



HAL
open science

Spiritualia et Temporalia – Naissance d’un couple

Charles De Miramon

► **To cite this version:**

Charles De Miramon. Spiritualia et Temporalia – Naissance d’un couple. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, 2006, 92 (1), pp.224-287. 10.7767/zrgka.2006.92.1.224 . hal-04068055

HAL Id: hal-04068055

<https://hal.science/hal-04068055v1>

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.

Article

Spiritualia et Temporalia - Naissance d'un couple

De Miramon, Charles

in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für

Rechtsgeschichte - 92=123 | Periodical

64 page(s) ([224] - 287)

Nutzungsbedingungen

DigiZeitschriften e.V. gewährt ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht kommerziellen Gebrauch bestimmt. Das Copyright bleibt bei den Herausgebern oder sonstigen Rechteinhabern. Als Nutzer sind Sie nicht dazu berechtigt, eine Lizenz zu übertragen, zu transferieren oder an Dritte weiter zu geben.

Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen:

Sie müssen auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten; und Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgend einer Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen; es sei denn, es liegt Ihnen eine schriftliche Genehmigung von DigiZeitschriften e.V. und vom Herausgeber oder sonstigen Rechteinhaber vor.

Mit dem Gebrauch von DigiZeitschriften e.V. und der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

DigiZeitschriften e.V. grants the non-exclusive, non-transferable, personal and restricted right of using this document. This document is intended for the personal, non-commercial use. The copyright belongs to the publisher or to other copyright holders. You do not have the right to transfer a licence or to give it to a third party.

Use does not represent a transfer of the copyright of this document, and the following restrictions apply:

You must abide by all notices of copyright or other legal protection for all copies taken from this document; and You may not change this document in any way, nor may you duplicate, exhibit, display, distribute or use this document for public or commercial reasons unless you have the written permission of DigiZeitschriften e.V. and the publisher or other copyright holders.

By using DigiZeitschriften e.V. and this document you agree to the conditions of use.

Kontakt / Contact

DigiZeitschriften e.V.

Papendiek 14

37073 Goettingen

Email: info@digizeitschriften.de

VII.

Spiritualia et Temporalia – Naissance d'un couple

Von

Charles de Miramon

Mais Simon, quand il vit que l'Esprit Saint était donné par l'imposition des mains des apôtres, leur proposa de l'argent. « Accordez moi, leur dit-il, à moi aussi ce pouvoir, afin que ceux à qui j'imposerai les mains reçoivent l'Esprit Saint » Mais Pierre lui répliqua « Périsse ton argent, et toi avec lui, pour avoir cru que tu pouvais obtenir pour de l'argent le don de Dieu ».

Act. 8

Les mots 'spirituel' et 'temporel' sonnent familièrement aux oreilles d'un médiéviste. Qu'il s'agisse d'exposer la théorie des deux glaives, de distinguer les deux faces du pouvoir d'un comte-évêque ou de tracer les fortunes diverses de la théocratie pontificale, ces concepts font partie de la 'boîte à outils' de l'historien. Rien d'étonnant si Gabriel Le Bras intitule « Spirituel et Temporel » le deuxième livre de son manuel sur les *Institutions ecclésiastiques médiévales* (1964) et que dans une courte préface, il mette en scène la classique opposition entre l'Église « société spirituelle » et l'Église puissance temporelle. Pour Le Bras, le destin du droit canon serait de tenter d'équilibrer le fléau de cette instable balance. L'historien n'ajoute du reste qu'un nouveau maillon à une longue chaîne; une tradition dont le point de départ se découvrirait dans les premières idéologies critiques de l'édifice ecclésial à la fin du XIII^e siècle, lorsque les franciscains dissidents avaient inscrit en lettres de feu sur l'étendard de la révolte qu'une autre Église, plus spirituelle, était possible¹⁾. L'argument sera repris *ad nauseam* par l'historiographie postérieure :

¹⁾ Astucieusement, Michel de Certeau voulait découvrir dans l'opposition entre spirituel et temporel le creuset de la polarisation politique actuelle des démocraties

l'Église, pauvre, spirituelle et fraternelle du premier christianisme serait devenue au fur et à mesure des siècles excessivement temporelle, encombrée de richesses et de pouvoir.

Roulé dans les flots de l'histoire occidentale, l'antagonisme entre le spirituel et le temporel est aujourd'hui un galet poli ; un lieu commun qui paraît immémorial. Il ne s'agit là, après tout, que d'une transposition au monde des institutions des oppositions classiques entre l'esprit et la chair, l'âme et le corps, le haut et le bas, le divin et le terrestre. Cette familiarité n'est pas sans danger. Elle pourrait laisser croire que durant toute l'histoire du christianisme ces concepts ont existé. Auguste Dumas, le co-auteur du volume de *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin consacré à l'époque féodale, développe de manière caricaturale ce travers²). Dans un article de 1940 qui a bien mal vieilli sur « la notion de la propriété ecclésiastique du IX^e au XI^e siècle » il présente le mécanisme de l'investiture laïque des charges ecclésiastiques et conclut « [qu']il ne pouvait en être autrement à une époque qui avait perdu le sens de la distinction du spirituel et du temporel »³). Dumas explique ceci par la barbarie des temps : les hommes, à cette époque, répugnent aux abstractions et leurs idées juridiques sont pauvres⁴). Heureusement, Nicolas II et Grégoire VII sauront sortir l'Église de cette fâcheuse ornière !

Contrairement à ce que pouvait penser Auguste Dumas, la distinction entre le spirituel et le temporel n'est nullement une opération mentale évidente ni un donné social invariant. On peut, au contraire, historiciser les mécanismes conceptuels et juridiques qui dessinent les différentes configurations de la séparation entre les champs religieux et profanes. C'est ce que nous essaierons de faire dans les pages qui suivent. Mais, avant de les envisager selon une approche méticuleuse et chronologique, plaçons nous selon une perspective ca-

occidentales entre gauche révolutionnaire et droite réformatrice. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1. arts de faire, Paris 1990, pp. 267–70. Abréviations utilisées : PL = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Paris 1841–1864 ; Mansi = J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Venise 1757–98 ; *Gallia Christiana* = *Gallia Christiana*, Paris 1715–1865 ; MGH SS = *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores in Folio*, Hannover 1826–1896 ; *LLdl* = *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, Hannover 1891–1897 ; JE JL = P. Jaffé et al., *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum MCXCVIII*, Leipzig 1885–1888.

²) A. Dumas et E. Amann, *L'Église au pouvoir des laïques (888–1057)*, Paris 1948

³) A. Dumas, *La notion de la propriété ecclésiastique du IX^e au XI^e siècle*, *Revue d'histoire de l'Église de France* 26 (1940), pp. 14–34, ici pp. 32–33.

⁴) Dumas, *La notion de la propriété* (cf. n. 3), p. 14.

valière. Comment délimiter le domaine d'enquête ? Quels sont les principaux textes qui jalonnent son histoire ? Quelle chronologie générale faut-il poser ?

Il faut écarter de prime abord une erreur d'interprétation. Le spirituel n'a pas grand chose à voir avec la spiritualité. En effet, le mot de 'spiritualité', si courant aujourd'hui n'existe pas en tant que tel au Moyen Âge. Le terme *spiritualitas*, très rare dans le latin classique et patristique, ne commence à être utilisé plus fréquemment qu'au XII^e siècle dans le sens d'un mode ou d'un degré d'être qui s'oppose à la corporéité. Il forme ainsi un doublet d'*incorporalitas* que l'on retrouve plus fréquemment sous la plume des auteurs de l'époque. Aimé Solignac, le directeur du monumental *Dictionnaire de Spiritualité*, notait avec étonnement dans un article consacré à l'histoire du mot *spiritualitas* au Moyen Âge l'importance des usages institutionnels de ce mot et le faible nombre d'occurrences de ce vocable dans le sens 'spirituel' tel qu'il se répand à partir de l'époque moderne⁵).

Spiritus est, on s'en doute aisément, un terme extrêmement commun au Moyen Âge. L'adjectif 'spirituel' (*spiritualis/spiritalis*) se rencontre fréquemment. Néanmoins, ses dérivés, le substantif neutre pluriel 'le spirituel' (*spiritualia*) et l'adverbe 'spirituellement' (*spiritualiter*) sont beaucoup plus rares. Si l'on consulte une concordance biblique, on les trouve quasiment exclusivement dans les Épîtres pauliniennes. Chez l'apôtre, le mot est équivoque. L'un de ses emplois doit pourtant retenir l'attention. Dans le neuvième chapitre de sa première épître aux Corinthiens, Paul justifie le fait que les missionnaires en tournée vivent au dépens des premières communautés chrétiennes, même si Paul n'utilise pas de ce droit, préférant travailler de ses mains à fabriquer des tentes pour ne pas être un poids pour les autres. Pour convaincre les Corinthiens qu'il est nécessaire d'entretenir leurs évangélistes, Paul avance parmi d'autres arguments que « Si nous avons semé pour vous les biens spirituels (*spiritualia*), serait-il excessif de récolter vos biens charnels (*carnalia*)⁶ ? » Quelques lignes plus bas, il compare ces nouveaux apôtres au clergé juif qui a sa part « à ce qui est offert sur l'autel ».

Ce verset, comme nous le verrons plus loin, aura une importance dans l'élaboration du concept de *spiritualia* au XII^e siècle. À une époque antérieure, la lecture qu'en font les médiévaux ne dépasse pas la surface du texte. Les exégètes de la fin du XI^e siècle dévoilent cette pauvreté. Tant Lanfranc que Bruno de Segni (ou Bruno le Chartreux) comprennent 'semmer des biens

⁵) A. Solignac, L'apparition du mot *spiritualitas* au Moyen Âge, Bulletin Du Cange Archivum Latinitatis Medii Aevi 44–45 (1985), pp. 185–206.

⁶) 1 Cor. 9.11 : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia metamus ?*

spirituels' comme prêcher et 'biens charnels' comme la solde, celle du militaire auquel Paul fait allusion quelques versets plus haut⁷⁾). Ce passage de la Première épître aux Corinthiens n'a en tout cas pas au XI^e siècle de résonance institutionnelle ou ecclésiologique. Par exemple, il n'est pas cité par Humbert de Moyenmoutiers ou par Yves de Chartres dans leurs œuvres.

Un demi siècle plus tard, le concept de *spiritualia* rentrera en force dans le discours savant comme en témoigne cette définition d'une grande importance historique que l'on découvre dans la Somme sur le *Décret* (1164) du canoniste bolonais Rufin :

Il faut savoir que l'on entend *spiritualia* de quatre façons. Premièrement, on appelle *spiritualia* ce par quoi l'Esprit Saint est obtenu ou présumé obtenu comme les vertus ou les manifestations miraculeuses. Deuxièmement, on appelle *spiritualia* les représentations de certaines vertus spirituelles, comme les ordres et les offices des ordres. Troisièmement, on appelle *spiritualia*, ce qui est seulement propre aux personnes spirituelles – c'est-à-dire aux clercs – par exemple, le droit à des charges administratives dans l'Église, à des prébendes, des prémices, des dîmes, des oblations ou d'autres droits similaires. Quatrièmement, on nomme *spiritualia* les choses dans lesquelles s'accomplissent les sacrements spirituels comme l'église, les vases sacrés et les autres ustensiles d'église⁸⁾.

Il s'agit là d'un texte fondateur. Mais laissons de côté pour l'instant un commentaire détaillé de ce texte pour placer en contrepoint du texte de Rufin, une autre définition des *spiritualia*, celle-ci dissolvante, que propose, un siècle et demi plus tard, Marsile de Padoue dans le *Défenseur de la Paix* (1324) :

Maintenant je veux distinguer les significations ou intentions du terme spirituel qui se dit :

I. en un premier sens, de toutes les substances incorporelles et de leur action.

II. En un autre sens, il se dit de toute action ou passion humaine issue de son pouvoir de connaître ou de désirer ce qui lui est immanent. Selon cette intention aussi, on a

⁷⁾ Lanfranc ad 1 Cor. 9.11: *Si nos, id est a minori, vobis spiritualia predicando seminavimus, magnum est (ironia) si nos carnalia vestra stipendia metamus?* (PL 150, col. 184); Bruno ad eod. loc.: *Et si nos predicatorum seminavimus vobis spiritualia, magnum est modo, id est, nullius pretii reputari debet si nos metamus a vobis vestra carnalia?* (PL 153, col. 168).

