



HAL
open science

Évolution et persistance d'une condamnation antique : le cas de la capacité économique de l'histrion

Simon Gabay

► **To cite this version:**

Simon Gabay. Évolution et persistance d'une condamnation antique : le cas de la capacité économique de l'histrion. Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes = Journal of Medieval and Humanistic Studies, 2012, 23, pp.109-125. hal-01895019

HAL Id: hal-01895019

<https://hal.science/hal-01895019>

Submitted on 24 Oct 2018

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

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



Évolution et persistance d'une condamnation antique : le cas de la capacité économique de l'histrion

Abstract : Despite its dubious standing in law, was the histrion entitled to receive payment? To accept or to give alms? To make an offering? To pay tithes? His economic role is discussed by medieval theologians and jurists, who show how it evolved towards being viewed with greater tolerance, culminating in its apparent rehabilitation by Thomas Aquinas. However, this is a rehabilitation in appearance only, since this supposed evolution is in fact counterbalanced by the persistence of traditionalist views within the Church concerning the attitude to be adopted by clerics, these views being reinforced in particular through the reform movements that occurred during the (long) Middle Ages.

Résumé : Est-ce que l'histrion, malgré sa pratique illicite, peut être payé ? Recevoir ou donner l'aumône ? Faire une offrande ? Payer la dîme ? Sa capacité économique est disséquée par les théologiens et les juristes médiévaux, qui la font évoluer lentement vers une plus grande tolérance jusqu'à son apparente réhabilitation par Thomas d'Aquin. Apparente cependant, car cette première évolution est contrebalancée par la persistance d'une pensée plus traditionaliste, notamment au sein de l'Église concernant l'attitude à adopter par les clercs, qui se réaffirme particulièrement avec les mouvements de réforme durant le (long) Moyen Âge.

Si l'antithéâtralisme¹ est une idée qui dépasse de beaucoup le contexte de l'opposition des Pères de l'Église au théâtre, ces derniers ont bien plus que d'autres incarné ce courant, par l'influence prépondérante qu'ils ont exercé sur la pensée occidentale². La Querelle sur la moralité du théâtre qui agite la seconde moitié du Grand siècle n'est-elle pas un avatar de ces condamnations antiques ? Le terme de « querelle » suppose néanmoins l'existence de deux partis : un premier contre le théâtre, et un autre pour le théâtre. D'où vient alors ce second groupe ? L'interrogation est restée jusqu'à présent sans réponse car la question de l'interdiction du théâtre a toujours bien plus mobilisé la recherche que celle de son autorisation³. D'autre part, la réponse à cette question se trouve à une période encore sous-étudiée, malgré quelques rares et brillantes études⁴ : le Moyen Âge⁵.

¹ La notion d'antithéâtralisme est reprise des travaux de Jonas Barish. J. Barish, *The Antitheatrical prejudice*, Berkeley, University of California press, 1981.

² Nous nous limiterons ici à l'Occident chrétien, bien que l'Orient ait connu une situation similaire, et que la condamnation religieuse du théâtre ne soit pas uniquement chrétienne.

³ Par exemple dans le livre de L. Thirouin, *L'Aveuglement salutaire : le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Champion, 2007.

⁴ P. Olganier, *Les Incapacités des acteurs en droit romain et en droit canonique*, Paris, Armand Magnier, 1899 ; C. Casagrande et S. Vecchio, « Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XII^e et XIII^e siècles) », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 45, 5, 1979,

Dès le XII^e siècle, une première discussion sur la question du théâtre a lieu, sous une forme assez discrète néanmoins car elle se joue bien plus entre les hommes du Moyen Âge et les Pères qu'entre les penseurs médiévaux eux-mêmes. La plupart des textes normatifs questionnent et nuancent les *auctoritates* antithéâtrales, que ce soit par les gloses de canons ou de décrétales, ou par la dialectique scolastique dans les diverses sommes de pénitence ou de théologie. Nous nous proposons donc ici d'offrir une esquisse de cette transmission de l'interdit antique concernant la pratique théâtrale à la période médiévale, en nous concentrant pour cet article sur le statut juridique de l'histriion.

Notons dès à présent que si l'on peut essayer de saisir un statut de l'histriion dans les textes médiévaux, c'est seulement par le statut juridique des métiers illicites, qui connaissent des limitations de capacités *ex causa*⁶ et dont l'histriion fait partie. L'Antiquité connaît un statut juridique de l'acteur⁷ qui est uniquement le fait du droit civil⁸ : le corpus religieux, que ce soit dans les textes juridiques (conciles, premières collections canoniques) ou plus généralement normatifs (sermons, pamphlets, etc.)⁹, n'a jamais proposé un ensemble de règles déterminant les droits et les devoirs de cette profession. L'oubli du droit romain au Haut Moyen Âge ainsi que la disparition temporaire du théâtre¹⁰, n'a alors pas permis de constituer un statut juridique médiéval de l'acteur au moment de la compilation des premières grandes collections canoniques, et les documents rassemblés ici reconstituent artificiellement ce statut. Il nous a pourtant semblé légitime de tenter cette reconstruction en

p. 913-928 ; et en particulier Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, notamment p. 253-288.

⁵ J. Barish, *op. cit.*, passe ainsi de l'Antiquité aux Lollards (à propos desquels il commet d'ailleurs une erreur importante en leur attribuant le *Tretise of Miraclis Pleyinge*, cf. L. Clopper, « Is the *Tretise of Miraclis Pleyinge* a Lollard Tract against Devotional Drama ? », *Viator*, 34, 2003, p. 229-271).

⁶ J. Le Goff, « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 89-103.

⁷ Le Code Justinien propose un titre *De spectaculis et scaenicis et lenonibus* (CJ 11.44).

⁸ Sur le droit de l'acteur romain, l'étude la plus complète reste celle de Johannes Emil Spruit : *De juridische en sociale positie van de romeinse acteurs*. Assen, Van Gorcum & Comp. NV, 1966 (en néerlandais, avec un résumé en français à la fin). Plus récemment et avec une perspective plus large, on trouvera toutes les informations complémentaires dans *Le Statut de l'acteur dans l'antiquité grecque et romaine*, Ch. Hugoniot et S. Milanezi (dir.), Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2004, et notamment dans l'article de Ch. Hugoniot « De l'infamie à la contrainte, évolution de la condition sociale des comédiens sous l'empire romain », p. 213-240. Sur le droit des spectacles, cf. Ch. Hugoniot et E. Soler, « Le rôle de l'Etat impérial dans le financement et l'organisation des spectacles, d'après le témoignage du Code théodosien », *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, à paraître (je remercie les auteurs de m'avoir transmis leur texte avant sa publication).

⁹ Sur le christianisme antique et le théâtre, on se reportera à l'excellente synthèse de L. Lugaresi, qui fournit, outre ses analyses, toute la bibliographie nécessaire : *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, Morecelliana, 2008.

¹⁰ Pour être plus précis, ce serait plus l'idée de théâtre que le théâtre lui-même qui aurait disparu avec l'Empire romain, ne laissant qu'une théâtralité diffuse insaisissable pour des auteurs médiévaux en manque de mots pour la décrire. Cf. L. Allegri, *Teatro e spettacolo nel medioevo*, Bari, Laterza, 1988.

présentant ces documents car, dans ces textes épars, les juristes vont aller puiser pour condamner ou relaxer les acteurs à la fin du Moyen Âge¹¹.

