l'Esprit dans des propositions distinctes et incompatibles, héritées des périodes antérieures. Parmi ces discours hérités, l'un d'entre eux tient un rôle essentiel, à la fois comme référence de dissidence mais aussi comme objet historiographique, il s'agit du lien établi en l'Esprit et l'histoire.

*L'Esprit moteur de l'histoire : du XII<sup>e</sup> siècle à Henri de Lubac*

Il est nécessaire de distinguer deux aspects des liens établis entre l'Esprit Saint et l'histoire. D'une part il existe une proposition qui fait référence à l'Esprit pour décrire l'histoire comme une progression, dans le temps du monde, de l'Église comme communauté des chrétiens, vers une perfection croissante. D'autre part, se trouve la conviction que cette conception fut fondamentalement contestatrice de l'ordre établi et développée par l'abbé Joachim de Flore. La confusion entre ces deux objets a donné l'œuvre du cardinal Henri de Lubac intitulée *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Nous avons déjà montré que la référence à l'Esprit comme force historique de progrès, dans une proposition évoquant les hommes spirituels et l'âge de l'Esprit, est la conséquence du soutien apporté par la papauté grégorienne aux mouvements de réformation régulière, monastique et canoniale. En effet, la liberté à la fois individuelle et institutionnelle accordée au nom de la réforme de la règle est interprétée, dans le cadre de débats avec les « ordres anciens », comme un signe de la supériorité des évolutions nouvelles, dans un mouvement de progression générale de l'Église. Cette proposition, interne à l'Église du XII<sup>e</sup> siècle et qui n'a jamais conduit à des condamnations, a

ultérieurement été associée à la dissidence et à Joachim de Flore, auteur postérieur. Sur le plan historiographique, nous avons évoqué en introduction la thèse d'Henri Mottu selon laquelle Joachim de Flore aurait, par le caractère révolutionnaire de sa pensée, anticipé la venue des ordres mendiants. Or ce que l'on peut observer au XIII<sup>e</sup> siècle, c'est que, absente des origines de l'ordre des frères mineurs, la référence à Joachim de Flore est employée comme mode de légitimation de la cléricisation de l'ordre franciscain. Il ne s'agit pas alors d'une proposition dissidente mais au contraire de l'emploi d'un discours traditionnel ayant pour but de légitimer la normalisation de l'ordre en faisant disparaître l'un des aspects les plus originaux du modèle franciscain, l'égalité affirmée en clercs et laïcs. La référence à l'Esprit et à Joachim de Flore, prophète conservateur proche des papes, relève donc d'un discours non de contestation mais au contraire de conformation. L'évocation de Joachim de Flore concerne avant tout son statut de prophète reconnu dès son vivant par les papes et les souverains : c'est par le biais de cette figure prophétique que circule la conception de l'histoire héritée du XII<sup>e</sup> siècle. Cependant ce discours hérité comporte une dimension polémique : l'affirmation de la supériorité des ordres nouveaux sur les anciens. C'est au sein de cette polémique que, dans le cadre des conflits universitaires entre séculiers et mendiants, l'œuvre de Gérard de Borgo San Donnino sera montée en épingle afin de servir d'arme contre l'ensemble des mendiants adhérant à une conception progressiste de l'histoire. C'est ainsi que naît le « joachimisme », qui ne doit pas grand-chose à Joachim de Flore : un discours de nature essentiellement historique faisant de franciscains des hommes spirituels et qui est présenté comme une contestation de l'Église institutionnelle par les opposants aux mendiants. Or, ce que propose le joachimisme est une structuration du temps, il ne s'agit pas d'un récit prophétique fixe mais d'une manière d'organiser l'histoire en y incluant un futur à dimension polémique. Cette structure est la suivante : la succession des âges se fait suivant un progrès, réalisé par des hommes spirituels dont il s'agit d'identifier les précurseurs afin de définir le modèle de la nouvelle Église qui se réalisera lors du dernier âge, celui-ci étant proche. Cette structuration du récit a pu être utilisée dans le cadre d'une contestation du renforcement bureaucratique de l'Église et c'est pourquoi beaucoup d'auteurs, de l'évêque Florent d'Acre au cardinal Henri de Lubac se sont demandé pourquoi Joachim de Flore et sa conception de l'histoire n'avaient pas été condamnés. Si on laisse de côté un instant le fait que cette conception de l'histoire n'est pas propre à Joachim, il faut souligner que l'idée d'un accomplissement terminal de l'Église grâce à l'œuvre d'hommes spirituels ne fut pas seulement un discours de contestation. Ainsi, le soutien qu'Innocent III a apporté aux Vaudois, à l'ordre hospitalier du Saint-Esprit, puis aux mendiants révèle une recherche d'hommes spirituels chargés de revivifier le monde par l'action de l'Esprit. Il est