⁸⁾ Rufin, Summa Decretorum, ad C. 1 q. 1: *Sciendum hic quod quattuor modis spiritualia dicuntur: et primo ea dicuntur spiritualia, per que Spiritus sanctus habetur vel haberi presumitur, ut virtutes et signa miraculorum. Secundo spiritualia dicuntur in quibus aliquae virtutes spirituales representantur, ut ipsi ordines et ordinumque officia. Tertio appellantur spiritualia que tantum spiritualibus personis, id est clericis, appropriantur, ut ecclesiasticarum amministrationum, prebendarum, primitivarum, decimationum, oblationum et his similia iura. Quarto nominantur spiritualia ea, in quibus exercentur spiritualia sacramenta, ut ecclesia, vasa mystica et cetera ecclesie utensilia* (éd. H. Singer, Paderborn 1902 [rééd. Aalen 1963], pp. 200–201).

coutume de nommer spirituelles et immatérielles certaines actions des choses corporelles sur les sens des êtres vivants [...]

III. En outre, et davantage pour notre propos, ce terme de spirituel se dit de la loi divine, de la doctrine et de l'enseignement des préceptes et des conseils selon elle et par elle. Dans cette signification entrent aussi tous les sacrements ecclésiastiques et leurs effets, toute la grâce divine, toutes les vertus théologiques et les dons du Saint-Esprit nous ordonnant à la vie éternelle [...]

IV. En outre, en une autre signification, on a coutume de désigner sous ce terme toute action ou passion humaine volontaire, tant en elle-même que faite pour autrui en vue de mériter une vie bienheureuse dans l'autre monde ; telles sont les contemplations de Dieu, ses dilections, et celles du prochain, les abstinences, les miséricordes, les mansuétudes, les prières, les offrandes pour la piété ou culte divin, les hospitalités, les pèlerinages, les mortifications de son propre corps, le mépris et l'éloignement des voluptés mondaines et charnelles, et généralement toutes choses semblables faites en vue de ladite fin.

V. En outre, ce terme est dit, bien que moins proprement qu'au second et au troisième sens, du temple ou de l'église, pris au second sens⁹⁾, et de tous les vases et ornements qui sont en ce lieu ordonnés au culte divin.

VI. Très récemment, de façon peu convenable et impropre, certains ont élargi ce mot pour lui faire désigner les actions volontaires transitives des prêtres, évêques, diacres et autres ministres du temple [...]

VII. De surcroît et de façon encore plus impropre, ces gens élargissent le même mot jusqu'à lui faire désigner leurs possessions et biens temporels, meubles et immeubles, et certaines prébendes tirées des biens temporels que l'on appelle dîmes, pour les exempter, sous couvert du mot, de la règle des lois et des princes civils¹⁰⁾.

Marsile présente cette définition dans un chapitre introductif de la deuxième partie de son œuvre où il pose des définitions clés pour son ecclésiologie. Il expose tout d'abord ce qu'il entend par église, refusant de relier sous une même réalité l'église comme bâtiment et l'église comme l'institution hiérarchisée des clercs, pour revenir à une approche traditionnelle d'église comme corps mystique. La critique de cette conception corporatiste de l'Église par Marsile est également bien intéressante car la valorisation du couple qui relierait la corporation cléricale et le bâtiment de l'église est aussi une nouveauté des XI^e-XII^e siècles¹¹⁾. Le troisième concept que Marsile redéfinit dans son

⁹⁾ Marsile distingue dans le chapitre précédent plusieurs significations du mot 'église'.

¹⁰⁾ Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix*, tr. J. Quillet, Paris 1968, p. 187-88.

¹¹⁾ Y. Congar, *L'église, ce ne sont pas les murs mais les fidèles*, in *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1962 remarquait que sur ce point le concile anti-hérétique d'Arras de 1025 représentait un tournant. Sur ce concile qui a fait couler beaucoup d'encre voir en dernier lieu G. Lobrichon, *Arras 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation*, in M. Zerner (éd.), *Inventer l'hérésie: Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice 1998, pp. 67-85. L'histoire de la valorisation du

chapitre introductif est celui de juge. Ceci n'est pas étonnant car Marsile a un projet général : démontrer que l'Église ne saurait posséder de *jurisdictio* autonome c'est-à-dire, si nous traduisons dans nos catégories modernes, de pouvoir administratif. Le travail de Marsile s'attaque donc essentiellement aux piliers ecclésiologiques qui soutiennent le droit administratif de l'Église tel qu'il se développe à partir du XII^e siècle. Marsile reviendra du reste plusieurs fois dans son œuvre sur sa définition des *spiritualia*.

Rufin construit les *spiritualia* comme des cercles emboîtés. Le premier disque est le plus évident, il correspond aux récipients terrestres de la grâce de l'Esprit : les miracles et les sacrements ; la définition des sacrements comme des vertus spirituelles étant en effet possible dans la théologie de l'époque de Rufin. Le deuxième disque, celui des offices ecclésiastiques, découle du premier. En effet, comme l'a noté le père Congar, à partir du XI^e siècle, on perçoit un tournant dans l'ecclésiologie des ordres ecclésiastiques. Alors qu'auparavant dominait une perception dionysienne selon laquelle les ordres constituaient surtout une hiérarchie qui correspondait à la hiérarchie céleste, on exalte désormais l'une des classes de cette hiérarchie, le prêtre. Cette place prépondérante qu'occupe désormais le prêtre conduit à la dévalorisation ecclésiologique tant des catégories inférieures – celles des clercs mineurs – que des catégories supérieures – l'évêque¹²). Dans cette nouvelle perspective, l'ecclésiologie des *ordines* se recentre sur la figure du prêtre célébrant l'eucharistie. On comprend dès lors qu'il est aisé de relier le disque des ordres à celui des sacrements. C'est dans la définition du troisième disque des *spiritualia*, celui de l'administration, que le décrétiste marque son originalité. Il ne s'agit pas là d'exprimer cette idée simple et répandue depuis les premiers temps du christianisme selon laquelle les clercs et les moines ont besoin de moyens économiques de subsistance pour ne pas être réduit à la mendicité

lien entre l'église comme corporation et de l'église comme bâtiment est l'objet actuel d'un groupe de travail de médiévistes français, voir ainsi M. Lauwers, De l'église primitive aux lieux de culte : Autorité, lectures et usages du passé de l'église dans l'Occident médiéval (IX^e–XIII^e siècle), in J.-M. Sansterre (éd.), L'autorité du passé dans les sociétés médiévales, Rome 2004, pp. 297–322.

¹²) R. Reynolds, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century*, Berlin 1978. Dans les écoles du Nord, le *sacerdotium* du prêtre était rendu équivalent à celui de l'évêque, et l'organisation chronologique des *ordines*, à savoir leur association à des étapes de plus en plus tardives dans la vie du Christ, avait été éclipsée au profit d'une autre centrée sur le sacrifice eucharistique. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris ²1997, pp. 169–174 remarque avec beaucoup de pertinence que cette modification conduit à une hiérarchie fondée sur les pouvoirs sacramentels et non pas sur les positions fonctionnelles.

permanente et que donc qui dit église, dit patrimoine et revenus. Rufin expose que dans le patrimoine et les pouvoirs administratifs d'une personne ou d'une institution ecclésiastique, il y a à la fois des *spiritualia* et des *temporalia*. Un chapitre peut percevoir des rentes de son patrimoine foncier et d'autre part lever la dîme sur un certain territoire. La nature et le mode de perception de ces deux revenus pourraient conduire à les confondre. Pourtant, il s'agit de deux catégories différentes régies par deux droits séparés. Les concepts de *spiritualia* et de *temporalia* ne correspondent pas ainsi à une séparation plus nette entre l'Église et le monde laïc ; c'est au contraire, au sein d'une sphère ecclésiastique prise au sens large que l'on cherche à distinguer un champ religieux d'un champ profane.

Le dernier disque n'est pas le moins intéressant, il regroupe différents objets, bâtiments, lieux qui constituent une catégorie frontière entre le sacré et le profane ce que les canonistes médiévaux ont nommé *res sacrae* ou qu'ils ont distingué en reprenant au droit romain la distinction entre lieux sacrés, saints et religieux¹³). Le disque périphérique répond donc au disque central qui contient les sacrements, les *res sacrae* proprement dites. Rufin relie aussi le disque périphérique au disque central en donnant comme exemple de *res sacrae* des récipients (église, vases liturgiques) des sacrements. La cohérence des disques intermédiaires est renforcée par cette nouvelle connexion.

Marsile, en bon maître ès arts, part, quant à lui, d'une définition aristotélicienne qui refuse aux *spiritualia* (pour lui, le deuxième sens du mot 'spirituel') le statut de choses pour y reconnaître cette classe d'actions et de passions qui se nouent entre Dieu et les hommes et dont le culte divin et la grâce fournissent les exemples les plus clairs. Néanmoins, Marsile ne rejette pas totalement tous les disques que proposait Rufin. Il accepte même le premier et le dernier, contenant pourtant des objets – dans sa définition. C'est donc bien dans les disques intermédiaires que se loge le point nodal du schéma rufinien.

Cette juxtaposition de ces deux auteurs séparés par plus de cent ans permet de bien comprendre les enjeux conceptuels du terme *spiritualia*. Premièrement, il s'agit d'un marqueur qui permet de suivre le processus d'institutionnalisation de l'Église aux XI^e et XII^e siècles, processus compris non pas comme une séparation entre le religieux et le profane mais comme la création d'un

¹³) Ceci avait été déjà remarqué par G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris 1964, t. 2, pp. 272–73. Sur l'utilisation médiévale de la distinction *sacer, sanctus, religiosus* voir M. Lauwers, *Le cimetière dans le Moyen Âge latin : lieu sacré, saint et religieux*, *Annales HSC* (1999), pp. 1047 – 1072. La terminologie pour désigner ce sacré de deuxième zone est variable suivant les auteurs ; on peut aussi y appliquer l'étiquette de *devotus*.

espace ecclésiastique informé par le droit canon. Deuxièmement, la force de la paire *temporalia/spiritualia* tient à ce qu'elle constitue une distinction qui catégorise et enferme la réalité. Le langage scolastique a inventé et s'est appuyé sur nombre de distinctions. Celle qui regroupe et distingue le spirituel du temporel aura pourtant une postérité florissante et a valeur d'exemple.

L'étude du couple *spiritualia* et *temporalia* mériterait d'être conduite des prémices conceptuelles jusqu'aux remises en question au début du XIV^e siècle, en passant par la mise en œuvre pratique de ces distinctions, par exemple dans le droit de patronage ou dans les débats autour du pouvoir pontifical. Il faudrait étudier les cycles de cette histoire. Une recherche de sémantique historique ne peut, en effet, se contenter de traquer les premières occurrences d'un mot. Ce n'est pas parce qu'un terme apparaît au détour d'une plume qu'il faut y voir la brusque révélation d'un phénomène jusque là obscurci par les sources ; ou croire que les premiers textes présenteraient l'état virginal d'une structure qui se répéterait ensuite sans fin. Le vocabulaire technique n'est pas une émanation neutre du social. D'une part, il est forgé et utilisé par les acteurs sociaux. De l'autre, le champ lexical technique d'une époque est analogue à un écosystème. Chaque espèce possède ses forces et ses faiblesses mais le succès dans la durée d'une plante ou d'un animal tient au jeu de la compétition et de la coopération entre espèces. De même, certains termes restèrent durant tout le Moyen Âge flous, d'autres ne dépassèrent pas un petit cénacle de spécialistes, alors que certains entrèrent dans le langage commun de l'institution. Le destin d'un vocable ne peut donc pas se couler dans le moule d'un modèle linéaire qui verrait la progression continue de l'un au multiple. Il existe des effets de seuil lorsqu'un vocable s'est suffisamment imposé pour empêcher toute possibilité de concurrence.

