



HAL
open science

Hugues de Saint-Victor et les Spiritualia . Autour de la division entre clercs et laïcs dans le De sacramentis

Charles de Miramon

► **To cite this version:**

Charles de Miramon. Hugues de Saint-Victor et les Spiritualia . Autour de la division entre clercs et laïcs dans le De sacramentis. Dominique Poirel. L'école de Saint-Victor de Paris, 22, Brepols Publishers, pp.299-332, 2010, Bibliotheca Victorina, <10.1484/M.BV-EB.3.4417>. <hal-04058460>

HAL Id: hal-04058460

<https://hal.science/hal-04058460v1>

Submitted on 13 Apr 2023

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

Hugues de Saint-Victor et les *Spiritualia* Autour de la division entre clercs et laïcs dans le *De sacramentis* *

Charles de Miramon

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel consacre quelques pages à la Réforme grégorienne ¹. Au milieu d'un résumé de la manière dont on se représentait dans le premier quart du XIX^e siècle l'action de Grégoire VII et l'âge féodal, Hegel introduit des pages plus théoriques sur ce qu'il dénomme la transformation « du côté spirituel de l'Église, la forme de sa puissance ». Partant d'une critique luthérienne de la théologie eucharistique médiévale, il voit dans la doctrine de la transsubstantiation l'affirmation du caractère extérieur du sacré par rapport au fidèle. C'est le prêtre qui transforme l'hostie par la formule consécatoire ; le fidèle devient un être passif, écarté du mystère sacramental. Cette extériorité est, selon lui, la base de la distinction stricte entre clercs et laïcs. Elle conduit à la constitution du clergé comme caste, à ce que Hegel nomme « la séparation absolue du principe spirituel d'avec le temporel ».

Hegel est sans doute le premier à théoriser ce phénomène qu'il désigne comme une aliénation (*Entfremdung*) au sein d'une théorie historiciste de la mondanisation (*Verweltlichung*) que la pensée allemande renommera ensuite sécularisation (*Sekularisation*). Le débat dont il pose les jalons sera d'une extraordinaire fécondité jusqu'aux années 1960 ². Les chemins vont et viennent de la philosophie à la théologie, du droit à l'histoire ; ils poussent parfois des tentacules pour venir en France. La périodisation de l'histoire européenne autour de quatre charnières – Réforme grégorienne, Réforme, Révolution, déchristianisation contemporaine – reste sans doute le modèle dominant de philosophie de l'histoire, même s'il est concurrencé aujourd'hui par la théorie de la mondialisation.

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel utilise la distinction, à première vue classique, entre temporel et spirituel. Il parle de l'Église comme puissance spirituelle. Le professeur de philosophie berlinois ignorait sans doute totalement que le premier théologien à théoriser l'Église comme puissance spirituelle était né à une centaine de kilomètres de la capitale de l'État prussien, sans doute dans la petite ville

*Publié dans : P. Gauthier Dalché, D. Poirel, P. Sicard, 1108-2008. *L'influence et le rayonnement de l'école de Saint-Victor de Paris au Moyen Âge*, Turnhout : Brepols, 2010, p. 299-322.

1. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main 1986, p. 451-455 = IDEM, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris 1987⁴, 289 et suiv.

2. Voir le très utile ouvrage de J.-C. MONOD, *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002 et pour la théologie les indications de R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris 1994, p. 139-172.

d'Halberstadt en Saxe. C'est en effet, au début de la deuxième partie du deuxième livre du *De sacramentis* que Hugues de Saint-Victor définit le premier le concept de puissance spirituelle³. L'extrême fécondité au Moyen Âge et bien après du concept hugonien impose de revenir, après d'autres, sur ce texte. Après avoir présenté préliminairement les textes principaux, j'exposerai les différentes lectures d'Yves Congar de l'ecclésiologie d'Hugues. Le détour par l'un des penseurs majeurs de l'ecclésiologie au xx^e siècle permettra de comprendre l'actualité de ce texte autour du concile de Vatican II. Je donnerai ensuite une analyse du dossier textuel et de son contexte immédiat d'écriture. Je regarderai enfin la place des *spiritualia* dans le deuxième livre du *De sacramentis* ce qui permettra de poser en conclusion trois contextualisations supplémentaires de la pensée d'Hugues.

Le *De sacramentis* et le canon *Duo sunt genera*

La deuxième partie du deuxième livre du *De sacramentis* est un traité ecclésiologique en neuf chapitres dont l'argument central se trouve dans le troisième et quatrième chapitres. Avant d'en venir au troisième chapitre, disons un mot du deuxième chapitre⁴. Hugues y développe une présentation classique de l'Église comme corps du Christ. Il expose les métaphores corporelles qui expliquent que l'Église est composée de multiples organes. Il s'agit là d'un lieu commun. Remarquons seulement qu'en chanoine régulier soucieux de défendre la *novitas* de son mode de vie, Hugues ne hiérarchise pas les organes; chacun remplit un office. Le chapitre se termine sur cette conclusion *Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum*.

Le troisième chapitre qui fait suite a pour titre 'les deux parois de l'Église : les clercs et les laïcs'⁵. Hugues y explique que l'Église a deux côtés qui correspondent à deux ordres; les laïcs à gauche et les clercs à droite. Hugues répond immédiatement à l'objection d'un auditeur : « Je ne dis pas à gauche comme il est écrit dans l'Évangile : il dira à ceux qui sont à sa gauche, Allez-vous en loin de moi, maudits, au feu éternel' mais comme il est expliqué dans les Proverbes 'Dans sa droite longueur de jours, dans sa gauche richesse et gloire'. Ce qui est à gauche fait partie du corps et est bon même si ce n'est pas le meilleur ». Hugues explique donc que les laïcs ne sont pas dans leur globalité maudits. Néanmoins, ils sont essentiellement dévalorisés par rapport aux clercs.

Hugues apporte plusieurs preuves à cette distinction hiérarchique. Il se réfère à

3. Sur l'origine de la division entre spirituel et temporel, je me permets de renvoyer à C. DE MIRAMON, « *Spiritualia et Temporalia* – Naissance d'un couple », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 123/92 (2006), p. 224-287.

4. On trouvera une traduction française annotée des chapitres II et III dans P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991, p. 116-119. Une mise au point récente sur Hugues : D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998.

5. Le texte du titre dans l'édition (ancienne mais de qualité selon ce que m'indique Dominique Poirel) reprise dans la Patrologie Latine est : *De duobus parietibus Ecclesiae, clericis et laicis*. Cependant, dans le corps du chapitre, Hugues ne reprend pas la métaphore architecturale. On peut se demander s'il faut dès lors corriger *paries* en *partes*. Comme l'a montré Dominique Poirel (IDEM, « Hugues de Saint-Victor », in : J.-C. BARDOUT/O. BOULNOIS (éd.), *Sur la science divine*, Paris 2002, p. 83-97, p. 84-85), la capitulation du *De sacramentis* n'est pas d'Hugues; elle est parfois maladroite.

l'étymologie : *laicos* = peuple, *kleros* = élu. Il compare ensuite leur rapport à l'économie. On a remis aux clercs les *spiritualia* alors qu'il est concédé aux laïcs les biens (le jeu sur les deux verbes *concedere* / *committere* valorise la possession cléricale). La dernière preuve est exégétique : les clercs sont typologiquement les héritiers de la tribu choisie des lévites⁶.

Ce troisième chapitre que je viens de paraphraser serait un parfait exemple du langage d'exaltation de caste évoqué par Hegel. Hugues modèle son discours d'auto-satisfaction des clercs selon le type littéraire des *Duo sunt* ou des 'Nous et Eux'. Nous sommes purs, nous sommes choisis, nous sommes supérieurs et eux... On trouve dans le *Décret* de Gratien, un canon (C. 12 q. 1 c. 7) qui exprime des idées similaires :

Il existe deux genres de chrétiens. Le premier genre, celui qui se charge de l'office divin et se dédie à la contemplation et à l'oraison, doit s'écarter des fracas du siècle. Ce sont les clercs et les dévots de Dieu, à savoir les convers/convertis. Le grec *kleros* en effet signifie en latin 'sort'. C'est pourquoi ceux-ci sont nommés clercs, c'est-à-dire élus par le sort. Dieu, en effet, les choisit tous pour siens. Car eux cependant sont les rois, c'est-à-dire qu'ils règnent sur eux et les autres en vertu et c'est pourquoi ils possèdent le royaume de Dieu. C'est ce que désigne la tonsure en couronne sur leur tête ; ils portent cette tonsure instituée par l'Église romaine en signe du règne que nous attendons en Christ. Leur tête rasée signifie l'abandon des affaires du siècle. Ces derniers — les clercs — doivent être mesurés dans la nourriture et le vêtement, ne rien avoir en propre mais tout posséder en commun. Mais il est un autre genre de chrétiens qui est constitué des laïcs. *Laos* signifie peuple. Ils peuvent posséder des choses temporelles mais seulement pour en user. Rien n'est en effet plus détestable que de mépriser Dieu pour des pièces de monnaie. À ces derniers, il est permis de prendre femme, de cultiver la terre, de se juger entre eux et d'introduire des causes en justice, de déposer des oblations sur les autels, de payer les dîmes et ainsi ils peuvent

6. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, 2.2.3 : « Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius. Quasi enim ad sinistram sunt laici qui vitae praesentis necessitati inserviunt. Non ita dico ad sinistram quemadmodum illi ad sinistram statuunt, quibus dicitur : Ite, maledicti, in ignem aeternum (Matth. XXV). Absit a me ut bonos laicos ibi statuere praesumam ! Nam qui boni erunt sive laici sive clerici ibi non erunt ; et qui mali erunt sive laici sive clerici ibi erunt. Non ergo ad illam sinistram laicos Christianos, qui veri Christiani sunt, constituo ; sed ad illam sinistram de qua dicitur : In dextera ejus longaeuitas vitae ; in sinistra autem ejus divitiae et gloria (Prov. III). Quod enim ad sinistram in corpore est de corpore est et bonum est quamvis optimum non sit. Laici ergo Christiani qui terrena et terrenaevitae necessaria tractant, pars corporis Christi sinistra sunt. Clerici vero quoniam ea quae ad spiritualem vitam pertinent dispensant, quasi dextera pars sunt corporis Christi. Sed constat his duabus partibus totum corpus Christi quod est universa Ecclesia. Laicus interpretatur popularis ; Graece enim λαός Latine dicitur populus. Unde et βασιλεύς basileus rex dictus putatur ; quasi βάσις λαοῦ, basis laoy, id est sustentamentum populi. Clericus dicitur a κληρος Graece, quod Latine interpretatum sortem sonat, sive quod ipse sorte sit electus a Deo ad servitium Dei, sive quod ipse Deus sors illius sit ; et quod portionem aliam in terra habere non debeat ; clericus nisi Deum et ea quae ad partem Dei spectant, cui statutum est decimis et oblationibus quae Deo offeruntur sustentari. Laicis ergo Christianis fidelibus terrena possidere conceditur, Clericis vero spiritualia tantum committuntur, quemadmodum olim in illo populo priore caeterae tribus quae typum laicorum praeferabant ; portiones in haereditate acceperunt. Sola tribus Levi quae ecclesiasticos figurabat, decimis et oblationibus et sacrificiorum victimis pascebatur » (P.L. 176, col. 417).

être sauvés s'ils évitent les vices pour les bonnes actions⁷.

Duo sunt genera constitue une variante brutale de la démonstration d'Hugues. Le maître victorin envisage de placer les laïcs dans une partie gauche dévalorisée pour finalement rejeter le caractère maudit de la gauche. Il ajoute en incise qu'il y a des bons et des mauvais laïcs, comme des bons et mauvais clercs. Il insiste sur la réunion des deux côtés dans le corps mystique du Christ. Le ton est plus modéré ou euphémisé mais le propos est comparable.