ainsi possible de comprendre le rôle joué par Rainier de Ponza, compagnon de Joachim, auprès d'Innocent III. L'idée d'un progrès dans l'histoire ne commence à être condamné qu'à partir du moment où d'une part, l'Église bureaucratique se conçoit comme un achèvement monopolisant l'Esprit et où, d'autre part, certaines tendances chez les laïcs et les mendiants prétendent à une progression inspirée autonome de l'institution. Henri de Lubac avait vu dans le joachimisme la matrice des totalitarismes contemporains. En toute rigueur, et avec davantage de continuité, il faudrait considérer que Joachim de Flore ne fut que le passeur d'une certaine conception de l'histoire héritée du XIIe siècle dont le premier « fruit totalitaire » fut le projet théocratique du XIIIe siècle. Ceci conduit à s'interroger plus exactement sur ce qu'Henri de Lubac appelle la « postérité spirituelle » de l'abbé de Flore, ce qui peut être compris à travers les citations d'auteurs dont il fait des arguments de filiation. Ainsi, Hegel est-il rattaché à Joachim pour avoir affirmé que « l'aspect changeant que l'esprit se donne dans des figures toujours nouvelles est essentiellement un progrès »<sup>2243</sup>, mais cette formule semble davantage relier Hegel à Anselme de Havelberg et à bien d'autres qu'à l'unité établie par Joachim entre procession divine et histoire de l'Église. L'une des sources d'Henri de Lubac est le père Albert Chapelle, pour qui l'on trouve « dans l'évangile spirituel et éternel de Joachim de Flore, dans son troisième âge de la vérité sans figures, toutes les ambiguïtés du savoir philosophique hégélien au royaume hégélien de l'Esprit »<sup>2244</sup>. Il n'y a pas d'évangile éternel chez Joachim de Flore et son usage des figures géométriques atteste que ce n'est qu'après la fin des temps, et non durant le troisième âge, que les figures seront amenées à disparaître. Le joachimisme d'Henri de Lubac relève en fait d'un dialogue anachronique entre une conception de l'histoire héritée du XIIe siècle et une conception de l'Église institutionnelle datant du XIIIe siècle. C'est dans la volonté de cette Église de confisquer la référence à l'Esprit que se trouve l'origine de la condamnation des conceptions antérieures de l'histoire. L'Église du Christ, institution centralisée et organisée bureaucratiquement, évoquée par Henri de Lubac est postérieure à l'abbé de Flore, et c'est pour cette raison fort simple que Joachim, si obéissant envers les papes, ne la prend pas en compte dans son ecclésiologie. La renaissance du XIIe siècle a inventé un certain discours sur le progrès dans l'histoire, structuré par l'idée d'un dévoilement croissant et actif de l'Esprit. Cette idée que l'Esprit se manifeste de plus en plus dans l'histoire, Joachim de Flore n'en fut qu'un passeur prestigieux ; les fondements de son système personnel étant ruinés dès Latran IV, lorsque ce concile érige en dogme la notion d'essence divine. Plus que chez un seul homme, c'est dans l'interaction constante et étalée en plus d'un siècle, entre l'affirmation de la papauté et la réforme

---

2243H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, 2014, p. 362.