À la lecture des documents médiévaux, il apparaît que trois grandes capacités juridiques régissent ce statut : la première concerne l'accès aux sacrements (mariage, sacerdoce, etc.), la deuxième les divers droits du citoyen (héritage, accusation, témoignage), et la troisième, ce que nous définirons comme une limitation par une sanction juridique du droit à recevoir ou à donner de l'argent. C'est à cette dernière, dont nous allons voir les différentes facettes au cours de cet article, que nous voulons nous intéresser pour deux raisons. D'une part, elle revêt une importance particulière dans une société où « donner de l'argent est aussi important que d'en gagner »¹², car l'Église crée une discrimination majeure en interdisant à certaines professions de faire les deux¹³. D'autre part, nos recherches nous ont amené à conclure qu'elle est des trois capacités celle qui est la plus sujette à des inflexions (parfois fort acrobatiques...) : dans le cas des prostituées, Thomas de Chobham a ainsi pu différencier le revenu du métier qui le génère, le premier pouvant être licite alors que le second ne l'est pas¹⁴. L'évolution de la capacité économique sur la longue durée est ainsi un lieu d'observation parfait des mutations du statut de l'histrion, qui met en valeur des évolutions aussi discrètes que leurs implications sont majeures.

Curieusement pourtant, selon Jacques Le Goff, l'histrion semble être, de tous les métiers illicites, l'un des derniers à trouver grâce aux yeux de l'Église, après même l'usurier qui aurait graduellement gagné une certaine tolérance à son endroit¹⁵. Cette affirmation nous paraît à nuancer : l'histrion connaît bien une réhabilitation tout au long du Moyen Âge, notamment par la levée progressive de son incapacité économique (à l'inverse, dans ce cas précis, de l'usurier). Mais l'erreur d'appréciation de J. Le Goff tient peut-être à un effet peu étudié bien que fondamental de l'histoire des idées médiévales, que nous voudrions ici mettre en valeur : la force d'inertie des *auctoritates*. Par leur diffusion dans leur contexte original (copie continue et massive des Pères) et leur reprise sans le filtre des gloses ou des commentaires (par ignorance ou par volonté de retour à la doctrine originelle), elles occasionnent un « bruit » qui brouille non seulement notre compréhension de la dynamique de revalorisation des histrions, mais surtout nous forcent à questionner l'influence de cette dynamique elle-même.

Le code

Trois grands documents forment par leur ancienneté, leur centralité et leur diffusion, ce que l'on pourrait appeler le « code source » de la pensée médiévale en matière de capacité économique de l'histrion. Ils fournissent en effet à la fois la norme juridique et théologique de la chrétienté occidentale, mais aussi les textes de

¹¹ On voit ainsi l'utilisation d'une décrétale du *Sexte* dans le procès de 1416 édité par Marie Bouhaïk-Gironès dans ce même dossier.

¹² J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, Paris, Perrin, 2010.

¹³ *Id.*, « La bourse et la vie » ; *Pour un autre Moyen Âge, op. cit.*, p. 1295.

¹⁴ *Id.*, « Métiers licites », *Pour un autre Moyen Âge, op. cit.*, p. 99.

¹⁵ *Ibid.*

base qui vont être manipulés par tous les hommes de lettres de l'époque (citation complète ou partielle, paraphrase, glose, commentaire, référence, etc.). Les deux premiers sont issus du *Décret* de Gratien (1139-1150), qui reprend par deux fois saint Augustin dans deux canons successifs de la distinction 86 (traitant des devoirs de l'évêque, notamment envers les pauvres) :

Donner son bien aux histrions, c'est un grand vice et non une vertu. Et, vous le savez, on ne tarit pas en éloges pompeux sur le compte de ceux qui le font, car il est écrit : « Le pécheur est loué dans les désirs de son âme, et celui a qui fait le mal est béni »¹⁶.

Donare res suas istrionibus uitium est inmane, non uirtus. Et scitis de talibus, quam sit frequens fama cum laude, quia, laudatur peccator in desideriis animae suae, et qui iniqua gerit benedicitur.

La même idée est reprise au détour du canon suivant, qui concerne pourtant cette fois le chasseur :

Ceux qui donnent aux chasseurs, pourquoi leur donnent-ils ? Qu'on me le dise. Pourquoi donne-t-il à un chasseur ? Il aime en lui ce en quoi il est le plus vil ; ce qu'il nourrit en lui, ce qu'il habille en lui, c'est l'infamie publique, elle-même visible aux yeux de tous. Celui qui donne aux histrions, qui donne aux prostituées, pourquoi leur donne-t-il ? N'est-ce pas à des hommes qu'il donne ? Ils n'attendent pas là, en fait, la beauté d'une œuvre de Dieu, mais la bassesse d'une œuvre de l'homme¹⁷.

Qui uenatoribus donant, quare donant ? dicant mihi, quare dant uenatori ? Hoc in illo amat, in quo nequissimus est hoc in illo pascunt, hoc in illo uestiunt, ipsam nequitiam publicam spectaculis omnium. Qui donant istrionibus qui donant meretricibus, quare donant ? numquid non et ipsa hominibus donant : Non tamen naturam ibi attendunt operis Dei, sed nequitiam operis humani.

Le troisième document à revenir sur la capacité économique de l'histrion est la *Glose ordinaire* du *Siracide* (XII^e siècle), suivant en fait de près le commentaire des mêmes versets 5-6 par Raban Maur¹⁸ :

[...] Ne communiquez pas avec les pécheurs, parce qu'ils sont pécheurs, comme le font ceux qui nourrissent les histrions pendant que les pauvres de Jésus-Christ ont faim. Quant à celui qui donne au pécheur indigent, non pas parce qu'il est pécheur,

¹⁶ Pars I D. 86 c. 7. Pour ce passage dans son contexte original, cf. *In Johannis Evangelium tractatus CXXIV*, éd. R. Willems, Turnhout, Brepols (CCSL 38), 1954, p. 589. Traduction de P. Olganier, *op. cit.*, p. 164.

¹⁷ Pars I D. 86 c. 8, tiré du *Discours sur les psaumes* 102, 13 d'Augustin (éd. E. Dekkers et J. Fraipont, *Enarrationes in Psalmos*, Turnhout, Brepols (CCSL 40), 1956, p. 1463). Traduction de P. Olganier, *op. cit.*, p. 164.

¹⁸ Raban Maur, *Commentariorum In Ecclesiasticum Libri Decem*, Paris, Jean-Paul Migne (PL 109), 1852, col. 846.

mais parce qu'il est homme, il nourrit non pas le pécheur, mais le juste ; car ce n'est pas la faute qu'il aime, mais la nature [...] ¹⁹.

[...] *Id est pro eo quod peccatores sunt, noli communicare ; sicut qui nutriunt histriones, cum esuriant Christi pauperes. Qui autem dat indigenti peccatori, non quia peccatori est sed quia homo est, non peccatorem sed justum nutrit : quia culpam nos diligit, sed naturam [...]*.