Si l'on travaille à rebours, on peut placer une première charnière chronologique en 1215, au concile de Latran IV. En effet, il s'agit de la première fois que les termes de *spiritualia* et de *temporalia* se retrouvent dans les canons d'un concile œcuménique¹⁴). Les concepts étaient devenus suffisamment polis par l'usage et le temps pour être inclus dans un texte dont la vocation universelle imposait l'usage d'un vocabulaire traditionnel. Si l'on remonte le curseur historique pour le placer dans les années 1140, la consultation de la concordance du *Décret* de Gratien montre que le terme *spiritualia* est rare et employé exclusivement dans les *dicta*, les parties écrites par le maître¹⁵). Ceci

¹⁴) c. 26 (éd. A. García García, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Vatican 1981, p. 72).

¹⁵) Voir T. Reuter/G. Silagi, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, Munich 1990 ou <http://mdz.bsb.badw-muenchen.de:6336/digbib/gratian/>

laisse penser que le terme est d'invention récente. Du reste, il est absent tant de la correspondance d'Yves de Chartres que des trois épais volumes des *Libelli de Lite* où les éditeurs des *Monumenta Germaniae Historica* ont rassemblé les principaux écrits polémiques du cœur de la Réforme grégorienne.

De manière grossière, l'histoire du couple *spiritualia/temporalia* suit trois cycles : le premier, celui des origines, a pour point d'aboutissement Gratien ; le deuxième est celui de l'appropriation par les juristes du concept ; le troisième voit après le quatrième concile de Latran le concept se répandre bien au delà de son champ d'élaboration.

Les pages qui suivent se concentreront sur le premier de ces cycles : celui de la naissance du concept au tournant du XI^e et du XII^e siècles dans les années qui précèdent la compilation par Gratien de son célèbre *Décret*. Cette étude aura son héros : Guillaume de Champeaux, l'un des principaux maîtres de l'École de Laon et qui termina sa carrière comme évêque de Châlons-en-Champagne. Nous essaierons de montrer qu'il a joué un rôle essentiel dans l'élaboration du concept de *spiritualia* et nous envisagerons le monde de l'époque à travers les yeux de Guillaume comme un espace dont le barycentre serait Laon, qui s'étendrait de Liège à Paris en passant par Reims et qui allongerait quelques lointaines tentacules vers l'Empire et Rome. Les premières formulations des *spiritualia* présentent d'importantes divergences avec ce qu'en diront les canonistes bolonais du dernier quart du XII^e siècle. Cet article laissera de côté ce problème. Les pages qui suivent dressent l'archéologie d'un concept. Il s'agit non seulement de découvrir et d'analyser la première occurrence des termes mais surtout de les replacer dans un contexte qui croise les évolutions des doctrines juridiques des transformations religieuses, politiques et sociales du dernier quart du XI^e siècle. Dans ce sens, nous voudrions tenter d'écrire une histoire socio-linguistique du couple *temporalia/spiritualia*. Mais qui dit contexte, dit texte. Avant d'en venir à ce tableau général, nous allons exhumer, attribuer, dater et analyser plusieurs sentences théologiques qui constituent les textes clés pour l'apparition des *spiritualia*.

1 Des sentences en quête d'auteur :

Sous le vocable « École de Laon », on désigne un mouvement intellectuel qui marque la renaissance de la théologie au tournant du XI^e et du XII^e siècle et dont la figure emblématique est Anselme de Laon. Certains ont pu mettre en cause son unité intellectuelle (les maîtres de l'École de Laon ont parfois des positions divergentes) ou géographique (tout n'a pas nécessairement été écrit ou enseigné à Laon)¹⁶). Néanmoins, l'École de Laon tient sa réalité d'un

¹⁶) La bibliographie sur l'École de Laon est aujourd'hui extrêmement dispersée et

dossier textuel particulier, un casse-tête philologique sur lequel les historiens de la théologie se sont plongés avec passion depuis la fin du XIX^e siècle. Si l'on met à part les commentaires exégétiques, le matériel de base est constitué d'une cinquantaine de manuscrits du XII^e siècle qui comprennent des collections de sentences issues de cette école, qu'il s'agisse d'un florilège dit mixte, c'est-à-dire mêlant tant des sentences de *magistri* que des extraits des Pères ou de canons canoniques, ou d'un florilège comprenant uniquement des opinions de *magistri*; certaines de ces collections sont organisées thématiquement et constituent de petites sommes qui annoncent les efforts de systématisation de la théologie parisienne qui seront couronnés par le manuel de Pierre Lombard¹⁷).

Lorsque l'érudition se pencha sur ce dossier, la première théorie consista à dire que le passage du chaos à l'ordre devait être relié à une évolution chronologique. Les manuscrits conservant des collections désordonnées ou des florilèges mixtes révéleraient les couches textuelles les plus anciennes. Parmi ces florilèges, le plus spectaculaire était le *Liber pancrasis*, un florilège mixte dont nous connaissons trois témoins et qui a la particularité d'attribuer chaque fragment à un auteur alors que dans les autres manuscrits les sentences sont le plus souvent anonymes. Mieux encore, le *Liber pancrasis* est introduit par une rubrique, dont il existe deux versions, dans laquelle le compilateur anonyme explique qu'il a rassemblé à côté des opinions des Pères, les sentences et questions de quatre maîtres modernes: Anselme de Laon, son frère Raoul, Guillaume de Champeaux et Yves de Chartres. Le *Liber pancrasis* n'a jamais été édité en tant que tel; l'érudition s'est concentrée sur les sentences attribuées aux maîtres modernes. Ce travail a abouti dans le répertoire de dom Lottin qui n'est pas tant une publication du *Liber pancrasis* que l'édition critique d'un vaste nombre de sentences présentes soit dans le *Liber pancrasis* soit dans d'autres manuscrits¹⁸). Pour attribuer les sentences à des maîtres particuliers, Lottin s'est principalement fié aux indications du *Liber pancrasis* dont il datait la composition des années 1120–25¹⁹).

il n'existe pas vraiment de synthèse récente. La notice *Anselm von Laon* de la *Theologische Realenzyklopädie* (t. 3, 1978) fournit un point de départ.

¹⁷) P. Maas, *The Liber Sententiarum Magistri A: Its place amidst the sentences collections of the first half of the 12th century*, Nimègue 1995 fournit une présentation claire de ce genre littéraire avec une bonne bibliographie.

¹⁸) Cédric Giraud a repris à nouveaux frais l'étude du *Liber pancrasis* dans une thèse en cours de réalisation. Il prépare en collaboration avec Constant Mews un article qui listera les textes présents dans ce florilège.

¹⁹) O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain-Gembloux 1942–1960, t. 6, p. 488. Il faut prendre garde qu'en ce qui concerne la tradition littérai-

Cependant la thèse qui voit dans le *Liber pancrisis* le premier monument littéraire de l'école de Laon a été sérieusement désormais ébranlée. Damien Van den Eynde a montré qu'il dépendait d'un commentaire exégétique, les *Ennarationes in Evangelium S. Matthaei* et il proposait de voir ce florilège comme une compilation du milieu du XII^e siècle; le travail de quelqu'un qui chercherait à produire un compendium de la doctrine de l'école de Laon alors que la théologie s'avance dans d'autres voies²⁰). Robert Wielockx a réalisé un minutieux travail sur la sentence *De caritate* contenue dans le *Liber pancrisis*. Il propose de la dater des années 1133–36 et l'attribue à Gauthier de Mortagne²¹). De surcroît, les études codicologiques de Cédric Giraud encore inédites concluent que le premier témoin du *Liber pancrisis* date des années 1150²²). Pour Wielockx et Van den Eynde, les attributions faites par le compilateur du *Liber pancrisis* sont sujettes à caution.

Le *Liber pancrisis* contient deux longues sentences sur la simonie dont les incipits sont *Simoniaca heresis (1)* et *In peccato Simonis (1)*²³). Dans les trois témoins de ce texte, les deux sentences se suivent. La première est attribuée par le compilateur à Guillaume de Champeaux, la deuxième à Yves de Chartres. Elles font partie d'un bloc thématique de textes; elles sont précédées d'une sentence attribuée à Yves sur la différence entre schisme et hérésie et suivie d'une sentence sur l'hérésie attribuée à Guillaume. Pour compliquer le dossier la sentence *In peccato Simonis (1)* est connue sous une deuxième forme plus longue *In peccato Simonis (2)*, amplification de la première et qui circule anonymement dans les manuscrits en compagnie d'une sentence sur l'aumône intitulée *Nota de elemosina facienda*²⁴). Il existe enfin dans les

re des sentences, Lottin ne reprend pas l'ensemble des informations de H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, Münster 1936.

²⁰) D. Van den Eynde, *Autour des Ennarationes S. Matthei* attribuées à Geoffroi Babion, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 23 (1959), pp. 50–84.

²¹) R. Wielockx, *La sentence De caritate et la discussion scolastique sur l'amour*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58–59 (1982–83), pagination multiple.

²²) Il s'agit du manuscrit Londres, BL, Harley 3098.

²³) Elles sont éditées respectivement dans Lottin, *Psychologie et Morale* (cf. n. 19), t. 5, pp. 223–227 (n° 281) et F. Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres († 1116): Ein literargeschichtlicher Beitrag*, *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse* 182: 6 (1917), pp. 58–61.

²⁴) Sentence éditée dans F. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Münster 1919, pp. 125–129. Dans le manuscrit de base utilisé par Bliemetzrieder (Heiligenkreuz, Stiftsbibl., 236), la sentence est précédée fol. 75a, d'un fragment canonique *Grave munus* sur la vente de sépultures (en fait *Prave nimis* [Decr.

Sententie Atrebatensis, une collection postérieure à 1137, une sentence *Simoniaca heresis* (2) qui dépend littérairement de *Simoniaca heresis* (1) et de *In peccato Simonis* (2).

La sentence *Simoniaca heresis* (1) est celle qui a connu la plus grande diffusion ; elle est conservée dans une quinzaine de manuscrits²⁵). On a pour l'instant retrouvé *In peccato Simonis* (1) dans trois manuscrits, mis à part les trois témoins du *Liber pancrisis*²⁶). D'un point de vue doctrinal, chaque texte possède des différences qui lui sont particulières et ils ne sont pas strictement interchangeables. Néanmoins, la pensée, l'ossature de versets bibliques et le mode d'exposition sont identiques et il y a tout lieu de penser qu'il s'agit de l'écho de l'enseignement d'un seul maître et pas de plusieurs.

Le premier point qu'il faut soulever est celui de l'attribution de *In peccato Simonis* (1) à Yves de Chartres. Il y a plus de 85 ans, Franz Bliemetzreider éditait l'ensemble des sentences du *Liber pancrisis* attribuées à Yves de Chartres. Depuis le dossier a peu avancé. Il faudrait le reprendre dans sa globalité et nous ne proposerons ici que quelques brèves indications. De ces fragments provenant du *Liber pancrisis*, un seul peut être attribué en toute sécurité au canoniste car il s'agit d'un extrait d'une de ses lettres. Pour d'autres fragments, Bliemetzreider a proposé de voir certaines correspondances dans d'autres lettres d'Yves mais elles ne sont pas très probantes. Pour la plupart des fragments, il n'y a aucun recoupement et c'est le cas en particulier pour *In pec-*

3.101 = Panormia 7.27]) et suivi fol. 76c du *Nota quia in elemosina*. Ce même fragment suit *In peccato Simonis* (2) dans Paris, Mazarine, 731, fol. 112c et Paris, BNF, lat. 18108, fol. 33.