2244Ibid., p. 370.

monastique qu'est née l'idée qu'il pouvait exister un progrès dans l'histoire. Dans ce dialogue incessant, la référence à l'Esprit, d'initiative institutionnelle, remplit rapidement la fonction de nécessaire élément commun aux différents acteurs. C'est dans la distinction artificielle entre la référence à l'Esprit et l'action de l'institution que réside l'illusion d'un caractère essentiellement dissident de cette référence. L'Esprit ne correspond pas à un temps préalable à l'institution, la référence à l'Esprit n'est pas présente lors d'un « moment charismatique » préalable à l'exercice d'un pouvoir bureaucratique. Il n'est pas non plus une « indispensable référence utopique »<sup>2245</sup> correspondant à une négation de l'institution. A partir de la fin du XIe siècle, c'est lorsque l'institution se fonde dans l'histoire qu'elle emploie la référence à l'Esprit, en affirmant son autonomie comme le résultat d'une réforme qui va dans le sens de l'histoire. Il est possible d'observer la même dynamique au siècle suivant dans l'ordre franciscain : l'usage croissant de la référence à l'Esprit, l'identification de François à un homme spirituel angélique sont contemporains du renforcement institutionnel de l'ordre. Nous avons questionné en introduction la notion de charisme : en effet, l'idée qu'il existe un temps d'exercice charismatique du pouvoir, lié avec une rupture extra-quotidienne, entre en contradiction avec le fait que l'établissement de rapports de pouvoir se fait dans la collaboration volontaire et active avec la papauté. L'usage de la référence à l'Esprit Saint pour définir l'autorité de mouvements « charismatiques » est précisément une invention de l'institution qui lui permet d'intégrer certains mouvements et d'en rejeter d'autres. Le charisme n'est pas un temps – où la rupture extra-quotidienne se fait fondatrice - de l'institution dans l'histoire, il est un rapport de l'institution à l'histoire, par lequel l'institution parvient à la fois à se fonder comme théonomie et à intégrer des initiatives diverses, potentiellement centrifuges. Le charisme fondateur existe à partir du moment où il est l'œuvre de l'institution, que ce soit dans le temps – charisme hagiographique établi rétroactivement – où dans le rapport à une institution – ici l'Église grégorienne – qui reconnaît comme charismatiques ceux qu'elle intègre et à qui elle permet ainsi de devenir des fondateurs. Le rôle ecclésiologique, voire sociologique, de la référence à l'Esprit tient donc autant dans le système circulatoire qui s'invente dans les siècles présentés que dans les propositions elles-mêmes.

#### *La référence à l'Esprit dans un système circulatoire : diffusion et appropriation*

Faire référence à l'Esprit est une habitude qui s'invente, se diffuse, se prend, puis se perd dans la société médiévale entre le XIe et le XIVe siècle. Ce que révèle la première diffusion de

---

2245Formule employée à titre d'hypothèse par Paul Amargier dans « Mouvements populaires et confréries du Saint Esprit à Marseille au seuil du XIII<sup>ème</sup> siècle », *Cahiers de Fanjeaux* n°11, *La religion populaire en Languedoc*, 1976, p. 318-319 et repris par Jacques Chiffolleau dans « Les confréries du Saint Esprit en Provence », *Le mouvement confraternel...*, p.13.

la référence à l'Esprit, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, c'est que ce sont les règles du discours, la nature de la proposition évoquant l'Esprit, qui conditionnent les modalités de diffusion. Ainsi, l'Esprit étant décrit comme l'ouvrier de la réforme, de l'autonomie de l'institution à l'égard du monde, la référence se diffuse-t-elle dans les nouveaux ordres qui, du fait de leur réforme, bénéficient de libertés, aussi bien institutionnelles qu'individuelles. Cela ne signifie pas pour autant que la proposition est conservée telle quelle par ceux auprès desquels elle se diffuse : un processus d'appropriation conduit à la production de nouvelles propositions au sein de chaque champ, en fonction des intérêts et enjeux particuliers à ceux-ci. Ainsi, les ordres nouveaux font-ils de la référence à l'Esprit le révélateur d'un progrès historique qui leur permet d'affirmer non seulement leur légitimité mais aussi leur supériorité à l'égard des ordres anciens. C'est donc ce double processus distinct de diffusion et d'appropriation qu'il faut décrire pour caractériser le système circulatoire de la référence à l'Esprit.