Ces premiers documents nous permettent de nous faire une idée plus précise de ce que recouvre une limitation de la capacité économique : par trois fois, on encadre la donation. Il ne s'agit ici plus de s'attaquer directement à l'histrion, comme avec les incapacités juridiques et religieuses (qui interdisent par exemple de communier ou de témoigner), mais indirectement en agissant sur les tiers qui lui permettent de pratiquer son art. Cette donation renvoie néanmoins à deux réalités fort différentes : elle concerne la rétribution de l'histrion dans le *Décret*, qui est interdite, et l'aumône dans la *Glose ordinaire*, qui peut être autorisée. La différence de traitement entre ces deux donations se fonde sur une distinction théologique : c'est l'objet du don qui définit le point de bascule entre le licite et l'illicite. L'interdit portant sur le métier de l'histrion, il faut pour autoriser la donation que celle-ci se fasse par-delà la profession, c'est-à-dire à l'homme qui se cache derrière elle. La rétribution de l'histrion est ainsi interdite car elle est une contrepartie à la pratique de son métier, à l'inverse de l'aumône qui a pour but de venir en aide à tout chrétien dans le besoin : il n'y a donc aucune levée de l'incapacité économique, si ce n'est fictivement en soustrayant la profession illicite de l'équation.

Le temps du débat

Ces fondamentaux posés, les penseurs médiévaux commencent à discuter de leur compréhension et de leurs implications, notamment à travers les commentaires au *Décret*, mais aussi dans les ouvrages de théologie. Le concept de « bien mal acquis », omniprésent sous leurs plumes, va complexifier ce que recouvre la capacité juridique de l'histrion : alors que le *Décret* et la *Glossa ordinaria* se limitent à étudier ce que l'on peut donner à l'histrion, leurs commentaires successifs, constatant probablement l'irrespect des règles présentées *supra*, vont soulever le problème de la licéité de l'argent qui serait reçu par l'histrion en dépit des interdictions. Est-il autorisé à donner l'aumône ? À payer la dîme ?

L'aumône faite à l'histrion est extrêmement débattue parmi les juristes, qui tentent de préciser la notion floue de « don à l'homme » tel que Gratien la propose. Comme l'a montré Brian Tierney²⁰, il s'agit là d'un sous-débat de celui sur « l'hospitalité », la « libéralité » et la discrimination du bénéficiaire de l'aumône abordé plus en amont dans le décret²¹ : les histrions, comme tous les praticiens d'un métier infamant, sont une catégorie dont le traitement diffère. Deux positions, s'opposent. D'une part, certains refusent par principe toute aumône, quand bien

¹⁹ Le texte est publié sous le nom de Walafrid Strabon par Migne (*Liber ecclesiasticus*, Paris, J.-P. Migne (PL 113), 1852, col. 1196). Nous traduisons.

²⁰ B. Tierney, « The Decretists and the 'Deserving Poor' », *Comparative Studies in Society and History*, 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 360-373.

²¹ Pars I D. 42 c. 1-2.

même les ressources le permettraient, sauf dans les cas d'extrême nécessité comme Rufin de Bologne (avant 1159) :

[...] Si celui qui demande est déshonnête, et ce d'autant plus qu'il peut gagner sa nourriture par son travail et le néglige, mais qu'il préfère plutôt mendier ou voler, il ne fait aucun doute qu'il ne faut rien lui donner, mais qu'il faut le corriger. C'est de cette manière qu'il faut comprendre ce qui a été dit avant à propos de Matthieu [Mt 5:42 : « à qui te demande, donne »], à moins peut-être qu'il soit indigent au point de mourir ; car alors, si nous avons assez, nous devons donner indifféremment [...]»²².

[...] *Si ergo inhonestus sit qui petit, et maxime cum possit suo opere victum querere et negligit, ita etiam ut magis eligat mendicare vel furari, procul dubio tunc ei dandum non est, sed corripendus, in quo casu intelligitur illud predictum super Matheum, nisi forte ad mortem indigeat ; tunc enim omnibus, si habemus, indifferenter dare debemus. [...]*

Conformément à cette lecture rigoriste de l'interdiction de l'aumône à l'histriion, toute rétribution est proscrite « à tous les jongleurs », et non uniquement aux histriions²³. La fenêtre économique dans laquelle évoluent les histriions et les autres *inhonesti* se trouve alors réduite aux « cas où c'est une nécessité absolue »²⁴, malgré les recommandations de la glose ordinaire, qui ne semble pas ici suivie.

En face, d'autres canonistes sont plus souples, tolérant le don tant qu'il est à l'homme et non au praticien d'un métier infamant, comme Sicard de Crémone (c. 1180)²⁵. C'est cette deuxième solution qui va s'imposer avec sa reprise par Huguccio (c. 1190) (lui-même repris dans la glose ordinaire au *Décret* de Jean le Teutonique) :

[...] Leur donner pour l'exercice de leurs vices, conduit par la vaine gloire, est un péché, mais donner en cas de nécessité de manière charitable n'en est pas un. [...] Dans de tels cas, il ne faut pas encourager le vice, mais secourir la nature [...]»²⁶.

[...] *Istis dare causa inanis glorie pro exercitio sui vitii peccatum est, sed in necessitate dare eis intuitu pietatis peccatum non est. Idem dico de venatoribus et meretricibus et consimilibus personis. Vitium in talibus non fovendum sed natura sustendanda est. [...]*

Contrairement à cette première permissivité, Huguccio interdit pourtant le don de l'aumône par l'histriion²⁷. Il se distingue ainsi de quelques prédécesseurs,

²² Glose de Pars I, D. 42, c. 1. Rufin de Bologne, *Die 'Summa decretorum' des Magister Rufinus*, éd. de H. Singer, Paderborn, F. Schöningh, 1902, p. 100. Nous traduisons.

²³ Glose de P. I, D. 86, c. 7 : « Hoc de omnibus jocularibus intelligendum est ». Rufin de Bologne, *op. cit.*, p. 176.

²⁴ Glose de P. I, D. 42, c. 1 dans la *Summa Tractatus magister*, cité par B. Tierney, *art. cit.*, p. 366.

²⁵ Glose de P. I, D. 42, citée par B. Tierney, *art. cit.*, p. 372.

²⁶ Glose de P. I, D. 86, c. 7 par Huguccio, citée par B. Tierney, *art. cit.*, p. 369-370. Nous traduisons.

comme Jean de Faenza (après 1171)²⁸, et surtout l'auteur de la *Summa coloniensis* (1169) qui propose le raisonnement suivant :

C'est pour cette raison que ceux qui ont dit cela opèrent cette distinction : ce qui est mal acquis, ce qui est donné spontanément, ce qui est violemment ou frauduleusement enlevé. Ce qui est donné spontanément est soit acquis par simonie ou par le gain de l'usurier, soit obtenu par les caresses des prostituées ou les flatteries des histrions. [...] Et alors, selon ceux qui enseignent cette distinction, toutes les choses qui sont données spontanément, sauf dans le cas où on les obtient par simonie, par usure ou par mensonge, peuvent être reversées aux œuvres de miséricordes. En effet, toutes les choses obtenues par les caresses ou les flatteries, bien qu'il soit un péché de les acquérir de cette façon, comme elles deviennent la propriété de celui qui la reçoit par la volonté du donateur, elles sont profitables si elles sont reversées dans les causes pieuses²⁹.