Les lectures de Congar

Le rapprochement du chapitre du *De sacramentis* et du canon de Gratien n'est pas neuf. Il est extrêmement commun dans l'historiographie et les manuels de théologie. Il serait sans doute difficile de trouver celui qui a le premier mis côte à côte ces deux textes célèbres. Ils tiennent en tout cas une place particulière dans l'œuvre du théologien dominicain Yves Congar⁸. Dans *Jalons pour une théologie du laïc* (1954), il les présente dans son introduction comme des repoussoirs. Entre les deux, il intercale Gerhoh de Reichersberg⁹. Hugues de Saint-Victor et Gratien sont les représentants d'une cléricisation stérilisante de l'ecclésiologie et derrière eux, Congar s'attaque à la canonistique de la fin du XIX^e siècle pour laquelle le canon du pseudo-Jérôme reste encore le socle sur lequel se construit l'Église¹⁰. En contrepoint, Gerhoh, est présenté comme le représentant de l'ecclésiologie de la *vita apostolica*, d'un mouvement religieux d'en bas dans lequel pouvait s'agréger des laïcs et dont les ordres mendiants seraient les héritiers. Une partie du travail historique et théologique de l'école du Saulchoir aura été d'abattre la froide statue de l'Église médiévale comme monstre hégélien d'extériorité. Congar et les autres illustres dominicains de sa génération mettront en exergue la variété des théories et des expériences religieuses médiévales. La place de Gerhoh dans l'argumentation est ainsi stratégique. Il perturbe le mouvement de cléricisation et introduit du dynamisme dans la théologie

7. C. 12, q. 1, c. 7 : « Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Κληρῶς enim grece latine sors. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in virtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite. Hanc coronam habent ab institutione Romane ecclesie in signo regni, quod in Christo expectatur. Rasio vero capitis est temporalium omnium depositio. Illi enim victu et vestitu contenti nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. Aliud vero est genus Christianorum, ut sunt laici. Λαῖος enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint. » L'édition classique du *Décret* est E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, plusieurs réimpr. anast., Leipzig 1879.

8. Dans les paragraphes qui suivent, il n'est pas question de faire le tour de l'abondante littérature sur l'apostolat laïc au XX^e siècle, ni même de l'œuvre de Congar. Pour une présentation générale des sources sur les laïcs en droit canonique voir R. J. COX, *A study of the juridic status of laymen in the writings of the medieval canonists*, Washington D.C. 1959.

9. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, p. 29-32.

10. E. ZANETTI, *La nozione di "laico" nel dibattito preconciliare : alle radici di una svolta significativa e problematica*, Roma 1998, p. 30.

du laïc¹¹.

L'interprétation de Congar changea dans ses ouvrages postérieurs. Dans sa conférence de 1965 à la Semaine de Mendola sur « Les laïcs et l'ecclésiologie des *ordines* chez les théologiens des XI^e et XII^e siècle », il analyse les chapitres du *De sacramentis* en ne mentionnant plus *Duo sunt genera*¹². Congar insiste désormais sur la métaphore corporelle développée par Hugues. Certes, les laïcs ont une place subalterne, mais ils sont, et c'est là l'important, dans l'Église¹³. Dans son manuel d'ecclésiologie, enfin, Congar suggère de manière lapidaire que le texte d'Hugues pourrait être lu comme une forme de réaction et d'atténuation d'un grégorianisme radical selon lequel l'Église ne serait que cléricale¹⁴. Ce n'est pas le texte d'Hugues de Saint-Victor qu'il faut rejeter mais ses mauvaises lectures.

Comment comprendre cette évolution ? Une clé serait sans doute le dialogue de Congar avec les théories de l'historien du droit protestant Rudolph Sohm. Dans son *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (1917), Sohm consacre un chapitre à la métaphore des deux peuples, clercs et laïcs¹⁵. Il met en exergue le texte d'Hugues comme l'une des marques du passage au XII^e siècle entre ce qu'il nomme le vieux catholicisme et le catholicisme. L'un des aspects de ce catholicisme médiéval serait le dualisme entre clercs et laïcs et la dépréciation de ce dernier état¹⁶. Sohm note la proximité d'Hugues avec le prologue de la *Somme sur le Décret* d'Étienne de Tournai et indique enfin qu'au texte d'Hugues répond l'attaque de Luther dans son adresse *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*. Pour réfuter l'idée d'une différence essentielle entre les clercs et les laïcs, Luther critique les métaphores dualistes. Il reprend le motif ecclésiologique classique du corps et des organes mais en modifiant l'interprétation classique. Les organes ne sont pas des catégories ontologiques (les clercs, les religieux, les laïcs) qui se reproduiraient par succession ; chaque membre peut avoir à titre individuel une fonction hiérarchisée dans l'Église¹⁷.

11. Pour cette historiographie dominicaine des mouvements religieux des XI^e et XIII^e siècles, cf. M.-H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres : Moines, chanoines et mendiants (IV^e-XIII^e siècle)*, Paris 1963.

12. Y. CONGAR, « Les Laïcs et l'ecclésiologie des *ordines* chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles », in : *I laici nella Societas Christiana dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 1965*, Milano 1968, p. 83-117.

13. « Ce qui importe pour notre sujet est que les laïcs sont bien mis dans l'Église, et plutôt trop que pas assez : car toute leur activité de fonction à exercer dans la société appartient à cette Église en tant qu'elle les englobe » (*Ibid.*, p. 112). Voir aussi dans une question orale au colloque : « Le professeur Prosdocimi a beaucoup insisté sur la dualité qu'énoncent les textes qu'il a cités et qui sont assez connus. Mais, en rencontrant ces mêmes textes pour préparer mon exposé de demain, j'ai été beaucoup plus impressionné par l'aspect d'unité. Quand, par exemple, Hugues de Saint-Victor parle ainsi des deux peuples, très nettement c'est à l'intérieur d'une unique Église, dont l'unité est assurée par la foi » (*I laici nella Societas Christiana dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 1965*, Milano 1968, p. 78). Sur l'analyse de Prosdocimi, cf. *infra*.

14. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1997², p. 121.

15. Pour l'importance de Sohm pour Congar voir IDEM, « Sohm nous interroge encore », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), p. 203-294.

16. « Die Laienschaft ist das Volk der Ungeistlichen. Das bestimmt ihr Verhältnis zu Gott. Die Laien haben geistliches Leben, Leben durch Christum mit Gott nur durch das Mittel des Klerus. Ohne das klerikale Priestertum besitzen sie kein Christentum. Soweit der Inhalt der Zweivölkerlehre in dieser Richtung geht, ist er gemeinkatholisch » (R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Darmstadt 1967, p. 637).

17. « Man hats erfunden daß Papst, Bischöfe, Priester und Klostervolk der geistliche Stand genannt

La reprise dans la constitution *Lumen gentium* de Vatican II de certains éléments de l'ecclésiologie de Luther, – unité du corps mystique du Christ mais individualité des charismes – imposait pour marquer une nécessaire distance entre catholicisme et protestantisme d'atténuer la critique indirecte d'Hugues de Saint-Victor par Luther et de mettre en valeur les racines médiévales de l'ecclésiologie conciliaire¹⁸. On comprend dès lors pourquoi Congar privilégie la lecture d'un Hugues penseur du corps mystique. De plus, même s'il ne cite pas Luther ou Sohm, la dernière partie des « Laïcs et de l'ecclésiologie des *ordines* » doit être lu comme une réponse à distance aux polémiques anti-catholiques luthériennes. L'argument de Congar est le suivant : la société médiévale de cette époque se pense de manière organique comme une collection d'*ordines* sans laisser place à l'individu. L'ecclésiologie d'Hugues reflète son temps¹⁹. Pour terminer le raisonnement, il faudrait ajouter que Luther, théologien de la place individuelle du fidèle dans l'Église est le fils de la montée de l'individualisme et de la personnalisation à la Renaissance.

Dans le deuxième Congar, Hugues devient ainsi un représentant de la théologie du corps mystique, un maillon de la chaîne de la tradition qui conduit à l'ecclésiologie de Vatican II. Contrairement à une théologie de l'histoire à la Küng qui distinguerait Église primitive, Église d'un long Moyen Âge jusqu'au XIX^e siècle et enfin l'Église de l'*aggiornamento* de Vatican II en chemin vers la pureté des premiers instants, Congar me semble fidèle au concept d'Église constantinienne développé par son confrère Marie-Dominique Chenu²⁰. La Pseudo-donation de Constantin marque la transformation de l'Église en une puissance politique puis bureaucratique. Cependant, dès le Moyen Âge, il y eut des mouvements de retour à la simplicité primitive et à une vie ecclésiale plus spirituelle. Les ordres mendiants, et évidemment les Prêcheurs, sont un exemple de ces expériences religieuses particulièrement actives lors des crises. Il y a donc une inhérente tension dans l'Église entre sa forme bureaucratique et celle spirituelle. Cette théologie de l'histoire réactualise l'utopie

wird, Fürsten, Herrn, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand. Das ist eine sehr feine Erdichtung und Trug. Doch soll niemand deswegen schüchtern werde, und das aus dem Grund : alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes und ist unter kein Unterscheid außer allein des Amts halber, wie Paulus 1. Kor. 12, 12 ff. sagt, daß wir allesamt ein Leib sind (obwohl) doch ein jegliches Glied sein eigenes Werk hat, womit es den andern dienet. [...] Daß aber des Papst oder Bischof salbet, platten macht, ordiniert, weihet, sich anders als Laien kleidet, kann einen Gleißner und Ölgötzen machen, macht aber nimmermehr einen Christlichen oder geistlichen Menschen. [...] Christus hat nicht zwei oder von zweierlei Art Leibe, einem weltlich, den andern geistlich : ein Haupt ist und einen Leib hat er » (MARTIN LUTHER, *Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers*, éd. K. ALAND, Göttingen 1981, t. 2, p. 160–62).

18. Ainsi, l'allusion au texte d'Hugues (qu'il semble connaître à travers *Jalons pour une théologie du laïc*) chez Hans Küng : « [sur le sens de l'expression 'homme spirituel'] Pourtant, déjà sous Grégoire VII, se dessine incontestablement l'évolution qui allait aboutir au XV^e siècle, à comprendre spirituel comme désignant l'état clérical en général (donc les réguliers et les séculiers) pour le distinguer des 'laïcs'. Le détachement du corps, du mariage, de la femme, par conséquent le célibat, et ensuite aussi le détachement de toute possession matérielle, personnelle, étaient la caractéristique de ces 'spirituels'. Face à eux, les 'laïcs' mariés et propriétaires devaient apparaître comme les 'charnels' ou comme le côté gauche du corps du Christ, ainsi qu'on le disait aussi dès le XI^e siècle » (H. KÜNG, *L'Église*, Paris 1968, t. 2, p. 534). Küng critique cette approche pour construire sa théologie du ministère comme charisme et service.

19. Y. CONGAR, « Les Laïcs et l'ecclésiologie des *ordines* » (cf. note 12), p. 107–III.

20. M.-D. CHENU, « La fin de l'ère constantinienne (1961) », in : *La parole de Dieu II L'Évangile dans le Temps*, Paris 1964, p. 17–53.

médiévale de la *vita apostolica*.

Ce détour par les débats théologiques contemporains parfois virulents sur la théologie de l'ordre et du ministère montre que ces textes du début du XII^e siècle conservent paradoxalement encore maintenant une forte charge polémique dans le cénacle de ceux qui s'intéressent en théologien à la vie de l'Église. Même à une époque de chute rapide du nombre des prêtres, la question de la division entre clercs et laïcs reste toujours un emblème identitaire fort chez les hommes d'Église²¹. Les lectures conciliaires ou post-conciliaires du texte d'Hugues de Saint-Victor sont sans doute anachroniques. Comme le rappelaient à juste titre les pères Bataillon et Jossua, le mot 'laïc' ne renvoie pas aux mêmes réalités pour un clerc au Moyen Âge et dans notre monde contemporain. Aujourd'hui, il s'agit d'un militant engagé; hier, il signifiait soit le pouvoir royal et chevaleresque redouté, soit le *rusticus* méprisé²². De même, l'orgueil du clerc médiéval ne peut se voir uniquement à travers les œillères de l'anti-calotin. Le clerc du XII^e siècle est aussi l'ancêtre du *knowledge worker*, celui à qui le gourou du management Peter Drucker a promis un paradis bien terrestre²³.

La lecture que je vais proposer du chapitre sur la division clerc / laïc du *De sacramentis* tentera de garder le cap entre deux écueils : la tentation hégélienne aujourd'hui dominante dans l'historiographie de voir ici le simple symptôme d'une Église en voie de transformation en une institution bureaucratique et persécutrice²⁴ et la tentation apologétique de glisser sous le tapis ces pages malheureuses du *De sacramentis* qui ne seraient pas vraiment représentatives d'Hugues, docteur spirituel et humaniste chrétien²⁵. Je chercherai dès lors à replacer la position d'Hugues dans un contexte textuel et intellectuel pour essayer de déterminer la logique de sa pensée et la genèse de ces chapitres du *De sacramentis*.