Il est possible de présenter plusieurs modes de diffusion de la référence à l'Esprit. La première forme de diffusion est celle de l'acte légal, produit par la hiérarchie ecclésiastique et qui fait circuler au sein de la société médiévale une conception et un usage de l'Esprit propre à la papauté grégorienne. Cette diffusion contribue à faire de la référence à l'Esprit un outil de normalisation et d'intégration, qu'il s'agisse de la récupération des mouvements monastiques dont les libertés supposent la reconnaissance de l'autorité supérieure de Rome, de l'intégration a posteriori des prédicateurs itinérants par la rédaction d'hagiographies les présentant comme inspirés ou encore du soutien apporté aux pratiques charitables des laïcs qui les fait ainsi correspondre à un projet anthropologique complet. Cette diffusion normative est aussi un vecteur de hiérarchisation : la circulation suit un sens et des canaux : on assiste ainsi à une structuration, une institutionnalisation progressive de la diffusion. Cette hiérarchie ne saurait être confondue avec une anthropologie ; en effet elle ne se fonde pas sur une distinction entre le clerc et le laïc, le curé n'a pas plus d'autonomie que le laïc dans l'usage de la référence à l'Esprit, tel qu'il est conçu par l'institution. C'est ce que révèle, au tournant des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, la volonté de contrôle des modes de diffusion : l'interdiction des traductions en 1210, la mise en place d'une prédication encadrée, l'impératif imposé au savoir universitaire d'être normatif. La question de la référence à l'Esprit a été au cœur de ces débats car, inspirant une connaissance supérieure au savoir humain, l'Esprit légitime la prise de parole et la connaissance des Écritures. Cela explique l'affirmation d'une dimension essentielle de l'intermédiaire clérical au XIII<sup>e</sup> siècle, à travers une « sacramentalisation » de l'ensemble des formes de diffusion. En effet, par l'usage de la référence à l'Esprit, on assiste à une universalisation des enjeux sacramentels : tout rapport entre l'homme et Dieu doit être

médiatisé par l'Église, toute atteinte à cette médiatisation est à la fois une rébellion contre l'Église et une confiscation profanatrice de l'Esprit Saint. C'est la rhétorique de la compilation du Nouvel Esprit qui assimile toute autonomie à l'égard de l'Église dans le domaine de la vie religieuse et intellectuelle à une prétention à incarner l'Esprit Saint. Paradoxe de plus en plus problématique au XIII<sup>e</sup> siècle, le contrôle de la diffusion de la référence à l'Esprit conduit à une confiscation croissante de cette référence, qui entre en conflit avec les différents modes d'appropriation contemporains.

L'appropriation n'est pas la simple réception au sein d'un champ de la référence diffusée : elle correspond à l'intégration socialement différenciée de celle-ci selon les normes et les pratiques propres à chaque champ. Ses formes sont diverses et ne peuvent être organisées selon une opposition entre diffusion savante et appropriation populaire. On peut ainsi qualifier d'appropriation les débats théologiques sur la procession qui font suite à la commande de l'institution, lors du concile de Bari. L'emploi de la référence à l'Esprit dans les polémiques monastiques après que l'institution se fut servie de cette référence pour justifier les libertés accordées relève aussi d'une appropriation par les moines. C'est enfin le cas de la multiplication du patronage du Saint-Esprit dans les organes de charité laïque après que l'institution a soutenu le lien initial entre l'Esprit et la pratique laïque de la charité. L'appropriation révèle toutes les limites du caractère hiérarchique et contrôlé de la diffusion dans le cadre de la société médiévale. On peut ainsi évoquer l'échec de la confrérie du Saint-Sacrement de Lausanne que l'évêque tente de mettre en place, la référence n'étant pas encore appropriée par les laïcs. Ainsi, pour que la normalisation face son œuvre, il faut que la référence prenne sens dans le champ où elle s'intègre, la puissance bureaucratique étant trop limitée pour se priver de la participation active de ceux qu'elle encadre. Faisant sens au sein de champs divers, la référence à l'Esprit n'est pas seulement pratiquée comme la partie d'un même tout – l'ecclésiologie et l'anthropologie de l'institution – mais comme une référence propre au champ au sein duquel elle s'intègre. Les interactions entre ces champs et l'institution peuvent alors conduire à une évolution donnée au sens de la référence à l'Esprit. C'est ainsi le cas lors des débats concernant l'identification entre l'Esprit et la charité humaine, ce qui conduit Innocent III à reprendre au compte de son ecclésiologie une part de ces conceptions. De même, l'appropriation par les laïcs de la pratique de l'aumône – qui s'est faite par le biais de la référence à l'Esprit – conduit le théologien Pierre Olivi à considérer l'aumône collective comme une pratique relevant de l'assistance laïque et non de la charité contrôlée par l'épiscopat. Ce second exemple révèle un cas particulier de la relation entre appropriation et diffusion : au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, on assiste à un arrêt de la diffusion active de la référence à