Proinde qui hoc dicunt ita distinguunt : male acquisitum aut sponte collatum aut uiolenter aut fraudulenter ablatum. Sponte collatum aut est simoniace comparatum uel usurarium lucrum aut blandimentis meretricum uel adulationibus histrionum quesitum. [...] Vt ergo tradunt qui hoc modo distinguunt, omnia sponte collata, nisi per simoniam uel usuram uel mendacium quesita sint, in opera misericordie erogari possunt. Nam que blanditiis et adulationibus optinentur, quamquam peccatum sit ita acquirere, quia tamen ex uoluntate dantis accipientium fiunt, pias in causas erogata proficiunt.

La possession du « bien mal acquis » (*re illicite, injuste* ou *male acquisita*) devient le cœur du problème. Il ne faut cependant pas confondre la question du bien illicite et celle des métiers illicites, car, même si cela n'est pas explicitement précisé dans les textes, les listes des professions concernées ne sont pas identiques dans les deux cas : les chasseurs, bouchers et autres chirurgiens disparaissent, et seuls restent les simoniaques, les usuriers, les joueurs, les prostituées et les histrions. À cette première dichotomie s'ajoute alors une seconde : ceux dont le bien est mal acquis mais n'est pas sujet à restitution, et ceux qui doivent le restituer³⁰. Tous ne se rangent pourtant pas derrière ce second avis et, confrontée à ce débat, la *Glose ordinaire* du *Décret* (c. 1215) laisse cette fois la solution en suspens :

Certains disent, en général, qu'en aucun cas il ne peut être fait aumône de choses acquises illégalement : ni des prostituées, ni de l'usure, ni du jeu de dé, ni de l'histrionat, ni de la simonie. [...] D'autre disent que si le bien est acquis illicitement et la propriété n'est pas transférée, ou même qu'elle est transférée mais doit être rendue, on ne peut pas en faire aumône, comme dans le cas de l'usure [...] mais si la restitution ne s'applique pas et que la propriété est transférée, on peut bien en faire

²⁷ C. 14 q. 5 d.a.c 1. Cité par J. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 309.

²⁸ C. 14 q. 5 pr. Cité par J. Brundage, *op. cit.*, p. 309.

²⁹ *Summa 'Elegantius in iure diuino' seu Coloniensis*, éd. G. Fransen et S. Kuttner, Vaticana, Biblioteca apostolica Vaticana, 1986, t. 3 p. 76. Nous traduisons.

³⁰ On retrouve ici la même idée que celle de Thomas de Chobham évoquée dans l'introduction, cette dernière étant toutefois plus tardive et ne concernant que les prostituées.

aumône : comme si on a donné quelque chose à une prostituée, cette chose ne peut être redemandée, et la prostituée peut donc en faire aumône. Il en va de même de ce qui est donné à l'histrion [...] ³¹.

Quidam generaliter dicunt quod de nullo illicite acquisito potest fieri elemosyna : nec de meretrico, nec de usura, nec de alea, nec de histrionatu, nec de symonia. [...] Alii dicunt quod si de illicite acquisitis non transfertur dominium, vel etiam transfertur sed competit repetitio, non potest inde fieri elemosyna, ut in usura [...] sed si non datur repetitio et transfertur dominium bene fit inde elemosyna : ut si aliquid datur meretrici illud non potest repeti : ut. ff. de condi ob turp. cau. [Dig. 12.5.4.3] idem et si. §. quotiens [Dig. 12.5.4.2] unde de tali potest meretrix facere elemosynam. Idem de eo est quod datur histrioni [...].

Une génération plus tard, après exposition de la position de la glose ordinaire, le grand canoniste Raymond de Peñafort soutient la position la plus permissive (*alii dicunt, et melius*), à la fois dans sa *Somme de droit canon* (c. 1225)³², puis dans sa *Somme de pénitence* (c. 1230)³³.

Le traitement du cas de la dîme (l'histrion doit-il la payer ?) suit de près celui de l'aumône, avec cette même ambiguïté sur l'éventuelle restitution du bien mal acquis. Jean le Teutonique résume ce débat dans son commentaire de la *Compilatio tertia* (1220), et tranche :

[...] Mais est-ce que la prostitué ou l'histrion donnera la dîme ? Il semble que non, parce que, comme je l'ai dit, le Seigneur doit être honoré de tes justes labeurs, et les dîmes sont données seulement de choses justes. [...] D'autres disent que la dîme devrait être perçue d'eux plutôt que de rester leur propriété. Il est préférable que tu dises que si la propriété est transférée à quelques-uns, bien qu'elles soient pécheresses, elles sont cependant tenues de donner la dîme [...] ³⁴.

[...] *Set numquid meretrix uel ystrio dabit decimam ? Non uidetur, quia ut dixi honorandus est dominus de iustis laboris, et decime tantum de licitis dantur, [...] Alii dicunt quod decima sumenda est potius ab eis quam apud eos remaneat, arg. xxii q. i. Considera [C. 22 q. 1 c. 8]. Melius dicas quod si transfertur dominium in aliquos ita quod non competit repetitio licet ille peccent, tamen tenentur dare decimas [...].*

³¹ Glose sur C. 14 q. 5 pr. Jean le Teutonique, *Glossa ordinaria*, Venise, 1477, fol. 207^r (disponible *online* : http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00053542/image_415). Nous traduisons.

³² 2.10.4, Raymond de Peñafort, *S Raimundus de Pennaforte : Summa de iure canonico*, éd. X. Ochoa et A. Diez, Rome, Libreria editrice vaticana, 1975, p. 86.

³³ 2.8.7, Raymond de Peñafort, *S Raimundus de Pennaforte : Summa de paenitentia*, éd. X. Ochoa et A. Diez, Rome, Libreria editrice vaticana, 1976, t. 2, p. 566.

³⁴ 3 Comp. 3.23.4 (X 3.30.28), glose sur *lucro*. Texte temporairement disponible sur le site de K. Pennington (faculty.cua.edu/pennington/), avant publication à la suite d'un premier volume (*Johannis Teutonici apparatus glossarum in Compilationem tertiam*, éd. K. Pennington, Vatican, Bibliotheca apostolica Vaticana, 1981). Nous traduisons.

Raymond de Peñafort propose lui un autre raisonnement, à partir de la même question des biens mal acquis nécessitant restitution, ou pas. Dans ce second cas, il développe dans sa *Somme de pénitence* :

[...] Il est tenu de donner [la dîme], mais l'Église ne doit pas l'accepter tant qu'il est souillé par son crime, de peur qu'elle semble l'approuver (de même que parfois l'Église refuse les offrandes de certains), en raison de la détestation du crime dans lequel il se trouve [...] Mais après qu'il a accepté la pénitence, l'Église peut encore accepter les dîmes passées [...] ³⁵.

[...] *ille tenetur dare, sed Ecclesia non debet recipere quamdiu ille est in scelere, ne videatur approbare delictum eius ; sicut et quandoque respuit Ecclesia oblationes aliquorum, ob detestationem criminis in quo iacent [...] Sed postquam paenitentiam acceperit, potest etiam Ecclesia decimas praeteritas accipere [...]*.