21. Ainsi, l'écho d'Hugues se découvre encore dans la tendance que d'aucuns ont nommé 'néo-cléricale' de l'Instruction du Saint-Siège sur la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres du 15 août 1997 qui explique que la différence entre les prêtres et les laïcs dans le Corps du Christ est d'ordre essentiel car l'ordre confère un pouvoir sacré (édition de l'Instruction dans B. SESBOÛÉ, *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat : L'Instruction romaine du 15 août 1997*, Paris 1998, p. 25; sur l'origine hugonienne de cette théologie de l'ordre qui sera fixée par Pierre Lombard cf. *infra*). L'Instruction rassemble un certain nombre de préceptes juridiques et jurisprudentiels visant à éviter tout gradualisme entre les laïcs actifs dans la vie des églises et les prêtres; il ne faut surtout pas qu'un prêtre puisse se retrouver subordonné à un laïc. L'Instruction suggère que la chute des vocations serait favorisée par cette confusion des genres et que pour donc attirer des candidats à la prêtrise, il faut affirmer cette hiérarchie entre prêtres et laïcs (*Ibid.*, p. 28).

22. L.-J. BATAILLON/J.-P. JOSSUA, « Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967), p. 23-38, p. 32.

23. P. DRUCKER, *Landmarks of tomorrow*, New York 1959.

24. Sur l'idée que la distinction forte entre les clercs (*litterati*) et les laïcs serait la manifestation de la mise en place d'un nouveau rapport de domination politico-économique au XII^e siècle, voir R. I. MOORE, « Heresy, Repression, and Social Change in the Age of Gregorian Reform », in : S. L. WAUGH/P. D. DIEHL (éd.), *Christendom and its Discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, Cambridge 1996, p. 19-46.

25. Ainsi le sort que réserve Jean Châtillon aux pages ecclésiologiques du *De sacramentis* : « Fils de leur siècle, les victorins ne se dispenseront sans doute pas de nous parler des rapports de l'Église et de l'État, mais c'est dans la contemplation du mystère de l'Église qu'ils mettront le meilleur d'eux-mêmes » (J. CHÂTILLON, « Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'École de Saint-Victor au XII^e siècle », *Irénikon* 22 (1949), p. 115-138, 395-411 repris dans *idem*, *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, Turnhout 1992, p. 296).

Deux peuples et trois textes de circonstance

Revisitons d'abord le dossier textuel. Les rapprochements découverts par Congar et Sohm entre Hugues de Saint-Victor, le canon *Duo sunt genera* et le prologue de la *Somme sur le Décret* d'Étienne de Tournai font-ils sens? Dans plusieurs articles précis et fouillés, Luigi Prosdocimi a placé ces textes en parallèle; il en a montré les proximités intellectuelles, même s'ils ne se copient pas les uns, les autres²⁶. On peut sans doute aller plus loin et avancer qu'ils viennent tous trois d'un même milieu et d'une même époque.

De quand datent les chapitres sur la division clerc / laïc d'Hugues? Composé de deux livres, le *De sacramentis* était inachevé à la mort d'Hugues en 1141. Le deuxième livre se trouvait à l'état de chantier²⁷. Il y est traité de sujets sur lesquels Hugues avait moins de familiarité²⁸. Après sa mort, l'entourage d'Hugues a dû avoir un rôle important dans la mise en forme du texte.

Le chapitre sur la division clerc / laïc se situe sur une ligne de partage entre deux tendances qui parcourent le *De sacramentis*. Le premier mouvement est celui propre aux grandes intuitions théologiques d'Hugues. Le traité sur le corps mystique s'articule étroitement à sa christologie et à sa théologie de l'Incarnation développées dans la première partie du second livre. De même, la division clerc / laïc reflète certaines intuitions du *Commentaire sur la Hiérarchie céleste*. Dans son commentaire, Hugues reprend la comparaison dyonisienne entre le prêtre et l'ange. Il développe assez succinctement la triade pontifes, prêtres, fidèles²⁹. Dans les chapitres ecclésiologiques du *De sacramentis* transparait parfois cette pensée hiérarchique qui est cohérente avec la revalorisation par la première scolastique de l'ordre sacerdotal aux

26. L. PROSDOCIMI, « Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII : A proposito del Decr. Grat. C. 12 q. 1 c. 7 *Duo sunt genera christianorum* », in : *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican 1965, p. 105-122; L. PROSDOCIMI, « Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII », in : *I laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 1965*, Milano 1968, p. 56-82; IDEM, « Unità et dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo di S. Vittore *Duo populi e Duae Vitae* », in : *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris 1965, t. 1, p. 673-80. Un résumé des positions de Prosdocimi : J. FURNÉS, « Notas sobre el *Duo sunt genera christianorum* del Decreto de Graciano », in : C. ALZATI (éd.), *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, Roma 1994, t. 2, p. 463-484.

27. Voir la démonstration de D. POIREL, « Alter Augustinus – der Zweite Augustinus : Hugo von Sankt Viktor und die Vater der Kirche », in : *Vater der Kirche : Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit ; Festgabe für Hermann Josef Sieben sj zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, p. 643-668 (et déjà les observations de J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges/Bruxelles/Paris 1948², p. 193-94) qui corrige la datation traditionnelle vers 1130 du *De sacramentis*.

28. Il est absent d'une première version du cours d'Hugues, les *Sententiae de divinate* (A. M. PIAZZONI, « Ugo di San Vittore auctor delle *Sententiae de divinate* », *Studi Medievali* 23 (1982), p. 861-955).

29. P.L. 175, col. 1110. Dominique Poirel a attiré mon attention sur ce texte et me l'a fait comprendre, cf. D. POIREL, « L'ange gothique », in : A. BOS/X. ДЕСТОТ (éd.), *L'architecture gothique au service de la liturgie*, Turnhout 2003, p. 115-144. On pourrait aussi dire que l'ecclésiologie hugonienne est congruente à la thématique victorine (en fait commune aux auteurs spirituels) de valorisation de la contemplation et de dépréciation du siècle, cf. H. R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, München 1961 ; F. LAZZARI, *Il contemptus mundi nelle scuola di S. Vittore*, Napoli 1965 et R. BULTOT, « Anthropologie et spiritualité. À propos du *contemptus mundi* dans l'école de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967), p. 3-22. Cependant, cette relation me semble faible.

dépens des moines³⁰. Cependant, il s'agit plus d'une teinture dyonisienne que d'un véritable apport³¹. La *Hiérarchie céleste* n'est pas citée explicitement. Les difficultés propres à la composition d'une ecclésiologie dyonisienne, par exemple le rapport entre ordre des chœurs angéliques et ordres ecclésiastiques, ne sont pas abordées³².

Le deuxième mouvement du *De sacramentis* est la constitution d'une encyclopédie pratique sur les sacrements. Il s'agit d'un sujet neuf pour Hugues. Le chapitre sur la division clerc / laïc participe à cet effort. Il correspond à l'enseignement d'Hugues vers la fin de sa vie. Il faut ainsi prendre l'ébauche de dialogue que l'on trouve dans le chapitre de manière littérale. Hugues a été amené dans son cours à traiter du sujet. Ces étudiants lui ont proposé une solution dualiste que le maître a reprise en l'euphémisant³³. Si l'on suit cette proposition de lecture, le texte est le produit assumé d'une pensée mais aussi le miroir d'un *Zeitgeist*.

Le texte d'Étienne de Tournai correspondrait à une autre variante de cette ecclésiologie dualiste. Étienne rédige sa *Somme sur le Décret* en 1165 à son retour de Bologne. Le long prologue répond aux règles du genre : présentation du *Décret*, de la place du droit canonique à côté de la théologie, typologie des sources juridiques et règles herméneutiques. Gratien débute son *Décret* par la phrase suivante : « Le genre humain est dirigé par deux choses : le droit naturel et les usages³⁴ ». Étienne reprend cette figure rhétorique de la bipartition au début de sa préface ; ce qui le conduit à insérer un résumé de l'ecclésiologie victorine³⁵. Chanoine ré-

30. Y. CONGAR, « Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident, de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198) », in : *Études de civilisation médiévale (IX^e -XI^e siècles). Mélanges Edmond-René Labande*, Poitiers 1974, p. 153-160.

31. Ainsi *De sacramentis*, 2.3.2 : Clericus quippe secretorum Dei non ignarus esse debet qui nuntius ejus ad populum (P.L. 176, col. 421) à comparer avec *In hierarchia*, 12 (P.L. 175, col. 1110) où la fonction d'annonce des secrets divins est réservée aux pontifes.

32. L'ecclésiologie dyonisienne se développe principalement chez les franciscains au XIII^e siècle, cf. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (cf. note 14), p. 226-29.

33. Certains développements du *De sacramentis* répondent ainsi à une demande du public d'Hugues (étudiants, correspondants) comme le montre le traité sur le vœu (P.L. 176, col. 519), une consultation à l'origine indépendante et qui a été intégrée dans la Somme sans avoir été retravaillée stylistiquement. Elle garde un style épistolaire comparable aux lettres envoyées à Ranulphe de Mauriac (P.L. 176, col. 1011-1014). Ce hiatus entre les notes de cours et la version définitive tient aussi d'une stratégie intellectuelle. Comme l'a montré le père de Ghellinck (J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle* (cf. note 27), p. 218-19), il y a chez les théologiens, dès sans doute Hugues de Saint-Victor (voir ainsi les précautions avec lesquelles il introduit sa théologie de la Création dans le *De sacramentis*, I, I, éd. P.L. 176, col. 187-88), un jeu entre l'enseignement oral plus long et plus aventureux dont les opinions circulent de manière indépendante et la forme écrite finale parfois corrigée ou euphémisée pour se prémunir contre les accusations d'hétérodoxie. Ainsi, Herbert de Bosham (*Ibid.*, 219, n. 2) parle ainsi de Pierre Lombard : « hanc solutionem Magister ista explicabat in disserendo, sed non ita aperte scripsit eam ». L'adverbe *aperte* sous la plume du bouillant Herbert est instructif car il montre l'intériorisation de l'auto-censure par les théologiens du XII^e siècle.

34. D. I, d. a. c. 1 : « Humanus genus duobus regitur, naturalis videlicet iure et moribus ».

35. Étienne de Tournai, *Summa Decreti*, prol. : « [...] In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos due vite, secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit; civitas ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi; duo in ecclesia ordines : clericorum et laicorum ; due vite : spiritualis et carnalis ; duo principatus : sacerdotium et regnum ; duplex iurisdictionis : divinum ius et humanum. Redde singula singulis et convenient universa » (H. KALB, *Studien zur Summa Stephans von Tournai : ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts*, Innsbruck 1983, p. 114). Traduction anglaise dans R. SOMERVILLE/B. BRASINGTON, *Pre-*

gulier à Saint-Euverte d'Orléans, abbaye dans l'orbite de Saint-Victor, il est assez naturel qu'Étienne connaisse le *De sacramentis*³⁶.

Le troisième élément du dossier textuel est le canon *Duo sunt genera* présent dans le *Décret* de Gratien. Son origine est mystérieuse. Il ne se trouve pas dans la première version du *Décret* mais uniquement dans la seconde, le texte classique tel qu'il est connu dans l'édition de Friedberg³⁷. La chronologie des deux versions du *Décret* est encore discutée. Doit-on les placer toutes les deux dans les années 1140 ou repousser la deuxième version à une date plus tardive autour de 1160³⁸ ? Dans le *Décret*, le canon est faussement attribué à Jérôme³⁹. On ne l'a trouvé dans aucune autre collection canonique. Sa source est inconnue. On peut noter quelques indices significatifs dans le canon : les clercs ne doivent pas avoir de propriété personnelle ; on adjoint aux élus, les convers et les dévoués à Dieu (*Deo devoti*). Ceci laisse penser que l'auteur est un chanoine régulier. Cependant, l'expression de 'dévoué à Dieu' est difficile à saisir. On peut parfois qualifier les moines ou les religieux comme les dévoués à Dieu, cependant l'expression est rare et posera problème aux canonistes qui glosent le canon⁴⁰. Le texte est intégré dans une *causa* qui discute de la licéité de la propriété personnelle cléricale. Elle participe à un débat sur la réforme des clercs. Les clercs doivent-ils tous vivre comme des chanoines réguliers ou peut-on définir un statut canonique de clerc séculier⁴¹ ? Pour les juristes, ce débat est déjà plus ou moins clos quand Gratien rédige son *Décret* et il traite la question en hors-d'œuvre de sa *causa* avant d'aborder les points techniques comme celui du testament du clerc⁴². Aucun décrétiste ne commente le canon avant Huguccio. En un mot, *Duo sunt genera* arrive tardivement dans le *Décret* et lui est étranger. Si les compilateurs de la

faces to Canon Law Books in Latin Christianity : Selected Translations, 500-1245, New Haven/London 1998, p. 194-201.