²⁵) La tradition manuscrite de *Simoniaca heresis* (1) est la suivante. *Liber pancrisis*: Avranches, BM 19, fol. 144va–145rb; Troyes, BM 425, fol. 116ra–117rb; Londres, BL, Harley 3098, fol. 27r–28v. Autres florilèges: Paris, BNF, lat. 12999, fol. 40ra–40vb; Paris, Arsenal, 93, fol. 138v–139r; Oxford, Bodl., Douce (89), fol. 87 (Maas, *The Liber Sententiarum Magistri A.*, cf. n. 17, p. 49); Oxford, Bodl., Laud. Misc. 216, fol. 143rb–144ra; 277, fol. 47vb–49rb; 370, fol. 87v (manuscrit du milieu du XII^e siècle contenant des œuvres d'Hugues de Saint-Victor et provenant de la bibliothèque du monastère de St-Albans, cf. R. M. Thomson, *Manuscripts from St Albans Abbey 1066–1235*, Woodbridge 1982, t. 1, pp. 107–108); Clm. 2598, fol. 58; Clm. 22272, fol. 115v–116v; Bamberg, Staatsbibl., Patr. 93, fol. 83v–84v; Cologne, Stadtarchiv, W8° 139*, fol. 28v–29v; Stuttgart, Landesbibl. H. B. III Dogm. polem. 34, fol. 21rb–22rb; Vienne, 854, fol. 43–45. Manuscrit perdu: Paris, BNF, lat. 18113. Dans les manuscrits de Bamberg et Stuttgart, la sentence est suivie d'une continuation inédite (inc.: *Quia vero species est heretice pravitatis ...vel ad profectum sapientie scienter utuntur malis boni*).

²⁶) Clm. 12668, fol. 24r–25 (Maas, *The Liber Sententiarum Magistri A.*, cf. n. 17, p. 53); Bamberg; Staatsbibl., Can. 10, fol. 9 et Paris, BNF, lat. 12999, fol. 51v–52v.

cato Simonis (1). D'autre part, les sentences ivoniennes ou pseudo-ivoniennes peuvent être divisées en trois catégories. Un premier bloc provient d'un court traité systématique sur le mariage inclus dans le *Liber pancrasis*, le *De coniugiis tractantibus*²⁷⁾. L'auteur primitif du *De coniugiis tractantibus* avait vraisemblablement rédigé un traité 'en mosaïque'; une technique de l'époque qui consiste à coudre ensemble les extraits patristiques et les opinions des maîtres au lieu de les disposer en paragraphes distincts. C'est sous cette forme que le *De coniugiis tractantibus* devait se présenter dans un manuscrit perdu sur lequel nous allons revenir, le BNF, lat. 18113. Le compilateur du *Liber pancrasis*, fidèle au plan qu'il expose dans son introduction, a voulu découper le traité en distinguant la part de chacun mais il a certainement commis des erreurs. Ainsi, on trouve dans le *De coniugiis tractantibus*, le premier texte présentant la théorie du mariage consensualiste, particularité de l'école théologique française. Dans le *Liber pancrasis*, cette sentence est attribuée à Yves alors que rien dans l'œuvre du canoniste qui s'est pourtant beaucoup intéressé à la question du mariage ne porte la trace de consensualisme²⁸⁾. Le deuxième bloc de sentences ivoniennes se trouve dans une section du *Liber pancrasis* qui traite de questions liturgiques. Il est vraisemblable que le compilateur a puisé dans une littérature liturgique qui circulait au XII^e siècle sous le nom d'Yves et qui comporte des textes apocryphes et d'autres authentiques²⁹⁾. Les sentences restantes sont éparpillées sauf celle sur la simonie qui, comme nous l'avons dit, fait partie d'un petit ensemble thématiquement cohérent.

Globalement, on peut sérieusement mettre en doute l'authenticité des sentences attribuées à Yves de Chartres dans le *Liber pancrasis*. Nous n'avons aucun indice laissant penser que l'évêque de Chartres ait assuré un enseignement du type de celui des maîtres de l'École de Laon et ait pu produire ce type littéraire particulier que sont les sentences. Il est plus vraisemblable que le compilateur du *Liber pancrasis*, influencé par le prestige dans la France du Nord d'Yves et sa fortune littéraire, ait extrait des sentences de sa correspondance et lui ait attribué des opinions. À l'époque de la compilation de son

²⁷⁾ Sur ce traité, voir en dernier lieu: H. J. F. Reinhardt, *Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon*, Münster 1974. Il est édité dans F. Bliemetzrieder, *Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres*, AfkKR 115 (1935), pp. 53–91.

²⁸⁾ Reinhardt, *Die Ehelehre* (cf. n. 27), p. 78–86 conclut sur la paternité d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux des premiers linéaments de la théorie consensualiste.

²⁹⁾ R. Reynolds, *Ivonian Opuscula on the Ecclesiastical Officers*, *Studia Gratiana* 20 (1976), pp. 311–322 (repris dans R. Reynolds, *Clerical Orders in the Early Middle Ages*, Ashgate 1999).

ouvrage, les confusions avec un autre maître homonyme, Yves de Chartres le jeune n'étaient pas impossibles³⁰).

L'attribution de *Simoniaca heresis (I)* à Guillaume de Champeaux est une hypothèse que l'on peut étayer plus solidement. Une première corroboration est fournie par le manuscrit BNF, lat. 18113. Il s'agit d'un codex, aujourd'hui perdu, dont on trouve la première trace dans le catalogue du XIII^e siècle de l'abbaye de Saint-Pierre-aux-Monts à Châlons-en-Champagne où il est décrit sous le titre de *Sententie Guillelmi episcopi cathalaunensis libri ii Sententie*³¹). La meilleure description du manuscrit est celle donnée par Victor Cousin à la fin du XIX^e siècle dans son édition des œuvres d'Abélard. Le volume comportait trois ensembles : une première collection de sentences dénommée par le scribe les *Sententie Guillelmi Cathalaunensis episcopi*, un deuxième ensemble plus large de sentences que l'on a pu identifier comme la collection *Deus sine principio* et enfin un dialogue entre un juif et un chrétien. Ce dernier texte n'est certainement pas de Guillaume de Champeaux et date d'avant 1148³²).

Il faut certainement être circonspect devant l'attribution à Guillaume de Champeaux de l'ensemble des sentences contenues dans le manuscrit. Il est vraisemblable que ce manuscrit conservait un florilège³³). Ceci n'a rien

³⁰) Nous ne savons quasiment rien sur Yves de Chartres le jeune, cf. A. M. Landgraf, Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la Scolastique naissante, Paris 1973, p. 182

³¹) P. Ulrich, L'abbaye de Saint-Pierre-aux-Monts de Châlons-sur-Marne au XIII^e siècle, Châlons-sur-Marne 1954, pp. 32–33. Le manuscrit était toujours dans la bibliothèque de l'abbaye lorsqu'en 1670, le père Du Molinet de Sainte-Geneviève reçut plusieurs courriers du père Degyves, religieux à Saint-Memmie de Châlons qui le décrivent et en transcrivent le début (Paris, Bibl. Sainte Geneviève, ms. 1938, fol. 50–57; ms. 2582, fol. 77–78; sur le père Du Molinet, voir I. Brian, Messieurs de Sainte-Geneviève, Religieux et curés de la Contre-Réforme à la Révolution, Paris 2001). Le manuscrit semble avoir été alors 'emprunté' par l'abbé de Saint-Euverte d'Orléans et en 1680, le chantre de Notre-Dame de Paris, Claude Joly, l'échangera avec l'abbé de Saint-Euverte contre le cartulaire de sa collégiale. Claude Joly légua sa collection à Notre-Dame dont la bibliothèque sera par la suite intégrée dans le fonds de la Bibliothèque Nationale (L. Delisle, Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque impériale, Paris 1878, t. 1, p. 432). En prêt à la bibliothèque de Louvain, le manuscrit disparaîtra dans l'incendie de cette même bibliothèque en 1914.

³²) A. Sapir Abulafia, Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-century Renaissance, *Journal of Medieval History* 15 (1989), pp. 105–125.

³³) Le titre du manuscrit dans le catalogue de Saint-Pierre doit être pris *cum grano salis*. Les moines de cette abbaye avaient un intérêt particulier à célébrer la mémoire de Guillaume qui avait confirmé les possessions du monastère en 1114 et avait réussi

d'étonnant et correspond aux pratiques d'écritures de l'époque, claires pour le cas d'Abélard, le maître du début du XII^e siècle dont la vie nous est la mieux connue. Constant Mews a montré qu'Abélard accède tardivement dans sa carrière à une position d'auteur. Ce sont ses 'malheurs' et son combat pour sa carrière et son honneur qui le poussent à rédiger de sa main les différentes versions de sa *Theologia* et à être de plus en plus précis et conséquent dans son utilisation des sources patristiques. Les œuvres de jeunesse de Pierre Abélard, comme ses *Sentences*, sont donc des notes de cours³⁴). Pour les théologiens de l'école de Laon, il en est de même et ceci explique que le panthéon littéraire de Guillaume de Champeaux soit si maigre et si incertain. Le premier ensemble de sentences contenu dans le manuscrit de Saint-Pierre-aux-Monts mérite néanmoins l'attention. Nous savons que Guillaume a continué son enseignement à Châlons, une fois devenu évêque de cette cité. La présence de traces de ses cours dans un manuscrit local est donc fort plausible. En tout cas, cette collection s'ouvrirait par la sentence *Simoniaca heresis (1)*³⁵).

Un dernier indice nous est donné par le *Liber Floridus*. Le *Liber Floridus* est un fascinant pot-pourri, le travail du moine Lambert de Saint-Omer qui a copié sur une longue période une grande variété de textes courts qui lui passaient entre les mains pour former une espèce d'encyclopédie³⁶). Lambert avait ainsi inclus dans son livre un bloc de trois sentences théologiques : *de symonia secundum Willelmum, de sacrificio corporis Christi* et *de elemosina quomodo sit danda*³⁷). À nouveau, nous jouons de malchance. Le cahier sur

à attirer un moine clunisien, Raoul, pour devenir leur abbé (*Gallia Christiana*, t. 9, col. 928).

³⁴) Voir le recueil de C. Mews, *Abelard and his legacy*, Aldershot 2001 et en particulier C. Mews, *The Sententiae of Peter Abelard*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 53 (1986), pp. 130–184, ici pp. 159–161. La situation des enseignants des écoles cathédrales au tournant du XI^e et XII^e siècle est très différente de celle des écrivains monastiques de la même époque qui diffusent leurs idées par l'écrit et non par l'oral.

³⁵) Les sentences du manuscrit BNF, lat. 18113 sont transcrites (partiellement?) dans G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux : étude suivie de documents originaux*, Lille 1898.

³⁶) Il existe une abondante littérature sur le *Liber Floridus* dont on peut extraire le fac-similé de l'autographe de Lambert aujourd'hui conservé à Gand : *Liber Floridus*, éd. A. Derolez, Gand 1968 et l'étude d'A. Derolez, *The Autograph Manuscript of the Liber Floridus : a Key to the Encyclopedia of Lambert of Saint-Omer*, Turnhout 1998 (p. 162 pour les sentences de Guillaume de Champeaux).

³⁷) Il s'agit des parties 271 à 273 de L. Delisle, *Notice sur les manuscrits du Liber Floridus de Lambert moine de Saint-Omer*, *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale* 38 (1906), pp. 577–791. L'identification de la deuxième sentence

lequel Lambert avait copié ces trois textes s'est très tôt égaré et les titres que nous venons de donner proviennent de la table des matières du *Liber Floridus*. Néanmoins, il fait peu de doutes que la sentence sur la simonie est soit *Simoniaca heresis (1)*, soit *In peccato Simonis (2)* et que *Willelmum* est Guillaume de Champeaux. Comme nous l'avons remarqué, *In peccato Simonis (2)* est souvent copié en compagnie d'une sentence sur la manière dont il faut prodiguer l'aumône (ce qui laisse penser que le *Liber Floridus* comportait cette version)³⁸. Lambert a copié ces trois sentences à la fin de son manuscrit dans un supplément ajouté dans les années 1116–1119 ce qui donne un *terminus ante quem* pour ces textes.