Mais il ne s'agit ici que de la dîme personnelle. La dîme prédiiale, que Raymond prend soin de distinguer par la suite, doit être payée par tous malgré les réserves de certains. Cet avis n'est cependant pas communément admis : Jean d'Erfurt (c. 1300) en prend le contre-pied, autorisant la dîme prédiiale mais pas la dîme personnelle :

[...] La loi prohibe en effet l'acte par lequel quelqu'un gagne sa vie à la manière [de la prostitution ou de l'histrionat], mais pas le gain de ce dit acte. De celui-ci il peut être fait aumône, mais pas une offrande à l'autel (*oblatio ad altare*), ni payer la dîme personnelle. Il doit en revanche payer la dîme prédiiale [...] ³⁶.

[...] *lex enim prohibet actum, quo quis eo modo lucratur, sed non prohibet lucrum supposito actu ; de his potest fieri elemosina, sed non oblatio ad altare nec decima personalis, sed decimas praediales quilibet solvere debet [...]*.

La solution de Jean d'Erfurt (qui rappelle celle d'Honorius de Kent sur le chasseur³⁷) ne trouvera pas prise dans la législation, et c'est vers Raymond que se tourne saint Thomas (1273) :

[...] On appelle encore « mal acquis » ce qui est acquis par un travail honteux, celui de la prostituée, de l'histrion, etc., qu'on n'est pas tenu de restituer. Aussi doit-on en payer la dîme comme les autres dîmes personnelles. Cependant l'Église ne doit pas les accepter tant que ces gens sont dans le péché, pour ne pas paraître y communier ; mais lorsqu'ils ont fait pénitence, elle peut recevoir ces dîmes³⁸.

[...] *Quaedam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne*

³⁵ 1.15.6. Raymond de Peñafort, *op. cit.*, t. 2, p. 566. Nous traduisons.

³⁶ 1.6.22. Jean d'Erfurt, *Die Summa confessorum des Johannes von Erfurt*, éd. N. Brieskorn, Frankfurt am Main, Peter D. Lang, 1980-1981, t. II-1, p. 588. Nous traduisons.

³⁷ Glose de P. I, D. 86, c. 8. Honorius de Kent, *Magistri Honorii Summa De iure canonico tractaturus*, Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, 2004, t. 1, p. 240.

³⁸ *Somme théologique*, II-II, q. 87 a. 2 ad 2.

videatur eorum peccatis communicare, sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

Si ce point de vue connaît un certain succès jusqu'à la Renaissance³⁹, une version moins complexe (et peut-être plus réaliste, tant la mesure paraît difficile à mettre en place) qui omet l'attente du repentir pour encaisser une dîme (dont la nature n'est plus précisée), connaît aussi un certain succès. On la retrouve dans les canons du concile de Trèves de 1310⁴⁰, puis chez Astesanus de Ast (1317) lorsqu'il aborde « les choses desquelles la dîme doit être donnée » :

[...] Si toutefois on n'est pas tenu à la restitution, comme la prostituée ou l'histriion selon Abbas Antiquus, on doit donner la dîme [...] ⁴¹.

[...] *Si vero non tenetur quis as restitutionem, ut in meretrico, vel histriionatu secundum Ber. extra. c. ex transmissa [X 3.30.23] debet decimam dare [...]*.

Thomas n'a donc pas le monopole d'un progressisme dont de nombreux juristes ont fait preuve avant lui, et qui continue d'être une force agissante après lui : don de l'aumône à l'histriion, acceptation de son aumône et de sa dîme... ne lui sont en rien redevables. Il reste cependant un passage clef dans la résolution de l'incapacité économique de l'histriion pour une innovation essentielle : celle de la licéité du métier, sorti de la liste des métiers infamants :

[...] Alors même qu'en matière humaine ils n'auraient pas d'autre fonction envers les autres hommes, ils ont néanmoins, vis-à-vis d'eux-mêmes et de Dieu, d'autres occupations sérieuses et vertueuses ; par exemple lorsqu'ils prient, lorsqu'ils mettent en ordre leurs passions et leurs actions, et parfois aussi lorsqu'ils font l'aumône aux pauvres. C'est pourquoi ceux qui leur accordent des subsides modérés ne pèchent pas, mais agissent avec justice, en leur attribuant le salaire de leurs services. Mais ceux qui dépensent leurs biens avec excès pour de telles gens, ou encore qui soutiennent les comédiens pratiquant des jeux illicites, ceux-là pèchent, car ils encouragent leur péché. C'est en ce sens que S. Augustin dit que « donner ses biens aux comédiens est un grand vice ». À moins, par hasard, qu'un comédien se trouve dans une extrême nécessité : il faudrait alors lui venir en aide. Car S. Ambroise écrit : « Donne à manger à celui qui meurt de faim. Celui que tu aurais pu sauver en lui donnant à manger, si tu ne l'as pas nourri tu l'as tué. »⁴².

[...] *Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant*

³⁹ Cf. par exemple Giovanni Cagnazzo da Taggia, *De decimis*, 24 (*Summa summarum quae Tabiena dicitur*, G. Bindonum, Venise, 1569, t. I, p. 420).

⁴⁰ C. 143. *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. G.-D. Mansi, Paris, H. Welter, 1903, t. XXV, col. 290.

⁴¹ 6.35.4. Astesanus de Ast, *Summa Astensis*, Rome, Jérôme Mainard, 1730, t. II, p. 255.

⁴² *Somme théologique*, II-II, q. 168 a. 3 ad 3.

illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, super Ioan. quod donare res suas histrionibus vitium est immane. Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro de Offic. pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.

Ce n'est donc qu'à la fin du XIII^e siècle voire au début du XIV^e siècle que la question semble résolue. L'histrion est réhabilité, par les commentaires des textes qui fondent l'antithéâtralisme (!) : pour peu que chacun fasse preuve de mesure, sa pratique est acceptée, et sa capacité économique est, semble-t-il, alors complète : la réception de l'aumône comme une rétribution, mais aussi le don de l'aumône et de la dîme.

Inertie et dissonance

Reste malgré tout un problème, qui en cache un encore plus vaste : pourquoi la tolérance thomasienne sur le revenu contredit celle sur l'acceptation de la dîme ? Pourquoi parler d'un « péché » auquel l'Église ne veut paraître consentir tant que pénitence ne sera pas faite, alors que le métier n'est pas illicite *secundum se* ? On pourrait penser que Thomas traite de la dîme des histrions pécheurs, ce dont nous ne sommes pas convaincus, pour une raison simple : l'inertie de la pensée, qui crée des dissonances entre le « bruit » de la doctrine ancienne massivement diffusée et les innovations, noie ces dernières.

Sans compter la diffusion des textes des Pères hostiles au théâtre⁴³ (et tout particulièrement ceux de saint Augustin⁴⁴), ni même celle des premières collections canoniques (comme le *Décret* d'Yves de Chartres qui contient le canon *Donare*⁴⁵ et le canon *Qui venatoribus*⁴⁶), la simple présence de deux canons dans le *Décret* de Gratien suffit à influencer la pensée médiévale sur le sujet⁴⁷. Issus d'un processus drastique de sélection au sein de la masse des *auctoritates* disponibles, leur perfection formelle, digne du slogan (« donner aux histrions est un vice »), relève du réflexe pour tout homme du Moyen Âge. Un rapide survol de la documentation médiévale sur le sujet révèle d'emblée à quel point ils aimantent la pensée, dont ils deviennent des références obligées. Certes, la glose existe, mais ne lit-on pas d'abord le texte, puis le commentaire ? Et retient-on plus facilement une sentence

⁴³ L. Lugaresi, *op. cit.*

⁴⁴ Ch. Hugoniot, « La critique de l'idolâtrie des jeux scéniques dans le *De civitate dei*. Destinataires et enjeux », *Revue Européenne d'histoire*, 1, 2, 1994, p. 127-141.