36. C. VUILLIEZ, « Étude sur la correspondance et la carrière d'Étienne d'Orléans dit de Tournai († 1203) », in : J. LONGÈRE (éd.), *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, Turnhout 1991, p. 195-231. Du reste, dans sa *Somme à la C. I q. I c. 54* (ÉTIENNE DE TOURNAI, *Summa Decreti*, éd. J. F. SCHULTE, réimpr. anast. Aalen : Scientia Verlag, 1965, Giessen 1891, p. 132), Étienne reprend presque textuellement en l'attribuant *secundum quosdam* la définition du sacrement posée par Hugues (*De sacramentis*, I.9.1 [P.L. 176, col. 517]).

37. A. WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000, p. 212.

38. A. WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum* (cf. note 37), p. 144. Un débat complexe oppose Anders Winroth pour qui les deux versions du *Décret* proviennent d'auteurs différents et des chercheurs pour qui chacun des manuscrits primitifs serait le témoin du travail progressif de Gratien. Le débat a rebondi depuis la découverte récente d'un nouveau manuscrit. Voir ainsi la conférence de Winroth de 2004 (<http://pantheon.yale.edu/~haw6/Recentwork.pdf>).

39. L'inscription du canon est la suivante : *Item Ieronimus ad quendam suum levitam, de duobus generibus hominum*. Remarquons que Jérôme est censé s'adresser à l'un de ses lévites, ordre mineur mais aussi figure typologique qui relie le clergé médiéval à celui vétéro-testamentaire.

40. Huguccio initiera une lecture créative du texte pour y découvrir les donnés, une forme de vie religieuse laïque qui apparaît à l'époque où il rédige sa massive *Somme sur le Décret* : C. DE MIRAMON, *Les donnés au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque, v. 1180 - v. 1500*, Paris 1999, p. 131.

41. C. DEREINE, « Le problème de la vie commune chez les canonistes d'Anselme de Lucques à Gratien », *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana* 3 (1948), p. 287-298 et G. MELVILLE, « Zur Abgrenzung zwischen *Vita canonica* und *Vita monastica*. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis », in : G. MELVILLE (éd.), *Secundum regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund O.Praem.*, Windberg 1978, p. 205-243.

42. Voir le *dictum* introductif de la C. 12. Pour la position d'Arnaud de Brescia, voir *infra*.

seconde version l'ont inclu, c'est qu'ils pensaient qu'il s'agissait d'un extrait authentique de Jérôme⁴³. Ils devaient sans doute l'extraire d'un florilège théologique. En effet, l'essentiel des canons du *Décret* provient d'un petit nombre de collections canoniques antérieures mais sur des points précis, Gratien ou ses continuateurs peuvent utiliser des dossiers théologiques thématiques⁴⁴. C'est le cas pour le *De penitentia* où se retrouve des extraits des *Sententiae magistri A.* ou de collections dérivées⁴⁵. *Duo sunt genera* se trouvait donc vraisemblablement dans un florilège théologique qui n'a pas encore été identifié. Luigi Prosdocimi avait émis l'hypothèse que la fausse attribution à Jérôme pouvait se comprendre si le texte était attribué dans le florilège source à un H. Les compilateurs du *Décret* auraient compris *Hieronymus* alors qu'il devait s'agir d'un Hugues, d'un Honorius ou d'un Humbert⁴⁶. Le scénario, même s'il est fragile, séduit car il permettrait de lier *Duo sunt genera* à un florilège qui pourrait contenir des matériaux sinon d'Hugues de Saint-Victor, du moins de son école⁴⁷. Le dossier philologique de *Duo sunt genera* est, on le voit, trop maigre pour s'avancer avec certitude mais le rapprochement tant avec le texte d'Hugues qu'avec celui d'Étienne me semble l'explication la plus simple⁴⁸.

En effet, contrairement à ce que le deuxième Yves Congar dit, l'ecclésiologie déployée dans ces trois textes est originale et nouvelle. La dévalorisation des laïcs chez les auteurs ecclésiastiques est, bien entendu, une constante, sauf exceptions. Cependant, elle s'organise le plus souvent dans une pensée qui s'articule autour de deux axes : d'un côté la tripartition classique entre gens mariés, continents et vierges (moines) et de l'autre la doctrine du mépris du monde qui oppose le monde quasi-angélique des religieux et un ici-bas corrompu et corrupteur⁴⁹. La catégorie des continents reste relativement ambivalente. S'agit-il de l'ensemble des clercs ou des seuls prélats ? Où placer les clercs, en particulier les clercs mineurs, dont l'état de vie est proche des laïcs ? Il existe ainsi une importante tradition qui place les états de

43. En effet, les compilateurs de la seconde version avaient devant leurs yeux dans la première version un extrait authentique de Jérôme (l'actuel C. 12 q. 1 c. 5) offrant l'étymologie grecque du mot clerc. Il leur a semblé logique d'inclure à cet endroit le pseudo-Jérôme comme une variante au premier canon. Sur C. 12 q. 1 c. 5 voir L. PROSDOCIMI, « Duo sunt genera christianorum » (cf. note 26), p. 107.

44. A. WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum* (cf. note 37), p. 15-17.

45. P. LANDAU, « Gratian und die *Sententiae Magistri A* », in : H. MORDEK (éd.), *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymond Kottje zum 65. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1992, p. 311-326 ; J. WEI, « Penitential Theology in Gratian's *Decretum* : Critique and Criticism of the Treatise *Baptizato homine* », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 95 (2009), p. 78-100 ; IDEM, « Gratian and the School of Laon », *Traditio* 64 (2009), p. 279-321.

46. L. PROSDOCIMI, « Duo sunt genera christianorum » (cf. note 26), p. 122 résumant C. S. BERARDI, *Gratiani Canonnes genuini ab apocryphis discreti*, Taurini 1752-1757.

47. Néanmoins, je ne connais pas d'utilisation institutionnelle de 'dévoué à Dieu' dans un cadre vic-torin.

48. Par souci d'exhaustivité sur les possibles liens entre Bologne et Paris à cette époque, il faut mentionner les thèses récentes de Giuseppe Mazzanti selon lesquelles Irnerius, le fondateur quelque peu mythique du droit romain bolonais : 1) serait le compilateur d'un florilège augustinien 2) aurait étudié ou séjourné à Saint-Victor. GUARNERIUS IURISPERITISSIMUS (?), *Liber divinarum sententiarum*, éd. G. MAZZANTI, Spoleto 1999 ; G. MAZZANTI, « Irnerio : contributo a una biografia », *Rivista internazionale di diritto comune* 11 (2000), p. 117-181. Les preuves avancées par Mazzanti sont extrêmement fragiles et ne me convainquent pas.

49. Pour une présentation plus détaillée de cette pensée qui connaît des inflexions, suivant les auteurs et leurs positions dans l'Église voir le bon ouvrage de M. GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris 1994.

vie laïcs dans une continuité avec ceux cléricaux. C'est le cas des influents *Offices ecclésiastiques* d'Isidore de Séville. Dans son deuxième livre, Isidore traite des ministères dans l'Église. Il commence par les clercs en descendant les ordres, puis parle des moines, des pénitents, des vierges, des veuves, des gens mariés, des catéchumènes et enfin de ce qu'il nomme les compétents⁵⁰.

Les *Offices ecclésiastiques* forment le texte de base que vont utiliser Hugues et *Duo sunt genera*. Ils retravaillent donc un schéma ecclésiologique classique qui emboîte les échelles des ordres, des états de vie, des degrés d'initiation et englobe les deux sexes, clercs, moines et laïcs. S'ils vont utiliser différents éléments isidoriens, ils en changent totalement l'esprit⁵¹. C'est tout d'abord chez Isidore qu'ils trouvent le modèle du « il y a deux genres de ... ». Dans son troisième chapitre, Isidore explique que *duo sunt genera clericorum* : les clercs qui obéissent à l'évêque et les autres, acéphales, ni vraiment clercs, ni laïcs, des bêtes sauvages ou des monstres⁵². Le canon du *Décret* ainsi qu'Hugues s'inspirent d'Isidore mais ne distinguent plus les bons des mauvais clercs mais les clercs des laïcs. *Duo sunt genera* s'appuie de plus sur un deuxième extrait des *Offices ecclésiastiques*. Isidore commente la pratique, nouvelle à son époque, de la tonsure en couronne⁵³. Il explique que cette tonsure symbolise le sacerdoce royal ; la partie tondue rappelle la tiare des prêtres de l'Ancien Testament ; la couronne des cheveux représente l'insigne royal⁵⁴. Isidore renvoie à un verset de la Première épître de Pierre : « Vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis pour que vous proclamiez les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière⁵⁵. ». La citation biblique est incongrue. En effet, il est clair que Pierre s'adresse ici non pas à un clergé ou un proto-clergé mais à l'ensemble des croyants des premières communautés chrétiennes. Il s'agit d'un texte sur le sacerdoce commun des chrétiens traditionnellement lié à l'onction baptismale⁵⁶.

Le symbolisme double de la tonsure, tiare et couronne, proposé par Isidore traverse intact les siècles et on le trouve ainsi résumé au début du XII^e siècle dans le traité liturgique d'Honorius Augustodunensis, le *Gemma animae*⁵⁷. Le canon *Duo sunt genera* marque une rupture. Il s'inspire d'Isidore mais oublie la tiare. La tonsure signifie uniquement la couronne, car les clercs règnent sur le peuple. Le symbolisme de la tiare avait ceci de fragile qu'il ne pouvait légitimement s'appliquer qu'aux seuls ordres majeurs, héritiers des grands-prêtres vétéro-testamentaires. Son aban-

50. ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, éd. C. LAWSON, (C.C.S.L. 113), Turnhout 1989, p. 52-97.

51. Il faudrait mener une enquête serrée pour déterminer s'il s'agit d'une lecture directe ou indirecte du *De ecclesiasticis officiis*. Isidore inspire les liturgistes qui le suivent et des morceaux de son texte se retrouvent dans les collections canoniques.

52. ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis* (cf. note 50), p. 54.

53. L. TRICHET, *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris 1990, p. 69-85 et P. GOBILLOT, « Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 21 (1925), p. 399-454, p. 433-39. *Duo sunt genera* indique aussi que la tonsure est une institution romaine. Il se fait l'écho ici d'une tradition légendaire selon laquelle Pierre aurait été le premier tonsuré.

54. ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis* (cf. note 50), p. 55.

55. 1 Pet. 2.9 : « Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis : ut virtutes annuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum ».

56. P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris 1950.

57. P.L. 172, col. 602-603. Et aussi dans le chapitre sur la tonsure (P.L. 188, col. 1101-1102) du *De ordine canonicorum regularium* d'Anselme de Havelberg.

don renforçait la cléricisation des ordres mineurs. Les chapitres sur la tonsure du *De sacramentis* présente une argumentation similaire. C'est, du reste, un autre point de contact entre *Duo sunt genera* et Hugues de Saint-Victor.

Dans le traité des ordres du *De sacramentis*, le premier chapitre est intitulé : « Du pouvoir spirituel et de sa couronne ». Hugues y explique que la tonsure en couronne est un *signaculum* lié au pouvoir spirituel du clerc-roi⁵⁸. Hugues n'avance pas explicitement que la tonsure est un sacrement mais il se rapproche de cette idée en utilisant un vocabulaire de théologie sacramentelle⁵⁹. Il reprend aussi l'interprétation isidorienne de la *corona* tout en oubliant, comme *Duo sunt genera*, la tiare presbytérale.