Cette datation correspond avec ce que nous savons de la carrière du théologien³⁹. Guillaume est né vers 1070 à Champeaux-en-Brie, un village à une quinzaine de kilomètres de Melun. Nous ne savons rien des premières années de sa vie et les affirmations d'études à Paris ou à Compiègne ne sont que des légendes. C'est à Laon que l'on retrouve sa trace dans les dernières années du XI^e siècle. Guillaume est très vraisemblablement un disciple du maître Maingaud l'Allemand dont la spécialité est la rhétorique. Guillaume donne ainsi un commentaire sur le *De Inventione* de Cicéron et la *Rhétorique à Herennius* à Laon, dans les années 1095 et qui s'appuie sur le travail de son maître. On trouve aussi sa trace dans la seconde version des *Glosulae*, un important commentaire sur Priscien de la fin du XI^e siècle⁴⁰). Dans les premières années du XII^e siècle, on le retrouve écolâtre à Notre-Dame de Paris, un chapitre à l'époque modeste et sans tradition intellectuelle. L'enseignement en logique et en rhétorique de Guillaume va connaître un succès immédiat et attirer de nombreux étudiants dont le plus célèbre est Abélard qui deviendra rapidement son concurrent. L'évêché de Paris est alors plongé dans une vacance épiscopale conflictuelle redoublée par les tensions consécutives aux noces non canoniques entre le roi Philippe et Bertrade. En 1104, Galon, ancien chanoine

traitant de la communion est hasardeuse. La question de la transsubstantiation a été un sujet à la mode dans l'École de Laon et a donné l'occasion à de nombreux textes.

³⁸) Cf. p. 234 n. 24.

³⁹) Les notices biographiques sur Guillaume de Champeaux ont toutes puisé au livre peu critique d'E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris*, Paris 1867. Pour une synthèse des travaux récents voir C. Mews, *Logica in the Service of Philosophy: William of Champeaux and his Influence*, in R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker: Studien zur Pariser Abtei Sankt Viktor und den Viktorinen*, Berlin 2005, pp. 77–117.

⁴⁰) I. Rosier Catach, *The Glosulae in Priscianum and its Tradition*, in N. McLelland and A. Linn (éd.), *Papers in Memory of Vivien Law*, Münster 2004, pp. 81–99.

de Saint-Quentin de Beauvais est installé sur le siège de Paris et il va conduire une politique énergique de réformes qui l'oppose à l'archidiacre et homme fort du pouvoir capétien, Étienne de Garlande. Guillaume sera un appui solide de Galon et apparaîtra conjointement avec l'évêque dans plusieurs documents. Nommé archidiacre, Guillaume va travailler en tandem avec Galon et appuyer son action tout en continuant son enseignement. En 1108, Guillaume se retire vivre en ermite dans une ancienne chapelle mérovingienne, à la périphérie de la ville, sur l'emplacement de l'actuelle université de Jussieu. Des étudiants le rejoignent et il fonde à cet endroit, l'abbaye de chanoines réguliers de Saint-Victor dont les débuts seront difficiles avant de connaître un éclatant succès. Guillaume poursuit son enseignement à Saint-Victor non seulement en philosophie mais aussi en théologie tout en conservant sa place d'archidiacre et d'écolâtre à Notre-Dame. En 1113, il est nommé et consacré en grande pompe évêque de Châlons-en-Champagne avec l'appui de Louis VI et de l'épiscopat réformateur. Il continue ses cours à Châlons tout en conservant des liens avec Laon et se consacrant vraisemblablement désormais uniquement à la théologie. C'est de cette époque que datent ses sentences sur la simonie. Jusqu'à sa mort en 1122, il est une figure de proue de l'église capétienne, théologien de référence, protecteur de saint Bernard et de la jeune fondation de Clairvaux et voix écoutée dans les conciles. En 1119, il atteint le sommet de sa carrière publique lorsque le pape Calixte II, en voyage en France, le charge de négociations – qui échoueront – avec l'empereur Henri V, en vue de résoudre la querelle des investitures.

2 Le contenu des sentences :

Les différentes sentences que nous avons attribuées à Guillaume de Champeaux ne peuvent être distribuées selon un *stemma*⁴¹). Comme nous l'avons dit, il s'agit d'une série de notes de cours plus ou moins bien rédigées à partir desquelles on peut essayer de restituer l'enseignement oral du maître⁴²). Guillaume introduisait son propos par la question rhétorique suivante : Pourquoi la simonie tire-t-elle son nom de Simon le Magicien et pourquoi l'acte de ce personnage fut-il tellement abominable ? Il n'était certainement pas le premier à vouloir acheter le pouvoir de faire des miracles⁴³). L'analyse précise

⁴¹) Mis à part *Simoniaca heresis (2)* qui dépend de *Simoniaca heresis (1)* et de *In peccato Simonis (2)*.

⁴²) Nous ne chercherons par conséquent pas à distinguer pour chacun des fragments une logique propre mais à reprendre les parties les plus claires de chacun d'entre eux.

⁴³) *Simoniaca heresis a Simone mago, ut quidam voluerunt, non habuit principum. Multi enim ante Simonem eadem heresis peccaverunt. [...] Sed quia illa here-*

des versets des Actes des Apôtres qui suivent permet d'éclairer le mécanisme général :

Mais Simon, quand il vit que l'Esprit Saint était donné par l'imposition des mains des apôtres, leur proposa de l'argent. «Accordez moi, leur dit-il, à moi aussi ce pouvoir, afin que ceux à qui j'imposerai les mains reçoivent l'Esprit Saint». Mais Pierre lui répliqua «Périsses ton argent, et toi avec lui, pour avoir cru que tu pouvais obtenir pour de l'argent le don de Dieu»⁴⁴).

Pour Guillaume, Simon a voulu faire trois choses : 1) donner ses biens ; 2) acheter des choses spirituelles (*spiritualia*) ; 3) les revendre⁴⁵). Qu'il ne soit pas parvenu à ses fins ne diminue en rien la gravité de son forfait⁴⁶). Ce n'est pas un péché de donner ses biens. La preuve en est le modèle de la communauté de Jérusalem où les premiers convertis déposèrent leurs biens aux pieds des Apôtres. Jésus nous a conseillé d'acheter des *spiritualia* lorsqu'il a enjoint au jeune homme riche : « Va, vends ce que tu possèdes, donne le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux »⁴⁷). Le principal péché de Simon

sis tempore apostolorum manifestior apparuit in Simone mago, ideo a nomine eius nomen accepit ut simonia vocaretur (Lottin, Psychologie et Morale, cf. n. 19, t. 5, pp. 223–224).

⁴⁴) Act. 8.18–21.

⁴⁵) *In peccato symonis, a quo symonia denominatur, tria fuisse considerantur. Primo quod omnia sua voluit dare. Secundo spiritualia emere. Tercio de emptis gloriam et lucrum acquirere. Videndum ut autem quid sit, et quid contineat unumquodque* (Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres*, cf. n. 23, p. 58).

⁴⁶) *Simonia circa emere et vendere consideratur. Unde dubitari fortasse posset cur Simon hereticus dicatur. Neque enim Simon emit quia non fuit qui sibi venderet, neque vendidit cum ea que vendere volebat nondum haberet nec unquam habuisset. Dictum est enim ei a Petro: « Pecunia tua tecum sit in perditionem (Act. 8.20) ». Qui ergo nec emit nec vendidit cur hereticus est dicendus? Quod sic solvitur et verum est, quia voluntas est attendenda, non factum ipsum vel potentia, sicut scriptum est: Quicquid volueris et si non licet, iam apud Deum factum est. Unde dicatur: « Iam mechatus est in corde suo (Matt. 5.28) » et similia. Sic ergo et Simon, quamvis actum emendi non habuerit vel etiam vendendi, reus tamen voluntate emptionis comprobatur et venditionis. Emit ergo et vendidit sed sola voluntate* (Lottin, Psychologie et Morale, cf. n. 19, t. 5, p. 224). Guillaume suit la ligne de pensée de la théologie morale de l'école de Laon selon laquelle c'est lors de la délibération mentale que se noue le péché et non pas dans l'effectuation de celui-ci, cf. R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain–Gembloux 1958.

⁴⁷) *Sua dare apostolo peccatum non erat, quia etiam sancti sua ad pedes apostolorum posuisse leguntur. Item spiritualia emere non est peccatum, cum dominus in evangelio precipiat dicens: Vade et vende omnia que habes et eme margaritam et thesaurum* (Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres*, cf. n. 23, p. 58).

c'est d'avoir voulu trafiquer, de désirer acheter pour revendre. En se proposant de faire payer ses services, Simon a implicitement assigné une valeur au pouvoir de guérison. Il a voulu mettre un prix à ce qui n'en a pas : l'Esprit Saint⁴⁸). De plus, en ayant l'intention de revendre des *spiritualia*, Simon a été avaricieux en espérant obtenir une rémunération (*pecunia*). Il est enfin coupable de vaine gloire en voulant s'attribuer le mérite d'un miracle alors qu'il revient à Dieu seul⁴⁹).

Comme nous le verrons, cette exégèse est novatrice. Cependant, tout le sel de l'analyse de Guillaume tient dans la transposition de son raisonnement à la société de son temps⁵⁰). Il explique que sont ainsi simoniaques, ceux qui achètent des *spiritualia* en proposant une rétribution financière à un prélat⁵¹). Même si ces personnes expliquent qu'elles n'acquièrent que des *temporalia*, ce n'est pas vrai car *temporalia* et *spiritualia* sont dans ce cas indissolubles⁵²). Sont aussi simoniaques, ceux qui vendent des *spiri-*

⁴⁸) *Videndum ergo prius est et quantum et quale fecerit peccatum in hoc quod emere voluit. Dum enim remanens in iniquitate per solam pecuniam quod solius spiritus est, spiritualia scilicet, noluit obtinere, pecuniam spiritui sancto visus est coequasse. In quo etiam cupidum Deum iniustumque arguitur comprobasse. Cupidum, dum pro sola pecunia a Deo dari sibi spiritualia presumpsit. Iniustum, dum sibi in pristina iniquitate remanere volenti quod solis debetur iustis per pecuniam possidere affectavit* (Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres*, cf. n. 23, p. 59). La sentence *In peccato symonis (1)* insère ensuite un petit excursus pour expliquer que les hommes religieux ne doivent pas accepter en donation les biens possédés auparavant de manière inique.

⁴⁹) *Viso peccato quod fuit in emptione symonis, transeamus ad peccatum quod notatur fuisse in intentione vendentis. Intendit, ut predictum est, pecunia spiritualia emere, ut eadem vendendo gloriam et lucrum posset acquirere. Dum autem pro spiritualibus sibi gloriam voluit usurpare, sese Deo, cui soli de omni bono gloria debetur, intendit parificare* (Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres*, cf. n. 23, p. 60).

⁵⁰) *Sed qualiter hec heresis in Ecclesia regnet in vendendis aut emendis ordinibus ceterisque spiritualibus bonis ecclesie perscrutemur* (Lottin, *Psychologie et Morale*, cf. n. 19, t. 5, p. 225).

⁵¹) *Quicumque vel per pecuniam, vel per servitium secularibus prelatibus impensum, vel et aliquas adulationes et laudes, non ut Deo serviant, eadem spiritualia nituntur assequi, sic enim Deum, propter suam cupiditatem in qua manent, Deum iniustum faciunt et suis muneribus Spiritum sanctum coequant* (Lottin, *Psychologie et Morale*, cf. n. 19, t. 5, p. 224).

⁵²) *Denique nec corporale sine spirituali, nec spirituale sine corporali canonicis vel episcopis datur, nisi ipsi alterum sine altero receperunt. Unde, sicut ait Gregorius septimus, ita sunt coniuncta ut qui emerit alterum neutrum relinquat inemptum* (Lottin, *Psychologie et Morale*, cf. n. 19, t. 5, p. 224).

tualia, c'est-à-dire qui en tirent un profit matériel personnel et Guillaume donne l'exemple du clerc qui reçoit un bénéfice dans le but d'entretenir sa famille⁵³).