⁴⁵ 11.84. Les brouillons de la future édition de M. Brett sont disponibles *online* (<http://knowledgeforge.net/ivo>)

⁴⁶ 13.31.

⁴⁷ Voir bien après : rappelons que le *Décret* reste le code de l'Église catholique jusqu'au nouveau *Code de Droit canonique* de 1917. Pour une rapide introduction à la diffusion du *Décret*, voir P. Landau, « Gratian and the *Decretum Gratiani* », *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, dir. K. Pennington et W. Hartmann, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2008, p. 49sq.

lapidaire chargée d'histoire comme celle d'Augustin, ou son long commentaire sinueux par Thomas ?

Il en va d'ailleurs de même pour la glose du *Siracide*, qui présente l'histrion comme nécessairement pécheur. Preuve de sa prégnance, on la retrouve même chez Thomas, dans son *Contra impugnantes*⁴⁸ ! Elle est certes employée dans un contexte autre que celui de la lutte contre les histrions, mais montre bien cet inconscient médiéval en action, dont l'histrion reste l'éternel repoussoir. Un nombre incalculable de ces petites phrases parcourt la littérature médiévale et, mises bout-à-bout, finissent par maintenir un discours hostile à l'histrion détaché des débats théologiques et juridiques que nous avons présentés *supra*⁴⁹.

Une preuve étonnante de l'absence de résolution du cas de l'histrion jusque dans les plus infimes détails est l'interdiction jamais levée de l'offrande. Déjà la *Summa coloniensis*⁵⁰ et la *Glose ordinaire* au *Décret* de Jean le Teutonique⁵¹ la condamnaient en des termes terribles, et cette opinion va persister indéfectiblement jusqu'à la Renaissance, y compris chez les penseurs acquis au thomisme comme Giovanni Cagnazzo da Taggia (1515)⁵².

Afin de mieux saisir la situation, et notamment de mesurer le degré de pénétration des idées nouvelles sur la capacité économique de l'histrion, il convient tout simplement de comparer ce qui se dit à ce qui s'écrit au Moyen Âge⁵³. Qu'enseigne-t-on dans les sermons par exemple ? Comment parle-t-on des histrions aux fidèles ? Vincent Ferrier († 1419) est représentatif des propos tenus du haut des chaires de l'Occident chrétien :

[...] Et toi, arbalétrier, vois à qui tu donnes l'aumône : ni aux ribauds, ni aux histrions, mais aux indigents. Une telle flèche de l'aumône blesse le diable. David dit : « Les flèches du puissant », c'est-à-dire du riche, « sont pointues », elles traversent tout la cuirasse du diable, « avec des charbons de désolation », c'est-à-dire brûlants, en donnant l'aumône. Et le diable cria, disant : « Malheur à moi » (Ps 119:4-5)⁵⁴.

[...] *Et tu balistarie vide, cui das eleemosynam, non ribaldis, non histrionibus, sed indigentibus. Talis sagitta eleemosynae vulnerat diabolum. David : sagitta potentis, id est divitis, acutae, qui penetrant omnia aerina diaboli, cum carbonibus desolatoriis, id est ardentibus, dando eleemosynam. Et diabolus clamat dicens : Hei mihi, Psalm. 119.*

⁴⁸ Pars II. chapitre 6. ad 38.

⁴⁹ Nous publions dans notre thèse un catalogue de plusieurs centaines de textes antithéâtraux qui contiennent ces phrases. Cf. S. Gabay, *Nihil nimis : droit, Église et théâtre*, Université d'Amsterdam, en cours.

⁵⁰ 9.61 : « sic est domino ut canis sacrificium ». *op. cit.*, p. 76.

⁵¹ Cf. *supra*.

⁵² Cf. par exemple Giovanni Cagnazzo da Taggia, *De restitio*, 17. (*op. cit.*, t. II, p. 599).

⁵³ Rappelons néanmoins que ce qui a été dit nous a été transmis sous forme écrite... La différence de nature entre les sources n'est donc pas si importante ; cependant les contextes l'ont été.

⁵⁴ Vincent Ferrier, *Festive sive sermones de sanctis & festis immobilibus*, Sermon 30, 2, Augsburg, A. Heiss, 1719, p. 95. Nous traduisons.

L'argument, pris à rebours, implique-t-il que le don à l'histrion serait une action diabolique ? Cela n'est certes pas dit, mais il ne faut pas réfléchir longtemps pour tirer de ce passage une telle conclusion. La même hostilité se trouve dans les sermons, plus tardifs, de Jean Hérolt (†1468) :

[...] La propriété est comme un aigle, qui partage sa proie avec d'autres oiseaux, et ne la mange pas seul. Ainsi, les nobles et les princes doivent partager les biens temporels avec leurs sujets et les pauvres. C'est pourquoi le Christ dit dans l'évangile : « Faites aumône de ce qui vous reste » (Lc 11, 41). Et Christ considère comme fait à lui-même ce qui est fait aux pauvres : « Ce que vous avez fait au plus petit des miens, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40). Ils font le contraire, ceux qui donnent leurs biens aux histrions plutôt qu'aux pauvres. Comme le dit Augustin : « Donner aux histrions, c'est immoler aux démons. » [...] ⁵⁵.

[...] *proprietas aquilae est, quod praedam dividit aliis avibus, & sola non comedit : Sic nobiles, & Principes debent dividere bona temporalia subditis, & aliis pauperibus. Unde Christus in Evangelio. Luc. 11, 41. Quod superest, date eleemosynam. Et Christus reputat sibi factum, quod pauperi sit : Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Matth. 25, 40. Oppositum faciunt, qui bona sua histrionibus dant potius, quam pauperibus. August. Histrionibus dare, est daemonibus immolare [...].*

À aucun moment la simple idée que l'histrion puisse être indigent n'est abordée : si rien ne dit d'ailleurs que ce cas de figure soit impossible, l'image négative de l'histrion perdure. Aucune nuance du propos, aucun commentaire conforme aux idées des juristes, qui considèrent depuis longtemps l'aumône comme possible. Près de deux siècles après Thomas, l'histrion, dont il n'est évidemment plus ici question de la réhabilitation, reste l'archétype du voleur de l'argent dû aux vrais pauvres.

Une chose agace nos deux prédicateurs plus que tout : les clercs qui ne respectent pas les mises en garde contre les dons à l'histrion. Regardons le portrait de saint Thomas martyr, fait par Vincent Ferrier :

[...] Il exerça son ministère utilement par miséricorde, à savoir pour le rétablissement de son âme et des pauvres. En effet, de ses rentes, il dépensait pour les pauvres, il recevait seulement la nécessité, il ne donnait pas aux histrions, ni aux amis, mais aux pauvres du Christ. Il savait combien de veuves indigentes étaient dans la ville, combien d'orphelins et de pauvres. Et aussi combien de filles à marier, combien de captifs à racheter [...] ⁵⁶.