l'Esprit par la hiérarchie ecclésiastique auprès des laïcs. Cela conduit alors à un renforcement de l'appropriation de moins en moins normalisée et à la constitution de propositions autonomes et à des circuits de circulation eux mêmes autonomes et parfois concurrents. Ainsi, si la naissance des confréries du Saint-Esprit, et peut-être de l'ensemble des confréries, appartient à l'histoire de la diffusion institutionnelle de la référence à l'Esprit, les évolutions et le succès du mouvement confraternel aux XIIIe et XIVe siècle appartiennent à l'histoire d'une appropriation autonome. On peut observer le même phénomène, aux des conséquences plus tragiques, avec l'arrêt de la diffusion des libertés monastiques accordées au nom de l'Esprit. On assiste alors à une circulation, autonome de l'institution, entre les monastères et les laïcs pieux qui leur sont liés et à la constitution d'une référence à l'Esprit « béguinal » - héritée du monachisme cistercien mais approprié aux laïcs. Certains aspects de cette référence qui étaient orthodoxes au XIIe siècle – identité entre la charité humaine et l'Esprit, anéantissement de la volonté qui « libère » - entrent en contradiction avec les conceptions ecclésiastiques de cette référence, celles-ci ayant entre temps évoluées. L'évolution des conceptions hiérarchiques de la référence à l'Esprit est en effet la cause principale de cette rupture entre diffusion et appropriation. On peut ainsi remarquer que l'usage de la référence à l'Esprit par Angelo Clareno afin de valoriser la fondation d'une communauté érémitique libre de son ordre d'origine est strictement assimilable au discours monastique du XIIe siècle, mais n'est plus compatible avec les usages de la référence à l'Esprit tels qu'ils sont pratiqués par la hiérarchie à la fin du XIIIe siècle. Ces évolutions « au sommet » conduisent à rappeler que l'invention d'une référence à l'Esprit relève aussi d'une appropriation : l'institution ecclésiastique fait correspondre la tradition chrétienne dont elle hérite avec les enjeux contemporains. En cela, la référence à l'Esprit appartient toujours à une histoire faible, conditionnée par des enjeux auxquels elle impose cependant ses conditions. C'est dans cette participation restreinte de la référence à l'Esprit aux propositions qu'elle légitime que s'intègre le lien avec la notion de bien public.

*Pour finir : l'Esprit, préhistoire du bien public ?*

Qu'il s'agisse du fonctionnement de l'institution selon des valeurs autonomes aux agents, ou de la préoccupation de l'aumône par des élites sociales qui légitiment ainsi leur position, l'Esprit permet de constituer des structures de pouvoir fondées sur le souci du bien public, supérieur et distinct de la somme des intérêts particuliers. L'influence de la référence à l'Esprit s'observe dans la nature duale de l'homme de pouvoir ainsi légitimé, qui est à la fois actif dans le monde et détaché de celui-ci, selon la description de l'homme spirituel de Bernard de

Clairvaux. Ce double amour, des hommes et de Dieu se manifeste dans l'obligation pour le cardinal qui élit un pape d'adopter la vie du moine et pour le notable qui aspire à gouverner la ville à se comporter en élite apostolique. Dans ce cas, un temps clé de l'histoire du bien public serait le moment où la théologie affirme que l'amour des hommes ne peut être confondu avec l'amour de Dieu pour les hommes, conduisant à une progressive laïcisation de l'aumône et à une impersonnalisation du fonctionnement institutionnel, l'inspiration ne provenant plus du statut d'homme spirituel mais de l'appartenance à une bureaucratie charismatique.