Le terme nouveau qui revient presque à chaque ligne de l'analyse de la simonie par Guillaume est celui de *spiritualia*. Dans les premiers textes, le propos reste quelque peu confus. Les *spiritualia* peuvent avoir un sens plutôt moral, celui d'actes qui doivent être accomplis de manière désintéressée. Ainsi Guillaume explique que « ceux qui lisent ou chantent dans l'église pour la gloire populaire ou pour un profit temporel vendent des *spiritualia* car ils doivent célébrer le culte dû à Dieu seul pour sa gloire et pour son profit ». Les *spiritualia* désignent aussi des institutions. Les *Sententiae Atrebatensis*, plus tardives, sont plus claires : « Les *temporalia* ce sont les aumônes pour les pauvres, les vœux des fidèles pour la rédemption des mêmes qui doivent être la solde des seuls serviteurs de l'église. Les *spiritualia* ce sont la place au chœur, la communion des frères, la participation aux oraisons et d'autres choses qui se font dans l'Église »⁵⁴). Dans un autre fragment les *spiritualia* sont rapportés à la confraternité canoniale⁵⁵). Le concept de *spiritualia* a ainsi chez Guillaume de Champeaux un arrière-plan pratique : l'idée que les chanoines séculiers et réguliers de cette époque se faisaient d'une prébende canoniale.

Laissons de côté, la formidable postérité de la sentence de Guillaume pour nous interroger sur ses origines. Les éléments constitutifs sont au nombre de quatre : 1) le verset de la première épître aux Corinthiens qui fournit le couple *spiritualia/carnalia* (*temporalia*) ; 2) la définition de la simonie à travers l'exégèse du pacte proposé par Simon le Magicien ; 3) l'application pratique au cas de la prébende canoniale ; 4) le caractère néanmoins générique du concept. Quel est l'histoire de ces différents éléments pris séparément ? Le sens donné au mot *spiritualia* par Guillaume est en tout cas original si on le compare à ses contemporains.

⁵³) *Nec minus idolatra est ille qui dicit se illos ordines vel cetera spiritualia propterea recipere ut habeat unde ipse et pater eius et mater vivant et serviant Deo soli* (Lottin, Psychologie et Morale, cf. n. 19, t. 5, p. 224).

⁵⁴) *Temporalia autem sunt elemosine pauperum, vota fidelium <pro> redemptiones animarum ; que solis servientibus in ecclesia debent esse stipendia. Spiritualia sunt chori introitus, communio fratrum, participatio orationum, et ceterorum que in ecclesia fiunt* (Lottin, Psychologie et Morale, cf. n. 19, t. 5, p. 440).

⁵⁵) *Qui enim dat ordines aut cetera spiritualia quecumque, sicut illa que ad canonicatus fraternitatem pertinent, pro favore vel gratia seculari vel pro aliquo tali commodo, idolatra est* (Lottin, Psychologie et Morale, cf. n. 19, t. 5, p. 225).

3 L'élaboration du concept de *spiritualia* dans la première moitié du XII^e siècle :

À l'extrême fin du XI^e siècle, à Tournai, le chanoine Odon prononça un sermon pour ses élèves et collègues où il définit de manière élégante leur tâche :

Nous avons des biens spirituels (*spiritualia*) et des biens corporels (*corporalia*). Des biens spirituels, comme la foi, la justice, la charité et ces autres choses que nous devons à Dieu et au prochain, et des biens corporels comme l'or, l'argent, le froment, le vin et ces autres choses grâce auxquelles nous servons Dieu et nous aidons notre prochain⁵⁶).

Tout comme Guillaume, Odon brode autour du verset de la Première épître aux Corinthiens qui oppose *spiritualia* et *carnalia* (qui deviennent ici des *corporalia*). Cependant, le sens qu'il donne au mot *spiritualia* n'a rien d'institutionnel. Lors de son homélie, il l'emploie comme synonyme de vertu. Pourtant, Odon appartient à la même culture et au même milieu sociologique que Guillaume. Originaire d'Orléans, il enseigne les arts libéraux à Toul avant d'être embauché par les chanoines de Tournai pour devenir leur *scolasticus*. Il quittera quelques années plus tard ce poste pour fonder un établissement de chanoines réguliers, l'originale fondation de Saint-Martin de Tournai. Il sera ensuite promu comme évêque⁵⁷). La carrière d'Odon est ainsi un miroir de celle de Guillaume qui, lui aussi, fut d'abord un enseignant renommé à Laon et Paris, avant de fonder un monastère de chanoines réguliers, Saint-Victor-de-Paris. Il finit lui aussi sa carrière comme évêque.

Sous la plume de saint Paul, *spiritualia* désigne assez clairement la prédication de l'Évangile et les *carnalia* correspondent à la pitance que peut recevoir l'apôtre. Dans la reformulation de Guillaume, la distinction n'est plus tant rhétorique qu'institutionnelle. On peut mesurer comment les termes se spécialisent progressivement tant dans les écrits polémiques de la fin de la querelle des investitures que dans l'exégèse du XII^e siècle.

⁵⁶) Odon de Tournai († 1113), Sermo [versio brevis]: *Habemus autem spiritualia bona, habemus et corporalia. Spiritualia ut fidem, iustitiam, charitatem et cetera que Deo debemus et proximo, corporalia ut aurum, argentum, triticum, vinum et cetera, unde Deo servimus et proximum adiuuamus* (PL 160, col. 1124). Pour l'attribution à Odon de ces sermons cf. J. Lebreton, Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du XII^e siècle nommés Odon, Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes 3 (1954), pp. 33–54, ici p. 34.

⁵⁷) Nous sommes bien renseigné sur la vie d'Odon grâce à la vivante chronique d'Hériman de Tournai (Hériman de Tournai, *The Restoration of the Monastery of Saint Martin of Tournai*, tr. L. H. Nelson, Washington 1996) mais nous savons peu de chose sur son œuvre littéraire qui semble largement perdue.

3.1 *Les spiritualia dans les écrits de la Querelle des investitures:*

Dans les écrits polémiques de la querelle des investitures, l'opposition entre *temporalia* et *spiritualia* n'est pas présente en tant que telle. Néanmoins, dans certains textes, *spiritualia* prend une valeur institutionnelle en opposition avec *regalia*. L'histoire du concept de régales a déjà été bien étudiée⁵⁸). Nous ne rappellerons ici que les étapes principales en nous concentrant sur le terme *spiritualia*.

Dans son *Commentaire sur Matthieu*, Jérôme commente la mission des apôtres : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement (Matth. 10.7–8) » en expliquant que les pouvoirs des apôtres sont des *dona spiritualia*⁵⁹). Dans les années 1075, dans l'école de Constance dont la figure centrale est Bernold, l'expression attire l'œil. Dans un exemplaire du *Commentaire de Jérôme*, un clerc de cette école a inscrit dans la marge du passage où Jérôme traite des marchands du Temple (Matth. 21.12–13) « Note que le Seigneur a chassé de son temple les évêques, les prêtres, les diacres et les laïcs achetant et vendant des *spiritualia*⁶⁰ ». Vers 1076, Bernold écrit son *Apologeticus*, une justification des décisions contre la simonie et le mariage des clercs prises lors du concile romain de février 1075. Les chapitres 5 à 10 sont consacrés à la simonie. Bernold y rassemble une série classique d'autorités et présente un portrait classique de la simonie qui participe à ce que nous définirons plus loin comme le modèle grégorien. Bernold est néanmoins original quand il explique que c'est un office spirituel (*officium spirituale*) que Simon a tenté d'acheter aux apôtres. L'expression revient à plusieurs reprises sous sa plume⁶¹). Elle combine la distinction augustinienne forgée lors de la querelle donatiste entre le pouvoir sacramentel et l'exercice de celui-ci (*officium* ou *usus*) et l'expression hieronymienne de *dona spiritualia*.

Une vingtaine d'années plus tard, à quelques centaines de kilomètres du lac de Constance, on retrouve l'idée que le pouvoir de l'évêque recèle quelque chose de spirituel dans la célèbre lettre 60 d'Yves de Chartres. En 1097,

⁵⁸) Voir R. L. Benson, *The Bishop-Elect, A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton 1968 qui donne la bibliographie allemande antérieure et P. Classen, *Das Wormser Konkordat in der Deutschen Verfassungsgeschichte*, in J. Fleckenstein (éd.), *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen 1973, pp. 411–460.

⁵⁹) *Corpus Christianorum*, Series Latina, t. 77, p. 65, l. 1550–51.

⁶⁰) Glose éditée par J. Autenrieth, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits*, Stuttgart 1956, p. 40. Le commentaire de Jérôme sur Matth. 10.7–8 est aussi cité par Manegold de Lautenbach dans son *Liber ad Gebhardum* (LLdL, t. 1, p. 345).

⁶¹) *Apologeticus*, cc. 6, 8, 9, 10 (LLdL, t. 2, pp. 66–68).

l'archevêque de Sens, Richer meurt et son successeur Daimbert refuse de reconnaître la primatie de Lyon. L'archevêque de Lyon est le bien connu Hugues de Die, légat pontifical d'Urbain II pour la France et promoteur intransigeant des idées grégoriennes. Hugues empêche la consécration de Daimbert sous prétexte que ce dernier aurait reçu l'investiture de la main du roi. Yves s'élève contre cette décision et conteste non seulement les prétentions d'Hugues au sujet de sa primatie mais aussi la position du légat sur les investitures. L'évêque propose en effet son interprétation de la question des investitures. Tout d'abord, quelle soit donnée ou non, l'investiture n'apporte aucune force sacramentelle. Ensuite, on peut trouver dans le passé des exemples de papes autorisant des rois à accorder l'investiture à des évêques. Enfin, Yves termine en disant «Que cette mise en possession (*concessio*) se fasse par la main ou par un signe, ou par la parole, ou par le bâton, qu'importe? puisque les rois ne prétendent rien de donner de spirituel (*nihil spirituale*), mais seulement accéder aux vœux des électeurs ou concéder aux élus les domaines ecclésiastiques (*villas ecclesiasticas*) et les autres biens extérieurs (*bona exteriora*), que les églises tiennent de la munificence royale»⁶²). Urbain II prendra le parti d'Hugues et désavouera Yves. Dans la lettre de l'évêque de Chartres, l'opposition entre dons spirituels et régales affleure sans qu'elle soit formellement exprimée.

Elle deviendra claire et explicite dans la *Défense du pape Pascal*, un pamphlet anonyme écrit vraisemblablement pour des français lors de la crise de 1111–1112 entre Pascal II et Henri V. L'auteur distingue les insignes épiscopaux (anneau, crosse) qui doivent servir à conférer les dons spirituels, c'est-à-dire la cure des âmes et les sacrements divins et le sceptre, insigne royal par lequel doivent être conférées les régales⁶³). Le sens de *spiritualia* se rapproche dans ce texte fortement de ce que l'on trouve dans les sentences de Guillaume

⁶²) Yves de Chartres, Correspondance, éd. et tr. J. Leclercq, Paris 1949, n° 60, pp. 247–49. Sur le contexte, voir les pages solides de A. Fliche, La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, Paris 1944, pp. 332 et ss.

⁶³) Disputatio vel defensio Paschalis pape: *Peccat* [l'empereur] *in Spiritum sanctum, cum investituras, quae Spiritus sancti dona sunt sibi usurpare ininitur. Novimus etenim, quod anulus et virga pontificalia sunt insignia et per ea spiritualia conferuntur dona, et per ea animarum cura et divina designantur sacramenta. Hec enim nec regum tangere nec ad eum pertinere, cuius manus plene sunt sanguine, inrefragabili ratione profitemur. Sicut enim in ecclesia pastoralis virga est necessaria, qua regitur et ecclesiastica distinguuntur officia: sic in domibus regum et imperatorem illud insigne sceptrum, quod est imperialis vel regalis virga, qua regitur patria, ducatus, comitatus et cetera regalia distribuuntur iura. Si ergo dixerit, quod per virgam pontificalem et anulum sua tantum regalia velit conferre, aut sceptrum regale deserat, aut per illud*

de Champeaux. L'anonyme *Défense du pape Pascal* est, du reste, adressée à des Français. Tant par la datation que par le public visé, nous sommes proches des sentences de l'évêque de Châlons.