[...] *ministravit utiliter per misericordiam, scilicet animae suae & pauperum recreationem. Nam de redditibus pauperibus impendebat, solum necessitatem recipiebat, non dabat histrionibus, nec amicis, sed pauperibus Christi. Sciebat quot*

⁵⁵ Johannes Herolt, *Armamentarium Catechetico-concionatorium*, Sermon 48, 2, Augsburg, Wagner, 1756, t. II, p. 542. La dernière citation n'est pas d'Augustin : souvent attribuée à saint Jérôme, elle n'a jamais été trouvée dans l'œuvre de ce dernier, ni par nous, ni par les autres chercheurs qui s'y sont essayé. Nous traduisons.

⁵⁶ Vincent Ferrier, *op. cit.*, Sermon 16, 3, p. 56. Nous traduisons.

viduae indigentes erant in civitate, quot pupilli & pauperes. Item quot puellae ad maritandum, quot capitivi ad redimendum. [...].

Le clerc vertueux est celui qui ne donne pas à l'histrion. Jean Herolt nous peint alors le contrevenant comme un voleur :

[...] Que penser des clercs qui dépensent le patrimoine du Christ en prostituées : sont-ils tenus à la restitution ? La réponse est que les clercs qui donnent les biens de l'Église aux prostituées, ou encore aux histrions, ou encore aux consanguins, ne secourent pas leur nature, mais pour les faire riches du patrimoine du Christ, sont des voleurs, et sont tenus à la restitution [...]⁵⁷.

[...] *Item quid de clericis, qui expendunt patrimonium Christi cum meretricibus, utrum teneantur ad restitutionem ? Respondetur quod clerici, qui ecclesiae bona dant meretricibus, vel etiam histrionibus, vel etiam consanguineis, non propter naturam sustentandam, sed ut faciant eos divites de patrimonio Christi, raptores sunt, & tenentur ad restitutionem [...].*

D'une part, cette liste (histrions, prostituées, consanguins) montre à notre avis une allusion mécanique, puisée dans l'inconscient chrétien, qui désigne par-delà ces quelques cas la catégorie des infâmes dont l'histrion reste l'un des parangons. D'autre part, il ressort de ce texte comme du précédent la volonté nette de l'Église de se distancier de pratiques avec lesquelles « elle ne veut pas paraître communier », comme le disait saint Thomas.

C'est que l'Église, en son sein, n'a pas résolu le problème de l'histrionat, avec lequel elle refuse tout rapprochement. Un des meilleurs exemples se trouve dans les règles franciscaines entre l'apparition de l'ordre et son autorisation par Nicolas IV. Le *Mémoriale propositi* de 1221 (complété en 1288), équivalent de la *Règle* de Benoît pour les franciscains, légifère ainsi :

Qu'ils n'aillent pas aux réjouissances déshonnêtes, aux spectacles, aux danses, qu'ils ne donnent pas aux histrions, et qu'ils interdisent à leurs familles de donner à ces derniers⁵⁸.

Ad convivia inhonesta vel ad spectacula vel coreas non vadant. Istrionibus non donent, et donari a familia sua prohibeant.

Déjà présente dans le *Propositum* (1215)⁵⁹, l'extrême rigueur de cette règle va perdurer dans toutes les suivantes : la *Règle de la milice de la Vierge* de Rufin de Gorgone (1261)⁶⁰, la *Règle* de frère Caro (1284)⁶¹, puis finalement dans la bulle *Supra montem* (1289)⁶². Très rapidement, le texte est glosé (1280), atténuant quelque peu la rudesse originale :

⁵⁷ Johannes Herolt, *op. cit.*, Sermon 42, 3, p. 184. Nous traduisons.

⁵⁸ C. 1. G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1982, p. 96. Nous traduisons.

⁵⁹ C. 5. Meersseman, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁰ C. 61. Meersseman, *op. cit.*, p. 304.

⁶¹ C. 4. Meersseman, *op. cit.*, p. 131.

⁶² *Supra montem*, c. 4.

Histrionibus : Nous comprenons que, en cas de nécessité, on peut parfois donner à boire et à manger par amour de Dieu⁶³.

Istrionibus causa necessitatis intelligimus dare posse cibum et potum aliquando propter deum tantum.

Tenant d'une tradition rigoriste (*aliquando...*), le dégoût de telles pratiques est ici mal dissimulé à une époque où Thomas et ses prédécesseurs ont déjà fait évoluer le statut de l'histrion. Cette méfiance reste latente dans la pensée franciscaine, malgré quelques évolutions, comme le prouve encore ce passage de la *Défense du tiers-ordre* de Jean de Capistran (1440) :

Bien plus encore, les clercs pèchent mortellement s'ils se mêlent de telles choses, mais aussi s'ils donnent quelques biens de l'Église aux histrions, comme le laissent supposer les canons *Donare* et *Qui venatoribus*, sauf, par exemple, si quelque chose est simplement donné comme aumône pour les pauvres [...]⁶⁴.

Nedum enim mortaliter peccant clerici se talibus immiscentes, sed etiam si quid de bonis ecclesiae histrionibus donare praesumunt. 86. dist. c. Donare. &c. Qui venatoribus. nisi simpliciter tanquam eleemosyna aliquid vt pauperibus donaretur [...].

Nous retrouvons ici plus de souplesse que dans les sermons de Ferrier et d'Herolt, mais en aucun cas nous retrouvons ici le degré d'ouverture dont ont fait preuve les penseurs du XIII^e siècle.

La tension entre l'Église et les histrions, latente dans la réglementation franciscaine, franche et ouverte dans les sermons, trouve à notre avis son explication dans une dernière documentation : celle des réformateurs. Parlant des Pères, le *Traité de la ruine de l'Église* de Nicolas de Clamanges (1400), au succès considérable et aux multiples traductions, se fait le héraut des idées antiques :

Ils n'avoient vaisselle ny d'or ny d'argent : se contentans de boire en vaisseaux d'estain ou de terre. Il n'estoit question de grans chevaux bardez : moins de troupes de basteleurs marchans devant, de iuvenceaux bien pignez et testonnez, habillez de bigarrures et façons sauvages, à manches amples et quasi pendantes à terre selon la guise des Barbares⁶⁵.

Dans un autre ouvrage polémique, le *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* (c. 1427), Thomas Netter de Walden ne peut, lui aussi, s'empêcher de répéter l'éternelle antienne d'Augustin disant que celui qui donne à l'histrion donne à l'homme, et non à l'œuvre de Dieu⁶⁶. Chose étonnante, cet ouvrage anti-lollard ne

⁶³ C. 4. Meersseman, *op. cit.*, p. 115. Nous traduisons.

⁶⁴ *Speculum clericorum*, Partie 2. Jean de Capistran, *Defensorium tertii ordinis beati Francisci*, Venise, A. Ferrarium, 1580 f° 13^r. Nous traduisons.

⁶⁵ Nicolas de Clamanges, *Le Traité de la Ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, ch. 1, éd. A. Coville, Genève, Droz, 1936, p. 111 pour le texte latin, p. 160 pour la traduction française de 1564.