Isidore expliquait la tonsure : 1) par rapport aux pratiques pilaires des nazaréens 2) comme un symbole d'humilité ou de rejet du monde, les cheveux coupés représentant les péchés ou les soucis terrestres 3) comme une marque de spiritualisation, les cheveux signifiant le voile qui écarte l'âme humaine de Dieu 4) comme tonsure en couronne symbolisant le prêtre roi. Hugues recompose cet ordre. D'abord la signification royale, ensuite celle spirituelle, puis le détour par les nazaréens et enfin l'humilité. La cause de cette inversion se comprend quand on lit le chapitre quatre : « De quelle manière les moines tiennent les ordres sacrés ». Hugues y explique que si les moines sont tonsurés ce n'est pas de droit mais par indulgence car les moines n'ont pas de prélatrice sur le peuple⁶⁰. Cette dévalorisation des moines est un indice important qui montre que tant le texte d'Hugues que *Duo sunt genera* doivent se replacer dans une polémique de la première moitié du XII^e siècle entre moines et chanoines réguliers. Ceux-ci s'affrontent par libelles et écrits de circonstance sur la hiérarchie entre les deux états de vie. Les chanoines réguliers défendent la primauté de leur ordre malgré sa nouveauté en déniaient aux moines les prérogatives

58. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, 2.3.1 : « De potestate spirituali et ejus corona. Spiritualis potestas in clero ordinatur habens gradus et ordines dignitatum differentes. Primum signaculum clerici est corona, qua signatur ad partem sortis ministerii divini; cui servire regnare est. Corona quippe regale decus significat. Sic dicit beatus Petrus apostolus : Vos estis genus electum, regale sacerdotium (I Petr. II). Propter hoc igitur coma capitis clerico in modum coronae tondetur, et ipsa capitis summitas desuper nudatur et revelatur, ut per hoc detur intelligi, quod ad regiam in Christo potestatem assumitur » (P.L. 176 col. 421). Ce chapitre sera repris résumé dans Pierre Lombard, *Sententiae*, 4.24.4 : « De corona et tonsura [...] Unde ministri Ecclesiae reges esse debent ut se et alios regant; quibus Petrus ait « Vos estis genus electum, regale sacerdotium » » (PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. I. BRADY, Grottaferata 1971, t. 2, p. 395). Maître Simon dépend aussi d'Hugues pour sa théorie de l'ordre : H. WEISWEILER, *Maître Simon et son groupe De sacramentis*, Louvain 1937, p. 61.

59. N. M. HÄRING, « Character, signum und signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert », *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 31 (1956), p. 41-69, p. 57-58 qui montre comment la définition hugonienne est reprise par le droit canonique bolonais de la fin du XII^e siècle à travers la *Somme* de Sicard de Crémone mais aussi dans le traité sur les clercs de Philippe de Harvengt. Pour la période ultérieure : N. M. HÄRING, « Character, signum und signaculum. Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts », *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 31 (1956), p. 182-212. Cette approche sacramentelle de la tonsure se retrouve dans le pseudo-hugonien *Speculum mysteriis ecclesiae* (P.L. 177, col. 355) et dans la *Somme* de Bamberg, Patr. 136, fol. 93vb : « Et notandum quod character in clerico proprie dicitur corona per quam discernitur a layco. Communis tamen sumpto vocabulo quilibet ordo character vocatur » (F. GILLMANN, « Der sakramentale Charakter bei Petrus von Poitiers und bei St. Langton », *Katholik* 93 (1913), p. 76). Sur cette *Somme*, voir A. M. LANDGRAF, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la Scolastique naissante*, Paris 1973, p. 121-22. La définition à partir de Payen de Corbeil (vers 1150) du caractère sacramentel comme marque intérieure de l'âme écartait la tonsure de la théologie sacramentelle, cf. J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel*, Paris 1957, p. 43.

60. *De sacramentis*, 2.3.4 (P.L. 176, col. 422).

du clerc, en particulier la *cura animarum*⁶¹. Cette promotion de l'état clérical dont les chanoines réguliers représentent un idéal de perfection est l'un des leitmotivs de la réforme canoniale à partir du pontificat d'Urbain II. On trouve parfois dans les chartes des maisons régulières des formules de distinction des modes de vie qui annoncent *Duo sunt genera*⁶². D'autre part, c'est chez les chanoines réguliers que se forge une ecclésiologie fonctionnaliste qui lie une catégorie, les clercs, à une activité, la liturgie et à un type de revenu, ce qui sera ensuite dénommé les *spiritualia*⁶³. Il y a donc une marque canoniale dans le chapitre d'Hugues et dans le canon *Duo sunt genera*.

Spécificité du dualisme d'Hugues

La spécificité de ces textes se dégage aussi si on les compare avec l'ecclésiologie de la période antérieure et avec celle légèrement postérieure. Pour la période antérieure, on a souvent rapproché le texte d'Hugues et le canon *Duo sunt genera* du *Traité contre les simoniaques* du cardinal grégorien Humbert de Moyenmoûtier. On trouve ainsi chez Humbert un chapitre sur « la différence entre les clercs et les laïcs et du soin accordé par saint Grégoire à de telles choses » où il explique :

À partir des mêmes éléments, on montre que tout comme il est interdit aux clercs d'usurper les affaires séculières, de même les laïcs ne doivent pas s'entremettre d'affaires ecclésiastiques. Et, en effet, les clercs sont séparés des laïcs comme les laïcs des clercs tant pour accuser en justice que pour porter témoignage. Et de même qu'ils doivent se distinguer par l'habit et la profession, de même ils doivent différer dans leurs agissements et leurs modes de vie afin qu'aucun des deux ne déroge à l'autre son office ou sa fonction héréditaire. Que chacun d'eux conserve sa place telle qu'elle a été fixée par les saints Pères et les souverains orthodoxes. De même que les clercs et les laïcs sont séparés au sein des sanctuaires par les places et les offices, de même doivent-ils se distinguer à l'extérieur en fonction de leurs places respectives. Que les laïcs se consacrent seulement à leurs tâches, les affaires du siècle, et les clercs aux leurs, c'est-à-dire les affaires de l'Église⁶⁴.

61. G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth century*, Cambridge 1998, p. 231-32 et IDEM, *Monastic Tithes from their origins to the twelfth century*, Cambridge 1964, p. 173-85.

62. Cf. mon analyse d'un acte pour Saint-Jean-des-Vignes : C. DE MIRAMON, « *Spiritualia et Temporalia* » (cf. note 3), p. 260.

63. *Ibid.*, p. 264-65.

64. Humbert Silva Candida, *Adversus Simoniacos*, 3,9 : « De differentia clericorum et laicorum et de studio beati Gregorii in talibus. Ex quibus pariter edocemur, quod sicut clerici secularia negotia, sic et laici ecclesiastica presumere prohibentur. Et sicut clericis a laicis, sic laici remouentur a clericis, tam ex licentia mutuae accusationis quam et testificationis. Et quemadmodum clerici a laicis habitu et professione, sic discreti debent esse actu et conversatione ut neuter eorum officium alterius aut hereditariam sortem sibi preperiat ; sed uterque terminos a sanctis Patribus et orthodoxis principibus positos attendat. Nam sicut clerici a laicis etiam intra parietes basilicarum locis et officiis sic et extra separari et cognosci debent negotiis. Ideo laici sua tantum, id est secularia ; clerici autem sua tantum, id est ecclesiastica negotia disponant et provideant » (M.G.H., LLI 1, p. 208). J'utilise la traduction partielle de D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1100-1150*, Paris

À première vue, ce texte peut sembler l'ancêtre du chapitre d'Hugues. Il est pourtant de nature différente. Dans le *Traité contre les simoniaques*, il apparaît dans le troisième livre au sein d'une série de chapitres à la thématique diverse dont le but est d'offrir différents arguments rhétoriques pour justifier la *libertas Ecclesiae*⁶⁵. Humbert veut démontrer que les grands laïcs ne doivent pas s'immiscer dans les affaires de l'Église car les clercs sont différents des laïcs comme le prouve la distinction d'habit, de régime juridique et de place dans l'église. Humbert donne ensuite des exemples tirés de sources sur Grégoire le Grand. Le propos n'est pas ecclésiologique. Il ne s'agit pas de déterminer des catégories ontologiques, ni de fonder une hiérarchie. Humbert reste dans un mode de discours historico-canonique caractéristique des polémistes grégoriens où l'on oppose les bons et les mauvais empereurs, les bonnes et mauvaises pratiques.

L'économie des textes d'Hugues et d'Étienne est toute différente. Tout d'abord, ils occupent des places prééminentes dans le plan des deux ouvrages. De plus, Hugues et *Duo sunt genera* se fondent sur des raisonnements exégétiques (typologie lévites / clercs, détournement de l'interprétation commune du sacerdoce commun de l'épître de Pierre). Humbert est un rhéteur. *Duo sunt genera* et Hugues des théologiens.

L'originalité ecclésiologique du *De sacramentis* se repère aussi si on le replace dans le genre des sommes théologiques de la première scolastique. On ne trouve rien de semblable dans les recueils systématiques de sentences de l'école de Laon qui précèdent Hugues. On ne rencontre pas non plus de chapitres sur la division entre clercs et laïcs dans les sommes postérieures comme la *Summa Sententiarum*, les *Sententiae Divinitatis* et les Sommes de Robert de Melun, de maître Simon ou de Pierre Lombard⁶⁶. Il faut faire un sort particulier aux *Sentences* de Robert Pullen datées de 1142–1144, juste après le décès d'Hugues⁶⁷. Enseignant à Paris, théologien médiocre mais penseur sympathique, Robert prend dans son ecclésiologie le contre-pied d'Hugues. Il revient à une tripartition prélats, continents, mariés et se refuse à hiérarchiser entre les ordres de l'Église⁶⁸. Là où Hugues parle des deux parties / parois, Robert parle « des divers genres d'hommes »⁶⁹. Dans son Église, sur les fondations, on bâtit avec différents matériaux ; certains apportent l'or des contemplatifs, l'argent des actifs mais aussi la paille, le foin et le bois⁷⁰. Robert pense ici — et c'est assez rare pour être noté — aux paysans⁷¹. Il y a un refus de l'élitisme hugonien ;

1998, p. 27.

65. Le chapitre suivant traite de la plus grande liberté dont jouirait l'Église grecque par rapport à celle latine.

66. Ceci ne veut pas dire que le dualisme entre clerc et laïc ne se répand pas, en particulier dans la théologie des ordres ecclésiastiques. Cependant, l'opposition clerc / laïc n'est pas retravaillée en tant que tel. Sur ces différentes sommes voir A. M. LANDGRAF, *Introduction* (cf. note 59).

67. F. COURTNEY, *Cardinal Robert Pullen : An English theologian of the Twelfth Century*, Roma 1954, p. 259–66.

68. Robert Pullen, *Sententiae* 7.19 (P.L. 186, col. 931).

69. Robert Pullen, *Sententiae* 7.27 : De diversis hominum generibus (P.L. 186, col. 940).

70. P.L. 186, col. 943.

71. Ainsi sa spiritualisation de l'épandage : « Miratur forsitan aliquis quomodo res mundi debitas necessitati quietan servet utatur, si non amat. Agricola coacervat stercora, custodit, per agrum dissipat, patitur fetorem, tolerat laborem, contemplatur turpitudinem. Omnia sustinet non propter ipsa sed ut agrum fecundet » (P.L. 186, col. 943–44).

chacun peut se sanctifier dans sa profession ⁷².

La singularité d'Hugues se perçoit aussi si on le compare avec son contemporain Gerhoh de Reichersberg, aussi allemand et chanoine régulier. Dans son *Liber de edificio Dei*, écrit dans les mêmes années que le *De sacramentis*, Gerhoh ne dresse pas radicalement les clercs contre les laïcs. La tension ecclésiologique qui organise sa pensée oppose un pôle religieux et un pôle mondain. Gerhoh marche dans les brisées de Grégoire le Grand; il prend pour cible les évêques allemands mondains entourés de clercs courtisans et de chevaliers. Si Gerhoh n'est pas impérialiste, il reste extrêmement angoissé par la Réforme grégorienne. L'antéchrist est arrivé lors du pontificat de Grégoire VII. Le chanoine allemand désespère de retrouver l'unité et la pureté de l'*ecclesia primitiva*, Il enjoint ses lecteurs à la conversion comme chanoines réguliers ⁷³. Ce rapide résumé de l'ecclésiologie de Gerhoh montre la complexité et la variété des propositions des chanoines réguliers au début du XII^e siècle.

La division clerc/laïc du *Duo sunt genera* et du *De sacramentis* est ainsi neuve et originale. Elle n'est pas un produit immédiat du système théologique hugonien. Pour la comprendre, il faut en explorer le contexte intellectuel et historique. Il s'agit aussi de voir comment les deux pièces du dossier se distinguent conceptuellement.