3.2 *Les spiritualia dans l'exégèse du XII^e siècle:*

On peut ainsi trouver dans certains écrits polémiques une élaboration institutionnelle du terme de *spiritualia*. Il faut pourtant se garder de tracer automatiquement une ligne entre les quelques points qui émergent et ne pas oublier que ces traités de circonstance connaissent une diffusion limitée. L'exégèse constitue, au contraire, une œuvre de référence. Celle sur les épîtres pauliniennes se construit en quatre étapes au XII^e siècle. La première couche, la *Parva glossatura* ou glose *Pro altercatione*, est rédigée vraisemblablement par Anselme de Laon († 1117). Dans les années 1130, Gilbert de la Porrée compose un commentaire fort diffusé: la *Media glossatura*⁶⁴). Après le concile de Reims en 1148, l'un des principaux opposants de l'évêque de Poitiers, le chanoine de Notre-Dame de Paris, Pierre Lombard édite la *Media Glossatura* en l'expurgeant des doctrines trinitaires jugées hérétiques. Cette *Magna Glossatura* sera mise en circulation avant l'élection de Pierre sur le siège de Paris en 1158⁶⁵). Enfin, à la fin du siècle, la *Parva Glossatura* et la *Magna Glossatura* seront combinées pour fournir la glose ordinaire.

Le travail des exégètes du XII^e siècle est une œuvre créatrice mais consiste souvent à rapiécer l'exégèse patristique en un nouveau vêtement. Dans le cas de 1 Cor. 9.11, la matière première est fournie par l'opuscule d'Augustin dénommé *Au sujet du travail des moines*. Il s'agit d'un court traité dans lequel l'évêque d'Hippone s'adresse à des religieux qui seraient tentés de suivre à

regalia sua conferat (MGH LLdL, t. 2, pp. 665–66). Sur ce texte voir le *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, t. 4 (1976), p. 210.

⁶⁴) Voir J. Marenbon, Gilbert of Poitiers, in P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 328–357; 449. Landgraf, Introduction (cf. n. 30), p. 109 propose une liste de manuscrits. Le commentaire de Gilbert de Poitiers sur les épîtres pauliniennes est inédit.

⁶⁵) Sur les commentaires exégétiques de Pierre Lombard et la chronologie de ses écrits: Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. I. Brady, Grottaferata 1971, t. 1, pars 1, Prolegomena, pp. 62*–89*. Il existe deux versions du commentaire de Pierre Lombard. La première version peu diffusée devait avoir un usage privé. Il existe une édition ancienne relativement déficiente de la *Magna glossatura* reprise dans PL 192. Les *Questiones in Epistolas Pauli* éditées parmi les œuvres d'Hugues de Saint-Victor (PL 175, col. 431–634) dépendent de la première version du commentaire de Pierre Lombard: Petrus Lombardus, *Sententiae* (cf. n. 65), t. 1, pars 1, Prolegomena, p. 88*, n. 1.

la lettre les commandements christiques « Si tu as deux tuniques, etc. » et de renoncer au travail pour vivre de mendicité. Augustin critique l'*otium* pour promouvoir l'*opus* et enjoint les moines au travail. Afin d'appuyer son propos, l'évêque rassemble une batterie d'autorités bibliques qui valorisent le travail manuel et le salariat. Augustin interprète le neuvième chapitre de la Première épître aux Corinthiens comme une justification du travail spirituel, celui que le clergé, nouveaux apôtres accomplissent chaque jour et qui mérite salaire. Que sont les *spiritualia* que produisent les ministres de l'Église dans leur travail pastoral ? En bon rhéteur, Augustin n'a pas de définition bien précise. Il écrit d'abord que les *spiritualia* sont la « prédication du règne des cieux et la construction de la paix de l'Église ». Quelques lignes plus loin, il revient sur le verset et ajoute « Quels sont ces biens spirituels (*spiritualia*) qu'il a semés sinon la parole et le mystère du sacrement du règne des cieux. Que sont ces biens charnels qu'il dit avoir le droit de récolter sinon les biens temporels (*temporalia*) qui sont concédés pour vivre ou pour reconforter l'indigence de la chair »⁶⁶). C'est ce dernier passage, où l'on découvre le couple *spiritualia/ temporalia*, que les exégètes du XII^e siècle vont retenir, mais leur choix est une sélection créatrice.

Dans la première couche exégétique, la *Parva glossatura*, nous n'en sommes pas encore à ce travail de ravaudage d'Augustin. Au contraire, Anselme de Laon comprend classiquement les *temporalia* comme l'allocation (*sustentatio*) du prédicateur ; cependant il développe une exégèse neuve des *spiritualia* : il y voit « ces choses qui vivifient votre esprit ou qui sont données par le Saint Esprit »⁶⁷). Anselme glose les *spiritualia* non pas comme la prédication mais comme les miracles et les sacrements accomplis par les apôtres. Dans la seconde couche exégétique, celle de Gilbert de la Porrée, l'assemblage se précise. Gilbert est l'exégète qui va reprendre l'extrait du *Au sujet du travail des moines* d'Augustin et il va combiner cet extrait avec la glose d'Anselme. Le résultat est le suivant :

Si donc *nous semons* auprès de vous *des choses spirituelles* comme la parole et le mystère du règne des cieux qui sont donnés par l'Esprit Saint et vivifient votre esprit, *serait-il excessif* – Paul parle ici ironiquement et c'est comme s'il disait 'il n'est pas

⁶⁶) Augustin, *De opere monachorum*: *Que sunt spiritualia que seminavit nisi verbum et mysterium sacramenti regni celorum? Que autem carnalia que sibi licere metere dicit, nisi hec temporalia, que vitae atque indigentie carnis indulta sunt?* (PL 40, col. 555).

⁶⁷) Anselme de Laon, *Glossa Pro altercatione ad 1 Cor. 9.11*: *spiritualia*: [interlinéaire] *que spiritum vestrum vivificant vel que a Spiritu sancto data sunt*. *carnalia*: [interlinéaire] *ad sustentationem* (Paris, BNF, lat. 14409, fol. 39r et lat 2579, fol. 54v).

excessif – de récolter vos biens charnels, c’est-à-dire les biens temporels (*temporalia*) qui sont concédés pour vivre ou pour reconforter l’indigence de la chair⁶⁸).

La glose de Gilbert passera sans grands changements dans la glose de Pierre Lombard, puis dans la glose ordinaire et connaîtra ainsi une gigantesque diffusion. La *Media Glossatura* montre que dans les années 1130, le couple *spiritualia/temporalia* a remplacé celui initial de *spiritualia/carnalia* et que la tonalité sacramentelle s’impose.

Le travail d’exégète est souvent mécanique ; il s’agit d’adapter et de résumer des sources antérieures dans l’espace réduit d’une glose. Mais, l’aspect automatique de cette écriture est révélatrice d’un *Zeitgeist*. Les clercs du dernier quart du XI^e siècle et du XII^e siècle ont pêché dans les eaux poissonneuses de la patristique et y ont trouvé tant l’expression hiéronymienne de *dona spiritualia* que les développements d’Augustin dans son *Au sujet du travail des moines*. La récupération de ces deux fragments suit une logique identique : lien avec les sacrements comme dons de l’Esprit-Saint et émergence d’un terme jumeau, régale d’un côté, *temporalia* de l’autre. Pourtant, le deuxième assemblage, fondé sur le verset de la Première épître aux Corinthiens est plus solide car fondé directement sur le texte biblique. L’interprétation du verset de la Première épître aux Corinthiens par Guillaume est ainsi en harmonie avec ses contemporains ou successeurs. Néanmoins, sa pensée est plus précise et plus riche. Ce qui frappe, c’est la portée générale qu’il donne au concept de *spiritualia*. Or, comme nous l’avons dit, le lexique conceptuel doit être analysé comme un écosystème. Il importe donc d’étudier l’espèce qui fleurissait avant l’éclosion de ce nouveau concept.

4 Spiritualia et res ecclesiastica :

Avant l’apparition du couple *spiritualia* et *temporalia*, les canonistes n’étaient pas dépourvus d’expressions génériques pour désigner les possessions de l’Église. On rencontre fréquemment dans les textes de l’époque l’expression de *res ecclesie* ou de *res ecclesiastica*. Pour la période grégorienne où nous ne possédons pratiquement pas d’ouvrage de théorie juridique, les rubriques – c’est-à-dire le résumé d’un canon placé en tête de celui-ci par les compilateurs des collections canoniques – constituent l’une des sources les plus fiables pour étudier l’évolution du vocabulaire conceptuel. Ils permet-

⁶⁸) Gilbert de la Porrée, *Glossa Media ad eod. loc.*: *Si autem nos vobis seminavimus spiritualia sicut verbum et misterium regni celorum que et data sunt a Spiritu sancto et vestrum vivificant spiritum. magnum est yronice dictum quasi ‘non est magnum’ si metuamus vestra (ms. nostra) carnalia id est temporalia que vite atque indigente carnis indulta sunt* (Paris, BNF, lat. 2580, fol. 57v).

tent, en effet, de se rendre compte dans quelle optique les juristes de l'époque lisaient des canons souvent écrits des siècles auparavant. Dans les rubriques des collections canoniques de l'époque grégorienne, on trouve ainsi entre 150 et 200 occurrences de *res ecclesie* ou de *res ecclesiastica*⁶⁹).

Sans passer en revue chacune de ces rubriques, appuyons nous sur un exemple particulièrement révélateur : la compilation d'Anselme de Lucques. Cet évêque proche des milieux grégoriens romains composa entre 1081 et 1086 une collection très pro-pontificale dont l'intérêt pour nous tient dans son plan thématique⁷⁰). La collection comporte treize livres dont on peut dresser le tableau suivant (1), en indiquant le nombre de canons par livre ; la matière étant plus ou moins ample suivant le sujet traité (Tab. 1).

Livre	Nombre de canons	Sujet
I	89 canons	Pouvoir et primauté du Saint-Siège
II	82 canons	Liberté judiciaire et droit d'appel
III	114 canons	Ordre d'accusation, témoignage, jugement
IV	55 canons	Autorité des privilèges
V	64 canons	Ordinations des églises
VI	190 canons	Élection, ordination et pouvoir de l'évêque
VII	174 canons	Vie commune des clercs
VIII	34 canons	Clercs fautifs (<i>lapsi</i>)
IX	49 canons	Sacrements
X	45 canons	Mariage
XI	151 canons	Pénitence
XII	72 canons	Excommunication
XIII	29 canons	Pouvoir de coercition

Tab. 1 : La collection d'Anselme de Lucques

Les biens d'église sont traités dans le quatrième et dans le cinquième livre. Le quatrième livre débute par une rubrique (*ut privilegia ecclesiarum*

⁶⁹) Les rubriques des collections canoniques traitant des *res ecclesie* ont été rassemblées par J. Gilchrist, *Eleventh- and early Twelfth-Century Canonical Collections and the Economic Policy of Gregory VII*, *Studi Gregoriani* 9 (1972), pp. 377–417 (repris dans J. Gilchrist, *Canon Law in the Age of Reform 11th–12th Centuries*, Londres 1993). La base de données des collections canoniques non italiennes avant Gratien sur CD-Rom *Kanones 1.0* renvoie 131 occurrences d'emploi de *res ecclesie* ou *res ecclesiastica* dans les rubriques des canons.