⁶⁶ 4.18.1. Thomas Netter de Walden, *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae*, Venise, A. Bassanesii, 1757, t. I, p. 884.

serait, sur ce point, aucunement en désaccord avec ceux qu'il accuse, Wycliff tenant des propos identiques et usant d'ailleurs des mêmes références :

Si en effet les laïcs doivent prendre garde de ne donner aucun bien aux histrions, aux chasseurs et aux prostituées, comme il ressort des canons *Donare* et suivants, encore plus tous les hommes doivent faire attention à ne pas donner les biens du Christ et ses membres aux pécheurs les plus abjects⁶⁷.

si enim laici debeant cavere, ne dent bona histrionibus, venatoribus et meretricibus, ut patet octogesima sexta dist. Donare et infra, multo magis omnes homines cavere debent, ne dent bona Cristi et suorum membrorum peccatoribus plus abiectis.

Tous les réformateurs (du Moyen Âge, mais aussi de la période suivante), contre-réformateurs et autres personnes tentées par un retour aux sources du christianisme finissent par (re)condamner les histrions. La lecture continue des classiques de l'Église, faisant fi des commentaires d'autres penseurs médiévaux, montre que derrière des innovations non négligeables, l'ambition profonde d'une Église toujours tentée par sa version ascétique n'évolue pas, et se réaffirme constamment.

Les objets que recouvre la capacité économique sont donc multiples : il y a bien sûr la rétribution par le don d'argent ou de nourriture, l'aumône à l'histrion, mais aussi l'aumône *de* l'histrion, sans oublier l'acquittement de la dîme. Ces divers aspects du problème sont traités successivement, dans le sens d'un détachement progressif vis-à-vis des interdits antiques au profit d'une plus grande libéralité au cours des XII^e et XIII^e siècles : la question initiale de la rétribution de l'histrion (puis-je lui donner ?) va connaître plusieurs évolutions, une nouvelle question apparaissant avec la résolution de la précédente. L'interdiction du don, héritée des Pères, va laisser place à celle de l'effectivité du transfert monétaire (l'argent que j'ai donné à l'histrion, malgré l'interdiction, lui appartient-il ?). Cette seconde fois, la réponse sera positive : l'argent lui appartenant, il peut bien alors, en retour, en faire aumône et en payer la dîme. Ce processus de levée des diverses incapacités économiques de l'histrion (exception faite de l'offrande) n'est cependant que l'une des multiples voies d'un second mouvement plus large de réhabilitation du métier même de l'histrion, comme le montre saint Thomas, chez qui l'autorisation du don est partie intégrante de la réhabilitation du métier.

Cette dynamique favorable à l'histrion se fonde sur un retour à l'héritage antique⁶⁸ qui, paradoxalement, la renforce (c'est la parole des Pères) autant qu'elle l'affaiblit (les *auctoritates* sont antithéâtrales). L'aimantation si particulière qu'exerce la pensée antique à l'époque médiévale contrecarre alors l'évolution qu'elle a dans un premier temps contribué à créer et empêche une résolution définitive du problème, en ramenant constamment le débat aux *auctoritates* par-dessus leurs interprétations au cours du long Moyen Âge⁶⁹ (réformateurs médiévaux

⁶⁷ Jean Wyclif, *John Wyclif's De veritate sacrae scripturae: Now First Edited from the Manuscripts with Critical and Historical Notes*, ch. 26, Londres, Trübner, 1907, t. 3, p. 43. Nous traduisons.

⁶⁸ Le canon *Donare*, dont on a vu ici l'importance, est ainsi utilisé pour la première fois par Yves de Chartres († c. 1116) dans son *Décret* (11.84) et sa *Collection Tripartite* (B. 21.18).

⁶⁹ J. Le Goff, *Un long Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2004.

comme Wycliff ou Thomas Netter de Walden, tenants de la Réforme du XVI^e siècle⁷⁰ ou de la Contre-Réforme⁷¹, débats rapportés par Voltaire⁷² ou Chateaubriand⁷³, jusqu'à une résolution finale en 1848 dans le cas de la France⁷⁴). Mais ces retours récurrents à l'Antiquité ne sont cependant pas des vagues cycliques de flux et de reflux de l'influence des Pères, une nouvelle chassant la précédente : ils se superposent les uns aux autres pour former un corpus contradictoire. L'Église n'est donc pas contre le théâtre, mais prise dans une ambiguïté qui lui est si essentielle entre la rigueur constamment réactivée de la patristique, et une pensée proprement médiévale qui doit se fonder sur un héritage qui lui est contradictoire.

Enfin, s'il est acquis que les grands textes normatifs ont bien une influence sur la vie sociale⁷⁵, il n'est pourtant pas aisé de savoir quelles conclusions sont retenues dans la pratique, surtout dans le cas de l'histriion dont la réalité quotidienne est encore extrêmement mal connue. Un cas nous permet néanmoins de nous faire une idée, celui de Poncelet, en procès au Parlement de Paris (1416) :

Il n'est *buffo*, ne gouliart, ne jongleur ou basteleur, et s'il a esté a jouer a aucunes farses comme ont acoustumé fere escoliers et jeunes gens ce a esté par esbatement et sans gain et n'a point esté maistre jongleur⁷⁶.

Ce clerc ayant commis toutes sortes de crimes particulièrement impardonnables pour une personne de son état, se voit réclamé par la justice ecclésiastique (qui veut le soustraire à la justice séculière), celle-ci expliquant que s'il a bien joué des farces, il n'a pas touché d'argent de cette activité. En contradiction avec ses principes les plus stricts sur le comportement des clercs⁷⁷, l'Église concède volontiers que la pratique de l'histriion est bien acceptée, et que c'est la rétribution qui pose problème. Face au « bruit » des opinions contradictoires, il est plus que probable qu'une certaine liberté dans l'utilisation des *lectura savantes*⁷⁸ ait prévalu dans les faits.

Simon Gabay
Universiteit van Amsterdam

⁷⁰ G. D. Jonker, *Le Protestantisme et le théâtre de langue française au XVI^e siècle*, Groningue, J. B. Wolters' uitgevers-Mattschappij, 1939.

⁷¹ J. Dubu, *Les Églises chrétiennes et le théâtre (1550-1850)*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1997.

⁷² Voltaire, *Correspondance*, éd. de Theodore Besterman, Paris, Gallimard, t. 8 (Correspondance de Avril 1765-Juin 1767), lettre du 4 février 1766.

⁷³ Chateaubriand, *Écrits politiques (1814-1816)*, éd. C. Smethurst, Genève, Droz, 2002, p. 215 *etsq.*

⁷⁴ Jean Dubu considère le débat clos avec le concile de Soissons de 1848. Cf. J. Dubu, *op. cit.*, p. 202.

⁷⁵ K. Pennington, « Learned Law, Droit Savant, Gelehrtes Recht : The Tyranny of a Concept », *Rivista internazionale di diritto comune*, 5, 1994, p. 197-209.

⁷⁶ Le texte est intégralement publié par Marie Bouhaïk-Gironès dans ce même dossier.

⁷⁷ Concile de Latran IV (1215), c. 16. Cf. *Les Conciles œcuméniques*, éd. G. Alberigo, Paris, Cerf, 1994, t. 2, 1 (Les Décrets, de Nicée à Latran V), p. 520.

⁷⁸ K. Weidenfeld, « L'incertitude du droit devant les juridictions parisiennes au XV^e siècle », *Cahiers de recherches médiévales*, 7, 2000, [En ligne], mis en ligne le 03 janvier 2007. URL : <http://crm.revues.org/index881.html>.