Les spiritualia dans le De sacramentis ⁷⁴

Il y a entre le troisième chapitre de la seconde partie du *De sacramentis* et le canon *Duo sunt genera* une différence qui peut sembler mineure au premier abord. *Duo sunt genera* oppose les choses temporelles et la contemplation et l'oraison alors qu'Hugues contraste les choses terrestres (*terrena*) et spirituelles (*spiritualia*). On pourrait croire qu'il s'agit de vocabulaires analogues. La lecture de la suite du *De sacramentis* montre pourtant que *spiritualia* n'est pas un terme neutre.

Dans le chapitre qui suit celui où il oppose les clercs et les laïcs, Hugues poursuit son effort de distinguer les côtés gauche et droit. Il développe les deux modes de vie : « l'un terrestre, l'autre céleste, l'un corporel, l'autre spirituel ». L'esprit est supérieur à la chair et donc le mode de vie des clercs est supérieur à celui des laïcs; chaque ordre a ses biens, d'un côté les *terrena* et de l'autre les *spiritualia*; chaque ordre doit être régi par la justice et la nécessité. C'est cette exigence de justice et de nécessité qui conduit à l'existence de deux pouvoirs : l'un terrestre, l'autre spirituel. Ces deux

72. « Bonus quidem est si juxta professionem suam benefacit » (P.L. 186, col. 943). Dans son traité liturgique le *De ceremoniis ecclesiasticis*, 1.32 (P.L. 177, col. 399-400), Robert reprend l'étymologie de clerc (*kleros*, sors) mais ne donne pas l'explication de la tonsure comme couronne : « Summitatem capitis in modum coronae radimus ut mentem que nostrum superius est ad superna contemplananda et desideranda liberam habere doceamus ».

73. Sur l'ecclésiologie de Gerhoh : W. BEINERT, *Die Kirche - Gottes Heil in der Welt : die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg ; ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, Münster 1973.

74. La résumé proposé des parties deux à dix du deuxième livre du *De sacramentis* sera assez impressionniste alors que le texte très riche mériterait un commentaire soigné. Le texte complet se lit sinon dans l'original du moins dans l'utile traduction en anglais : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *On the Sacraments of the Christian Faith (De sacramentis)*, trad. par R. J. DEFERRARI, Eugene (Oregon) 2007². L'ouvrage vieilli de A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris 1895 peut rendre encore quelques services.

pouvoirs sont pyramidaux avec à la tête du premier le roi et de l'autre le pontife ; le pouvoir spirituel étant supérieur au pouvoir terrestre car ce sont les ecclésiastiques qui instituent les rois en les consacrant.

Le chapitre se clôt sur un développement de la doctrine gélasienne adaptée aux susceptibilités capétiennes : c'est le roi et pas uniquement l'empereur qui trône sur l'ordre laïc⁷⁵. Ce résumé peut sembler extrêmement banal à quiconque a lu un manuel de théorie politique médiévale mais il est important de remarquer que la construction hugonienne part de bas en haut : les hommes, leurs modes de vie et leurs biens, le cadre juridique, l'ordre politique. Il s'agit d'une construction juridique fondée sur un rapport sujet / objet / mode de vie. Il y a là une originalité : dès les *Sentences* de Robert Pullen, l'ordre de présentation est inversé et on part des *potestates* pour redescendre⁷⁶.

Hugues va ensuite retrouver ce rapport sujet / objet à la fin d'un autre parcours qui couvre les parties trois à neuf du deuxième livre⁷⁷. Si le premier raisonnement était juridique, le deuxième est celui d'un liturgiste et d'un théologien des sacrements⁷⁸. Hugues expose son traité des ordres ecclésiastiques, des habits liturgiques, de la dédicace d'Église, du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie⁷⁹. Le neuvième livre est plus original et s'intitule « des sacrements mineurs et des choses sacrées ». Il y est traité de ce que l'on nommera par la suite les sacramentaux : l'eau bénite, les buis des Rameaux, les cloches. Comme l'avait montré Joseph de Ghellinck, il s'agit d'une étape importante sur un sujet souvent ignoré par les théologiens⁸⁰. Hugues expose ensuite ce qu'il entend par sacré « les choses sacrées ne sont pas des sacrements mais appartiennent au sacré et sont contiguës à ce qui a de la sanctification et confère de la sanctification⁸¹ ». Les exemples donnés éclairent cette mystérieuse définition : les choses sacrées sont les ornements liturgiques (habits, mobiliers, vaisselle) mais aussi par extension les biens d'Église comme la dîme. Hugues expose donc un modèle de sacralisation par contact : l'eucharistie, le calice, l'autel, l'église, les biens d'église. Les parties trois à neuf du deuxième livre du *De sacramentis* peuvent se lire ainsi comme un chemin qui part des clercs pour aller aux ordres, aux habits, au bâtiment, aux sacrements qui s'y déroulent et aux objets rituels pour s'écarter ensuite aux biens ecclésiastiques et revenir aux clercs détenteurs de ses biens. Le parcours d'Hugues s'apparente ici plus à une topique de la sacralité et

75. P.L. 176, col. 419-22.

76. Robert Pullen, *Sententie* 7.7 (P.L. 186, col. 919-21).

77. Voir aussi la lecture de D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris 2006, p. 462-476.

78. Il n'est pas lieu d'exposer la théologie sacramentelle d'Hugues qui englobe parmi les sacrements un ensemble beaucoup plus vaste que celui que retiendra la scolastique classique. Massimiliano Guareschi l'a justement qualifiée de pan-sacramentalisme : M. GUARESCHI, « Le vœu d'Hugues de Saint-Victor à Pierre Lombard », *Cahiers du Centre de Recherche Historique* 21 (1998), URL : <http://ccrh.revues.org/index2506.html>.

79. P.L. 176, col. 421-472. Je n'ai pas pu consulter P. M. PESSON, « L'ordine sacro e i suoi gradi nel pensiero di Ugo di S. Vittore », *Scuola Cattolica* 64 (1936), p. 133-149.

80. J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle* (cf. note 27), p. 537-38.

81. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, 2.9.10 : « De sacris et non sacramentis. Sunt alia quaedam in Ecclesia sacra, non tamen sacramenta, quae et ipsa quoque quamvis spiritualis gratiae effectum non habeant, neque conferant sanctificationem, in hoc tamen sacra sunt, quod ad sancta pertinent, et illis cohaerent quae et sanctitatem habent, et conferunt sanctificationem » (P.L. 176, col. 476-77).

du sacré qu'à une analyse.

Les motifs de cette topique se comprennent mieux si on en vient à la dixième partie qui fait suite à la présentation des sacramentaux et des biens sacrés. Il s'agit d'un traité sur la simonie⁸². Cette place de la simonie dans le plan du *De sacramentis* a étonné les historiens de la théologie dont les réflexes de lecteur cherchent un plan construit autour du septénaire sacramentel. Commentant l'organisation du deuxième livre du *De sacramentis*, Marcia Colish parle de la « confusing tendency » d'Hugues⁸³. La place du traité sur la simonie n'est pourtant pas illogique car il s'agit d'un lieu important de discussion des *spiritualia*. Or, ce sont les *spiritualia* qui relient la neuvième et la dixième partie. Hugues définit la simonie comme la vente ou l'achat de *spiritualia*. Il reprend ici, en la suivant fidèlement, une sentence qui correspond à l'enseignement de Guillaume de Champeaux dans les années 1115 à Châlons-sur-Marne⁸⁴. Guillaume est l'inventeur du terme de *spiritualia* et le premier à définir la simonie selon une analyse contractuelle comme la vente illicite de biens hors commerce. La dette d'Hugues de Saint-Victor envers Guillaume de Champeaux sur ces distinctions entre biens temporels et biens d'église ne se résume pas au traité sur la simonie. Elle est aussi manifeste dans un chapitre antérieur qui traite des *regalia*, c'est-à-dire de la possibilité pour les évêques d'exercer par délégation du pouvoir royal ou impérial des charges publiques et de percevoir les revenus afférents⁸⁵. Hugues s'inspire dans ce chapitre d'une sentence de Guillaume de Champeaux⁸⁶. Guillaume a du reste exposé oralement sa théorie à Henri V lors de l'entrevue de Mouzon en 1119⁸⁷.

Guillaume de Champeaux est le fondateur de l'abbaye de Saint-Victor et son premier enseignant. Est-ce que son utilisation par Hugues témoigne d'un respect particulier envers une figure tutélaire ? C'est peu probable. Rien n'indique un rapport affectif fort entre Guillaume et la génération victorine d'Hugues. Il n'y a pas non plus trace d'une diffusion particulière des œuvres philosophiques et théologiques de Guillaume chez les victorins. Cet effacement rapide de la figure du fondateur tient à l'histoire Saint-Victor. La conversion de Guillaume de Champeaux fut un processus heurté et ambivalent qu'il faut replacer dans les conflits de l'Église de Paris⁸⁸. Guillaume n'a pas sans doute voulu créer un couvent d'universitaires ; lorsqu'il est devenu évêque, il a abandonné sa fondation, aidé les cisterciens et assuré sa *memoria* en fondant à la veille de sa mort un hôpital⁸⁹.

L'utilisation des sentences de Guillaume par Hugues ne correspond sans doute pas à un choix particulier d'Hugues mais à sa méthode de travail. Comme l'a montré

82. P.L. 176, col. 477-80.

83. M. L. COLISH, *Peter Lombard*, Leiden 1994, t. 1, p. 61.

84. C. DE MIRAMON, « *Spiritualia et Temporalia* » (cf. note 3), p. 232-244. Il existe plusieurs versions de la sentence de Guillaume. Hugues retravaillant les textes qu'il incorpore, il n'est pas aisé de savoir quelle version il avait sous les yeux.

85. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* 2.2.7 (P.L. 176, col. 419-20).

86. Sentence 510 : O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain / Gembloux 1942-1960, t. 5, p. 324-25.

87. C. DE MIRAMON, « *Spiritualia et Temporalia* » (cf. note 3), p. 255.

88. C. DE MIRAMON, « Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux », in : I. ROSIER-CATACH (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles*, Turnhout 2011, p. 45-82.

89. *Ibid.*

Heinrich Weissweiler, le *De sacramentis* est un ouvrage de synthèse qui puise dans les écrits de jeunesse d'Hugues, dans certains traités patristiques mais surtout dans la production théologique, canonique et liturgique française du premier quart du XII^e siècle⁹⁰. Or, les sentences de Guillaume circulent dans les florilèges de l'école de Laon utilisés par Hugues. Le *De sacramentis* n'est du reste pas la seule œuvre majeure de ces années-là à adopter les *spiritualia* de Guillaume. Dans son *Décret*, Gratien reprend dans plusieurs *dicta* le terme à propos de thématiques similaires (simonie, dîmes)⁹¹.

L'apport considérable d'Hugues consista à tirer les conséquences ecclésiologiques de la casuistique pratique sur la simonie. L'articulation des *spiritualia* avec cette hiérarchisation entre clercs et laïcs ne se trouve pas dans l'école de Laon. La pensée des *spiritualia* chez Guillaume reste encore embryonnaire. En remplaçant le concept dans une ecclésiologie et une théorie politique, Hugues assurera un gigantesque succès à la notion. Cette formidable postérité ne doit pas occulter la particularité du développement d'Hugues.

Le choix d'une opposition si radicale entre clercs et laïcs a un caractère polémique. Il s'agit d'une prise de position dans le milieu parisien des années 1135 à 1140 dont il convient de rétablir le cadre afin de voir comment Hugues se place parmi les différentes options en jeu à l'époque. Un premier contexte se lit dans le *De sacramentis*; il s'agit, comme nous l'avons vu, de la querelle entre moines et chanoines réguliers qui conduit Hugues à évacuer les moines de son ecclésiologie pour aboutir au seul face à face entre clergé et laïcat. De surcroît, il existe trois autres débats qui ont pu influencer les choix victorins.

Héloïse, Louis VII et Arnaud de Brescia

Une première circonstance est le débat sur le pouvoir des abbesses dans l'Église. Jacques Dalarun a montré l'originalité du choix de Robert d'Arbrissel d'organiser pour sa fondation de Fontevrault un monastère double où les femmes dirigeraient aux hommes⁹². En décidant de plus, sur son lit de mort que l'abbesse ne serait pas une vierge entrée oblate au couvent mais une convertie adulte, il plaçait un équivalent religieux à la montée au pouvoir dans l'Ouest de la France de grandes aristocrates femmes dont le paradigme est l'impératrice Mathilde. L'idée que des femmes puissent commander aux hommes posait le problème de l'ordination des femmes. Avant le développement de la théologie sacramentelle du XII^e siècle, l'ordre et l'ordination avaient une signification ecclésiologique (l'ordre des vierges, des continents) et liturgique (l'ordination étant un synonyme de la bénédiction). Une abbesse pouvait être ordonnée. Le développement de la théologie sacramentelle conduisit à

90. H. WEISWEILER, « Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis* », *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 20/24 (1949), p. 59-86, 232-267.

91. D. 39 d. a. c. 1; C. 1 q. 1 d. p. c. 1; C. 1 q. 3 d. a. c. 1; C. 13 q. 1 d. p. c. 1; C. 16 q. 2 d. a. c. 8.

92. J. DALARUN, « L'indignité au pouvoir », in : S. BARRET/J. DALARUN (éd.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita Regularis)*, Münster 2006, t. 27, p. 3-68.

théoriser l'exclusion des femmes du sacré⁹³. Dans cette histoire, Abélard occupe une place particulière et paradoxale. Il est le penseur original qui développa au cours de sa relation amoureuse avec Héloïse une théologie généreuse et aventureuse de la place des femmes dans l'Église. Pourtant, dans la pratique, il est bien moins audacieux. Il refuse le pouvoir féminin des abbesses et critique Fontevrault. Les femmes doivent respecter les convenances. L'homme est le chef de la femme. L'abbesse, ou plutôt la diaconesse, ne doit pas sortir du Paraclet. Un homme doit prendre en charge les affaires extérieures du monastère⁹⁴.

Abélard est ainsi le théologien de la virtualité de l'ordination féminine. Dans la septième lettre de sa correspondance avec Héloïse, il développe un long argumentaire historico-biblique sur la vie religieuse féminine dans lequel il intercale un intéressant passage sur l'onction. Il imagine Marie-Madeleine comme créatrice de l'institution de l'onction⁹⁵. C'est la pécheresse qui oint Jésus (Luc 7.36) ; la femme qui verse à Béthanie le nard sur la tête du Christ (Marc 14.3) et celle qui prépare les aromates et les parfums pour embaumer son cadavre (Luc 23.56)⁹⁶. Triple onction qui permet d'articuler l'histoire de la progression du sacrement dans la Révélation : onction des temples de Dieu dans l'Ancien Testament, onction du Christ dans le Nouveau Testament, onction du corps ecclésial aujourd'hui. Abélard termine sa démonstration exégétique en comparant l'action de Marie-Madeleine à l'évêque qui oint les rois ou les candidats au sacerdoce. Il y a évidemment dans ce texte une comparaison latente avec Jean-Baptiste l'inventeur du baptême. Cependant, Abélard ajoute dans une curieuse queue de poisson que Marie-Madeleine n'a pas vraiment fondé l'onction puisqu'elle n'a pas agi de manière culturelle ; il s'agit d'un sacrement de dévotion et pas de prélature⁹⁷.

La septième lettre de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse doit aussi se lire dans le contexte des années 1130 d'attaques contre les moniales. Les ecclésiastiques hommes cherchent à expulser les femmes de leurs monastères pour récupérer leur patrimoine. Héloïse fut ainsi chassée d'Argenteuil⁹⁸. En 1137, les prémontrés, ordre pourtant originellement accueillant envers les *mulieres religiosae*, décide de supprimer les couvents mixtes, d'écarter les religieuses des hommes et d'empêcher tout nouveau recrutement féminin⁹⁹. La septième lettre peut être lu comme une tentative d'Héloïse pour défendre sa fondation dans un climat lourd. Le tour de force d'Abélard dans sa réponse restait néanmoins embarrassant. Il plaçait les religieuses non pas du côté des moines mais au côté des clercs en les faisant participer à la *vita*

93. G. MACY, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, New York 2008.

94. J. DALARUN, « Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet », *Francia* 32/1 (2005), p. 19-66.

95. Sur cette lettre voir l'important article de M. M. McLAUGHLIN, « Abelard and the Dignity of Women », in : R. LOUIS ; J. JOLIVET/J. CHÂTILLON (éd.), *Pierre Abélard — Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris 1975, p. 287-334, p. 296.

96. J. T. MUCKLE, « The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's first reply », *Mediaeval Studies* 17 (1955), p. 240-253, p. 254-55.

97. « Humilis mulier, non mutato habitu, non praepurato cultu, ipsis quoque indignantibus apostolis, haec in Christo sacramenta peragit non praelationis officio, sed devotionis merito » (*Ibid.*, p. 255).

98. C. MEWS, *La voix d'Héloïse. Un dialogue de deux amants*, Paris/Fribourg 2005, p. 105.

99. M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon : recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967, p. 18. Les décisions très dures contre les moniales des chapitres généraux (on en trouve une équivalente chez les cisterciens) ne furent que partiellement appliquées.

apostolica, en les donnant pour héritières des lévites et des nazaréens. Cet état quasi-clérical des religieuses posait, en tout cas implicitement — Abélard peu intéressé par les problèmes pratiques ne l'évoque pas — la possibilité pour les moniales de posséder des *spiritualia*¹⁰⁰.

Dans le *De sacramentis*, Hugues ne parle pas des moniales mais son silence témoigne, à mon avis, d'une volonté de rejet des propositions d'Abélard. Dans son traitement de l'extrême-onction, Hugues détaille les trois types de chrême. Il ne dit pourtant rien de Marie-Madeleine et son unique référence biblique est la description de l'onction des malades chez Jacques¹⁰¹. Le rejet de l'ordre des vierges de la bipartition hugonienne conduit à évacuer la figure 'féminine' du moine de son ecclésiologie. Cette masculinisation focalise son ecclésiologie sur la question du pouvoir et accentue sa dimension politique.

La deuxième circonstance est le raidissement brutal des relations entre le trône et le sacerdoce à partir de 1140. Le jeune Louis VII arrivant au pouvoir se dispute parfois brutalement avec Innocent II sur le choix de nouveaux évêques, refusant d'accorder la *licentia eligendi* ou d'investir des *regalia*¹⁰². Le conflit majeur tourne autour de l'élection de Pierre de la Châtre à l'archevêché de Bourges. Il débute dans les premiers mois de 1141 à l'époque du décès d'Hugues et aboutira à la mise en interdit personnel du roi par le pape. Le *De sacramentis* ne traite pas de l'objet des litiges, c'est-à-dire la liberté pour les clercs d'élire leurs supérieurs. Cependant, Hugues intervient en 1140 dans une autre affaire élective concernant l'élection d'un nouvel abbé à Morigny. Louis VII envoie un premier courrier et une première délégation à l'abbaye se réservant le choix de l'abbé. L'archevêque de Sens proteste et le roi de France écrit une deuxième missive accordant la liberté d'élection. Hugues est membre de cette seconde délégation qui apporte la décision royale au monastère¹⁰³. La participation d'Hugues à l'élection de l'abbé de Morigny montre que le maître victorin n'était pas totalement indifférent aux affaires ecclésiastiques de son temps. On comprend que la séparation rigide qu'il prône entre le pouvoir spirituel et temporel pût, dès lors, être lue comme une critique de la politique du jeune roi capétien. Du reste, un acte de Louis VII apporte un éclairage nouveau sur la réception du *De sacramentis* juste après la mort du maître. L'acte est passé sans doute lors de la consécration du nouvel évêque de Paris Thibaud au deuxième semestre de 1143¹⁰⁴. Il a été copié par un scribe de Notre-Dame¹⁰⁵.

100. En 1136, l'archevêque de Sens autorise le Paraclet à posséder une dîme (C. LALORE (éd.), *Cartulaire de l'abbaye du Paraclet*, Paris 1878, n° 47).

101. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, 2.15.1-2 (P.L. 176, col. 577-78) à comparer avec le traitement des *Sententie parisienses* abélardiennes (A. M. LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain 1934, p. 47).

102. M. PACAUT, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris 1957, p. 92-100 et IDEM, *Louis VII et son royaume*, Paris 1964, p. 41-45 mais avec une chronologie parfois erronée (Louis VII ne peut être relevé de son interdit par Célestin II le 12 mars 1144 puisqu'il s'agit de la date de consécration de Lucius II!).

103. R. CUSIMANO (éd.), *Chronique de Morigny*, Lewiston / Queenston / Lampeter 2006, p. 142-143. Hugues accompagne deux proches collaborateurs de Louis VII, son chancelier à l'époque Noël de Rebais et l'évêque Alvisé d'Arras.

104. *Gallia Christiana*, Paris 1715-1865, t. 7, p. 65.

105. F. GASPARRI, *L'écriture des actes de Louis VI, Louis VII et Philippe Auguste*, Genève/Paris 1973, p. 43. L'acte est conservé en original (Archives nationales, K23 n° 7^a; n° 33 du catalogue de Gasparri;

La mort d’Innocent II et son remplacement par Célestin II avait permis de résoudre le conflit sur les nominations épiscopales¹⁰⁶. Louis débloque la situation et autorise en particulier l’élection d’un nouvel évêque à Paris. Pour sceller sa réconciliation, il accorde un nouveau privilège à l’église parisienne. Il renonce à la coutume de piller à la mort d’un évêque dans ses maisons les ustensiles en bois ou en métal. Louis VII agit en pénitent en expliquant qu’il pose la charte sur l’autel de Notre-Dame « pour nos fautes et celles de notre père », une allusion à sa mise en interdit. La concession accordée par le roi ne concerne pourtant que tangemment la question de l’intervention royale dans les élections. Les pratiques de pillage des palais lors des changements de régime sont fréquentes au Moyen Âge¹⁰⁷. L’interdiction de la coutume parisienne, somme toute assez symbolique, renforçait surtout le caractère perpétuel et intangible de l’institution ecclésiastique. Louis VII manifestait publiquement son repentir pour ses interventions dans les affaires ecclésiastiques et donnait un gage au courant réformateur. Cependant, dans le préambule, il réaffirme ses prérogatives. Il y est expliqué que selon l’Ancien Testament et l’institution ecclésiastique actuelle les rois et les prêtres sont consacrés par le saint chrême. Cette onction les rend aptes à diriger le peuple de Dieu et à administrer les *spiritualia et temporalia*¹⁰⁸. C’est, à ma connaissance, la plus ancienne charte qui utilise le concept de *spiritualia*. Le clerc qui a rédigé l’acte (est-ce l’évêque Thibaud ou le chancelier Cadurc?) connaissait le dualisme du *De sacramentis*. Il a voulu s’en démarquer et a rétabli le roi dans son rôle de gardien de l’Église tout en reprenant le vocabulaire hugonien.

Une troisième circonstance est le court enseignement d’Arnaud de Brescia à Paris¹⁰⁹. Arnaud a suivi des études à Paris avec Abélard puis il est retourné à Brescia où il a organisé une communauté de chanoines réguliers sur laquelle nous ne savons rien. Il a alors commencé sa prédication anti-hiérarchique qui fit scandale. Expulsé d’Italie par le concile de Latran II, il semble qu’il revienne à Paris auprès de son maître. On le retrouve en tout cas dans l’entourage de Pierre Abélard au concile de Sens que l’on date aujourd’hui du 25 mai 1141¹¹⁰. Abélard en exil à Cluny, Arnaud revient dans la capitale capétienne et ouvre une école de théologie sur la Montagne Sainte-Geneviève à l’église Sainte-Hilaire¹¹¹. Il reprend donc la place d’Abélard en concurrence avec Saint-Victor et Notre-Dame¹¹². Son enseignement radical tenait

A. LUCHAIRE, *Études sur les actes de Louis VII*, Paris 1885, n° 119).

106. Célestin lève oralement l’interdit de Louis sans doute vers la fin 1143, cf. *Chronique de Morigny* (cf. note 103), p. 152-53.

107. C. GINZBURG, « Saccheggi rituali : Premesse a une ricerca in corso », *Quaderni Storici* 65 (1987), p. 615-636.

108. « Scimus quia ex auctoritate Veteris Testamenti etiam nostris temporibus, ex ecclesiastica institutione soli reges et sacerdotes sacri crismatis unctione consecrantur. Decet autem ut qui, soli pre ceteris omnibus sacrosancta crismatis linitione consociati, ad regendum Dei populum proficiuntur, sibi ipsis et subditis suis tam temporalia quam spiritualia subministrando provideant, et providendo invicem subministrent » (J. TARDIF, *Monuments historiques. Cartons des rois.*, Paris 1866, n° 465, p. 253).

109. A. FRUGONI, *Arnaud de Brescia*, orig. it. 1954, Paris 1993, p. 113-115.

110. C. MEWS, « The Council of Sens (1141) : Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval », *Speculum* 77 (2002), p. 342-382.

111. JEAN DE SALISBURY, *Historia Pontificalis*, éd. M. CHIBNALL, Oxford 1986, p. 63.

112. Avant sa réforme par Saint-Victor, une faction des chanoines de Sainte-Geneviève s’opposait au camp réformateur parisien.

d'une expérience religieuse. Arnaud était prêtre, avait un mode de vie très ascétique et se présentait comme un chanoine régulier. Il n'acceptait que des étudiants pauvres qui mendiaient leur pain et celui de leur maître. Le cours d'Arnaud fit scandale. On n'en connaît malheureusement pas exactement le contenu. Jean de Salisbury, témoin direct, en donne un aperçu évusif : « Il évoquait ce qui concordait le plus à la loi des chrétiens et ce qui produisait le plus de dissonances par rapport à leur vie. Il n'épargnait pas les évêques, en raison de leur cupidité, de leurs honteux profits et surtout de l'impureté de leur vie, mais aussi parce qu'ils tentaient d'édifier dans le sang l'Église de Dieu ¹¹³ ». Othon de Freising explique qu'il voulait interdire aux prêtres les propriétés (*proprietates*), aux évêques les *regalia* et aux moines les possessions (*possessionses*) ¹¹⁴. Le poème *Ligurinus* écrit en 1186–87 par le moine cistercien Gunther est plus explicite, même si le texte reste parfois obscur. Il indique qu'Arnaud enseignait que les clercs ne pouvaient avoir de propriété mais aussi de domination politique sur les laïcs soit sous la forme de *regalia* ou de seigneurie. Ce pouvoir politique sur le peuple est du seul ressort des princes. Aux clercs sont concédés les dîmes et les revenus de l'autel qu'ils doivent user avec modestie ¹¹⁵. Les différents témoignages sur la prédication ou l'enseignement d'Arnaud sont, comme l'a souligné Arsenio Frugoni, ambivalents : Arnaud est un agité, un fauteur de troubles mais sa doctrine si elle est excessive n'est pas vraiment hérétique. Plusieurs témoignages emploient un vocabulaire technique. Frugoni replaçait l'enseignement d'Arnaud dans une tradition patarine vivace dans l'Italie du Nord de critique du luxe clérical et des prêtres indignes. Si cela constitue sans nul doute le terreau de sa réflexion, il me semble que l'on peut aller plus loin dans la reconstitution de sa pensée. Mon hypothèse serait qu'Arnaud construit son utopie d'une Église pure autour du concept des *spiritualia*. Les clercs ne doivent vivre que des seuls *spiritualia*, prébendes et dîmes et refuser la possession de bien-fonds. Il refuse donc aux évêques les *regalia*. Pour les moines, Arnaud devait sans doute n'accepter que les revenus provenant d'un faire-valoir direct par les convers sur des propriétés qui ne seraient ni exemptes du pouvoir ecclésiastique de l'évêque (donc les moines doivent verser la dîme), ni exemptes du pouvoir séculier. Si on accepte cette hypothèse, l'enseignement d'Arnaud à Saint-Hilaire n'est pas une pure imprécation contre les riches ecclésiastiques. Il s'agit d'une théorie utopique de mise en œuvre des aspects économiques de la *vita apostolica* qui s'inscrit dans le débat parisien de l'époque et que l'on peut retrouver en creux dans

¹¹³. JEAN DE SALISBURY, *Historia Pontificalis* (cf. note III), p. 63

¹¹⁴. Othon de Freising, *Gesta Frederici*, 2.30 : « Dicebat [Arnaldus] enim nec clericos proprietatem nec episcopos regalia nec monachos possessiones habentes aliqua ratione salvari posse. Cuncta hec principis esse, ab eiusque beneficentia in usum tantum laicorum cedere oportere » (OTHON DE FREISING, *Gesta Frederici*, éd. F.-J. SCHMALE, Darmstadt 1986, p. 340). Othon parle ici en général des idées d'Arnaud et pas spécifiquement de son enseignement parisien.

¹¹⁵. Gunther Poeta, *Ligurinus*, vv 273–284 : « Nil proprium cleri, fundos et predia nullo / Iure sequi monachos, nulli fiscalia iura / Pontificum, nulli curae popularis honorem / Abbatum sacras referens concedere leges, / Omnia principibus terrenis subdita, tantum / Committenda viris popularibus atque regenda. Illis primicias et, quae devocio plebis / Offerat, et decimas castos in corporis usus, / Non ad luxuriam sive oblectamina carnis / Concedens, mollesque cibos cultusque nitorem / Illicitosque iocos lascivaque gaudia cleri, / Pontificum fastus, abbatum denique laxos » (GUNTHER DER DICHTER, *Ligurinus*, éd. E. ASSMANN, Hannover 1987, p. 246–47). Voir aussi un poème lombard qui indique qu'Arnaud damnait les laïcs qui possédaient des dîmes et attaquaient de manière excessive la simonie du clergé (I. SCHMALE-OTT (éd.), *Carmen de gestis Frederici I. imperatoris in Lombardia*, Hannover 1965, p. 27).

le *De sacramentis*¹¹⁶.

La position d'Hugues sur les biens ecclésiastiques est, en effet, moins cohérente que je l'ai dit précédemment. Dans la deuxième partie du second livre dans les chapitres trois à cinq, Hugues divise l'économie dans une logique arnaldienne : aux clercs les *spiritualia*, aux laïcs les *terrena*. Hugues désigne comme *spiritualia* les dîmes et revenus d'autel¹¹⁷. Puis, le chapitre six introduit une idée qui n'est pas annoncée auparavant et qui semble ajoutée après coup : les ecclésiastiques peuvent posséder des *terrena* par délégation des princes. Ils peuvent avoir uniquement le pouvoir économique ou le pouvoir économique et politique. Hugues vise ici les *regalia*. Dans le neuvième chapitre de la dixième partie, la présentation est différente et plus archaïque. Hugues part de la notion de sacrilège. Certains revenus ecclésiastiques comme les dîmes sont tellement sacrés qu'un laïc ne peut jamais les posséder alors que d'autres biens qu'il nomme ici *corporalia* peuvent être dans certaines circonstances désacralisées et passer sous domination laïque¹¹⁸. Les pièces du puzzle ne s'emboîtent pas parfaitement. Je proposerai pour expliquer ces discordances la génétique textuelle suivante. La pensée initiale d'Hugues est celle qui articule biens ecclésiastiques et sacrilèges. Arnaud redécouvre la sentence de Guillaume de Champeaux sur les *spiritualia* et en propose une lecture radicale. Hugues commence par assimiler la pensée de Guillaume et ajoute une version légèrement réécrite du traité sur la simonie à la suite de son traitement des dîmes. Puis, Hugues combine la lecture arnaldienne et la position dualiste du *Duo sunt genera*. Cependant, l'inconvénient de cette position devient évident à une époque de rapide enrichissement de Saint-Victor. Le monastère parisien ne vit pas de simples *spiritualia* mais a, dès le début, des *terrena* dans son patrimoine. Une nouvelle sentence de Guillaume sur les *regalia* est exhumée et retravaillée pour en déduire une doctrine de la possession par délégation d'un patrimoine par des clercs. La théorie d'Arnaud de Brescia est critiquée tout en restant dans le schéma identitaire pour les chanoines réguliers de la *vita apostolica*. La chronologie de ce scénario hypothétique n'est pas claire. Soit, on imagine qu'Arnaud a proposé ses idées dès son retour en France en 1139. Il a pu alors influencer Hugues. Soit, Arnaud a développé sa théorie après le concile de Sens. Il faut alors supposer que c'est l'entourage d'Hugues après sa mort qui aurait modifié la pensée du maître afin de se distinguer d'un personnage de plus en plus sulfureux.

*

La reconstitution du paysage intellectuel dans lequel ont été rédigés les passages sur la division clercs / laïcs du *De sacramentis* me conduit ainsi à proposer une genèse en plusieurs étapes. Le premier temps de la pensée d'Hugues se forge dans une atmosphère de polémique contre les moines et les moniales. Il en résulte sans doute une première version du traité de l'ordre découpant Isidore de Séville pour clériciser et masculiniser l'Église. La marque de ce premier moment serait la nouvelle

116. Notons que la position d'Arnaud n'est pas abélardienne. Abélard ne s'est jamais intéressé aux aspects juridico-économiques des biens ecclésiastiques.

117. P.L. 176, col. 417-18. Rappelons que *Duo sunt genera* ne parle pas de *spiritualia* mais dit que les biens des clercs doivent être des *communia*.

118. P.L. 176 col. 477-78 avec à la fin une pique contre la possession de dîmes par les moines.

exégèse de la tonsure cléricale qui réfracte le sacerdoce commun sous celui hiérarchique. La crise des années 1139–1141 entre Louis VII et la papauté a pu contribuer à accentuer ce rejet des laïcs qui doivent être écartés en tout des affaires ecclésiastiques. La deuxième phase d'écriture daterait de l'extrême fin de la vie d'Hugues et serait occasionnée par les propositions radicales d'Arnaud de Brescia sur les biens ecclésiastiques. Hugues découvre les *spiritualia* forgés par Guillaume de Champeaux et incorpore le concept à plusieurs endroits de son œuvre pour proposer une théorie mitigée qui correspond à la transformation de Saint-Victor en riche abbaye royale, chef d'ordre.

Les contemporains comprenaient sans doute l'aspect polémique de l'ecclésiologie d'Hugues et ceci explique son manque initial de succès. Il faut attendre quelques années pour que la polémique qui en fut le terreau soit oubliée et pour que le dualisme d'Hugues rencontre la postérité. L'idée que les clercs ont une puissance spirituelle sera reprise par Pierre Lombard dans son traité de l'ordination au quatrième livre de ses *Sentences* et assurera une gigantesque diffusion de l'idée dans la scolastique du XIII^e siècle¹¹⁹. La distinction plus politique entre puissances spirituelle et temporelle aura une grande fortune. Les scolastiques et en premier lieu Thomas d'Aquin citeront explicitement Hugues de Saint-Victor sur ce point et sa pensée cheminera jusqu'à se retrouver dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII en 1302, sommet du pontificalisme médiéval¹²⁰. Au delà du Moyen Âge, les chapitres d'Hugues sur les puissances spirituelles et temporelles seront paraphrasés par Otto von Gierke dans ses *Théories politiques du Moyen Âge* dont la présentation extrêmement limpide de la double hiérarchie État / Église aura une grande influence sur Walter Ullmann et enfin sur le chapitre *Spiritual and temporal powers* de Watt¹²¹. Les chemins de diffusion d'Hugues passent aussi par le droit. En effet, le rapprochement entre sacramentaux, ornements liturgiques et *spiritualia* influencera le décrétiste Rufin dont la définition des *spiritualia* sera très influente dans la canonistique¹²².

Tout comme la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, le *De sacramentis* est l'un de ces classiques de la théologie occidentale qui frappe le lecteur encore aujourd'hui par la qualité de sa pensée et sa clarté d'exposition. Il est souvent tentant de maintenir ces chefs-d'œuvre en lévitation au dessus de leur époque. Pourtant, la force de la scolastique fut de progresser souvent dans la controverse et le conflit, et de prendre en compte les problèmes de l'Église de son temps tout en fournissant un effort d'abstraction et un horizon théorique. Le chapitre d'Hugues de Saint-Victor sur la division clerc / laïc en est un bon exemple

119. Voir *supra*.

120. *Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 expos..

121. O. VON GIERKE, *Les Théories politiques du Moyen Âge*, Paris 1914 ; W. ULLMANN, *Principles of government and Politics in the Middle Ages*, London 1961 ; J. A. WATT, « Spiritual and temporal powers », in : J. H. BURNS (éd.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge 1988, p. 367–423 et pour la France : M. PACAUT, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris 1989, p. 84–85.

122. Comme l'avait remarqué J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle* (cf. note 27), p. 504–505 le *De sacramentis* a beaucoup été utilisé par les Décrétistes dans leur traitement des sacrements. Pour l'usage d'Hugues par Rufin : RUFIN, *Summa Decretorum*, éd. H. SINGER, Paderborn 1902, p. CXX.