⁷⁰) Sur Anselme de Lucques et sa collection, voir en dernier lieu: K. G. Cushing, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998 ; abondante bibliographie dans L. Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140)*, Washington 1999, pp. 218–226. La collection est partiellement éditée par F. Thaner, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum, una cum collectione minore*, Innsbruck 1906–1915.

et monasteriorum inviolata permaneant) qui indique très clairement le but d'Anselme : défendre l'intangibilité des privilèges de l'Église. Parmi les 54 chapitres qui suivent, Anselme va énumérer différents privilèges afférents aux biens ecclésiastiques : au chapitre 30, il traite de la prescription trentenaire ; le chapitre 38 s'intitule : *Ut terrae ecclesiarum aut reipublicae quae venditae vel alienatae sunt absque pretio restituantur* et le 43 : *Ut res ecclesiis concessae nullam divisionem vel iacturam patiantur*. Ce qui rapproche tous les biens ecclésiastiques mentionnés dans ce livre c'est qu'ils ne peuvent être aliénés, que ce soit de manière violente par invasion ou, plus pacifiquement, par vente ou échange. Ces particularités ont pour fondement la *libertas* de l'Église ; elles tiennent aussi aux privilèges, aux lois particulières qui ont été concédées à un moment de l'histoire. On comprend alors qu'Anselme regroupe dans ce livre à la fois les canons interdisant l'aliénation ou l'invasion des biens ecclésiastiques en général et les droits des églises individuelles fondés sur des privilèges spécifiques au premier rang duquel il range la *Donation* de Constantin. Le quatrième livre est aussi celui qui comporte l'essentiel des fragments de droit romain qu'Anselme a trouvé dans le Code Justinien ou dans le Code Théodosien. Cela donne une idée de la manière dont les canonistes de cette époque considéraient ces textes, moins comme un système juridique clos qu'il faudrait analyser mais comme un répertoire de privilèges accordés dans le temps par des empereurs chrétiens ; privilèges que l'on peut opposer aux mauvaises mesures de l'empereur actuel ou des grands laïcs.

Le cinquième livre traite aussi des biens d'église mais sous un autre angle. Il l'analyse à partir de la tripartition : consécration, sacrilège, anathème. Une église est consacrée par un prélat, celui qui prend ou vole un bien à cette église commet un sacrilège et il est frappé d'anathème jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence. Ces règles sont très anciennes et se trouvent clairement exposées dès le VI^e siècle⁷¹). Il s'agit de définir des lieux soustraits aux avanies du temps, des domaines qui se placent en défense du monde ambiant. Ces espaces sont des trésors qui doivent rester inchangés et doivent être protégés par des gardiens qu'ils soient ecclésiastiques ou royaux⁷²).

En faisant le décompte des biens ecclésiastiques dans leurs collections, les canonistes agissent finalement comme les compilateurs de cartulaires qui rassemblent les actes de donations et les privilèges de leur monastère. Les moines cataloguent les preuves que leurs biens ont été soustraits d'un mon-

⁷¹) Voir les textes rassemblés par W. Ullmann, *A Note on Inalienability in Gregory VII*, *Studi Gregoriani* 9 (1972), pp. 117–140, ici p. 122–125.

⁷²) B. Rosenwein, *Negotiating Space Power: Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca 2000.

de auquel ils participaient auparavant et dressent l'histoire réelle ou fictive de leur agrégation au patrimoine du saint. On pourrait ainsi parler de deux idéaux-types pour les biens ecclésiastiques, l'un historiciste dont le paradigme serait la *Donation de Constantin*, l'autre sacré.

Néanmoins, on peut combiner ces deux approches de la *res ecclesiastica* en les rapportant au sens originel et archaïque de *res* en droit romain, celui d'objet de litige⁷³). La *res ecclesiastica* n'est pas la chose en tant que telle mais ce qui est protégé soit par le privilège, soit par la consécration. Cette explication mérite que l'on s'y arrête un instant car notre civilisation a une telle habitude de considérer le droit des biens comme le rapport entre un sujet et un objet qu'il est difficile de penser autrement que dans la lignée du texte fondateur de Gaius qui classe les matières du droit entre personnes, choses et actions⁷⁴). Les *res ecclesiastica* ne répondent pourtant pas à la logique des juristes romains comme en témoigne une définition du XI^e siècle que l'on découvre dans le traité *Sur le sacrilège, l'immunité et leur composition*⁷⁵). Il s'agit d'un texte court et mystérieux dont nous ne connaissons ni l'auteur, ni la date de composition mais dont la tradition manuscrite indique qu'il a circulé dans l'Empire à la fin du XI^e siècle et au XII^e siècle, principalement en Bavière et en Autriche. Le traité sur le sacrilège ne porte pas de marque d'une influence du droit romain mais est nourri de capitulaires carolingiens. Il débute par la question : « Qu'est ce que le sacrilège ? » et répond de la manière suivante : « Le sacrilège c'est la violation de tous les biens sacrés. On comprend par bien sacré non seulement l'église, le prêtre et les choses qui ont été consacrées à Dieu par l'imposition des mains des prêtres mais aussi tous les biens tant mobiliers qu'immobiliers qui ont été donnés aux églises de Dieu par les fidèles comme prix de leurs péchés⁷⁶). » La définition est étonnante car elle inclut des personnes (ici les prêtres, un peu plus loin l'auteur parlera des moines et des moniales) dans la catégorie des *res ecclesiastica*. La rationalité de

⁷³) Y. Thomas, *Res, chose et patrimoine* (Note sur le rapport sujet-objet en droit romain), *Archives de philosophie du droit* 25 (1980), pp. 413–426.

⁷⁴) Gaius, *Institutes* 1.8 (éd. et tr. fr., Paris 1991, p. 2).

⁷⁵) Sur ce texte voir Kéry, *Canonical Collections* (cf. n. 70), pp. 194–196.

⁷⁶) *Tractatus de sacrilegiis et immunitatibus et eorum compositionibus: Quid sit sacrilegium. Sacrilegium est omnis sacre rei violatio. Res autem sacra hic accipitur non solum ecclesia vel sacerdos et cetera que per manus impositionem a sacerdotibus dei consecrantur, sed omnia tam mobilia quam immobilia, que velut precia peccatorum a fidelibus, ecclesie dei tradita sunt* (éd. J. F. Schulte, *Über drei in Prager Handschriften enthaltene Canonen-Sammlungen*, in *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, 57 1868, pp. 171–232, ici pp. 184–185).

cette liste tient à ce que ces membres bénéficient tous d'une protection particulière et qu'en cas de violation de cette dernière, il faut appliquer les règles de la composition.

Le détour par le concept plus archaïque de la *res ecclesiastica* permet de mieux se rendre compte du verrou qu'ouvre Guillaume de Champeaux. Il pose, rappelons-le, un contrat impossible et sacrilège : celui proposé par Simon le Magicien aux Apôtres, par lequel il deviendrait le possesseur du pouvoir de guérison ; pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu qui le distribue gracieusement à ses ministres. Puis, en extrapolant à la situation de l'Église de son époque, il comprend que les biens attachés à l'exercice d'une charge sacramentelle ou liturgique sont eux aussi des *spiritualia* dont tout commerce est illicite. Il indexe donc les *spiritualia* à un sujet, le chanoine, et à une fonction, la liturgie.

Guillaume définit là l'exception car il suppose une règle générale : celle d'un monde où les hommes sont des sujets de droit et en particulier de droits sur les choses et où les échanges matériels entre les hommes se replacent dans la logique du contrat. La création du régime particulier des *spiritualia* nécessite l'échafaudage théorique du rapport sujet/objet qui sera fondamental dans l'élaboration théorique du droit canonique au XII^e siècle. Franz Gillmann a montré que lorsque les décrétistes pensent le droit canonique comme un système, ils le construisent à partir des sujets de ce droit, c'est-à-dire les clercs et en objectivant le reste du droit par rapport à ces sujets⁷⁷). Étienne de Tournai explique ainsi dans la préface de la deuxième partie de son commentaire sur le Décret de Gratien que la « matière du droit ecclésiastique (*status ecclesiarum*) tourne autour de deux choses : les personnes et les litiges (*negotia*) »⁷⁸). Après Étienne de Tournai, les décrétistes vont complexifier leur présentation du système du droit canonique pour y inclure la pénitence, les sacrements, les offices et pour tenter des distinctions entre droit civil et droit ecclésiastique. Cependant les biens ecclésiastiques sont toujours compris comme des attributs des clercs comme l'indique clairement cette définition tirée de la Somme française des années 1170 *Antiquitate et tempore* : « Le droit canonique traite spécialement des articles de la foi, des personnes ecclésiastiques et de leurs

⁷⁷) F. Gillmann, Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonikus einschliesslich, AfkKR 106 (1926), pp. 472–574 (réimprimé dans R. Weigand, Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik von Franz Gillmann, Würzburg 1988).

⁷⁸) Étienne de Tournai, Summa ad C. 1 proem.: *Status ecclesiarum circa duo consistit: circa personas et circa negotia* (éd. J. F. von Schulte, Giessen 1891 [= rééd. Aalen 1965], p. 121).

biens, des sept sacrements ... »⁷⁹⁾. La situation des *spiritualia* à l'articulation du rapport sujet/objet organisé par le droit canonique classique est particulièrement limpide dans l'influente définition de Rufin que nous avons citée en introduction⁸⁰⁾.

Certes, la ligne ancienne réaliste qui approche les *res ecclesiastica* comme des choses, des lieux ou des personnes sacrés ou désacrés⁸¹⁾ perdure au XII^e siècle. Elle connaît des renouvellements doctrinaux⁸²⁾. Néanmoins, la nouveauté doctrinale du nouveau droit du XII^e siècle tient à cette subordination des biens ecclésiastiques à leur détenteurs. Cette règle sera fixée pour des générations de canonistes dans la maxime : « les biens sont accessoires à la personne »⁸³⁾.

C'est au début du XII^e siècle, que se joue cette mutation entre l'approche ancienne et nouvelle. Durant le dernier acte de la querelle des investitures, lors de la crise de 1111 entre Pascal II, la curie et Henri V, les impérialistes proposent une nouvelle mouture de l'idéal-type historiciste des biens ecclésiastiques⁸⁴⁾. Le pouvoir de l'empereur dans les matières ecclésiastiques se

⁷⁹⁾ *Summa Antiquitate et tempore: Specialiter autem ius divinum agit de articulis fidei, de personis ecclesiasticis et rebus earum, de sacramentis que VII sunt* (éd. Gillmann, AfkKR 106, 1926, cf. n. 77, p. 542, n. 2).

⁸⁰⁾ Cf. p. 227.

⁸¹⁾ Nous forgeons le verbe *désacrer* pour traduire le latin *desacrare*.

⁸²⁾ M. Lauwers, *Naissance du cimetière, Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris 2005, pp. 107 et ss. étudie les débats autour du terme de *terra cimenterata* et le traitement du cimetière par les canonistes. Le cas du cimetière constitue une incohérence dans le système idéal du droit canonique. Il est un lieu fortement lié à une fonction – l'ensevelissement – mais dont le sujet de droit n'est pas clair car l'enterrement n'est pas un sacrement et le cimetière n'est donc pas lié aux clercs (ou aux morts) comme peut l'être l'église. Je prépare un travail sur les débats sur la casuistique en droit canonique et en théologie au tournant du XII^e et du XIII^e siècle autour des effets sur la consécration lorsqu'on modifie certains objets (espèces eucharistiques, autel, bâtiment ecclésiastique). Il s'agit de débats qui ne me semblent pas correspondre à une logique institutionnelle comme le montre ainsi l'exemple du mélange de deux espèces, l'une consacrée et l'autre non, cf. C. de Miramon, Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano, *Droit canonique, théologie et philosophie à Bologne dans les années 1180*, in W. P. Müller and M. E. Sommar (éd.), *Medieval Foundations of the Western Legal Tradition, A Tribute to Kenneth Pennington*, Washington 2006 [à paraître].

⁸³⁾ C. de Miramon, *Les donnés au Moyen Âge, Une forme de vie religieuse laïque, v. 1180 – v. 1500*, Paris 1999, p. 224, n. 2.

⁸⁴⁾ U.-R. Blumenthal, *Patrimonia and regalia in 1111*, in K. Pennington and R. Sommerville (éd.), *Law, Church and Society, Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphie 1977, pp. 9–20 (repris dans U.-R. Blumenthal, *Papal Re-*

justifie par son rôle de gardien confirmant les dons passés de ses prédécesseurs et ajoutant lui-même, par ses libéralités, un nouveau chapitre à cette histoire. Cette théorie justifiait l'investiture par l'empereur des évêchés comme moyen de renouveler cette chaîne de dons. En réponse, certains membres du parti pontifical comme Placide de Nonantola reprennent l'idéal-type sacral. Le patrimoine de l'Église résulte, certes, d'une suite de libéralités. Cependant, la sainteté de l'Église a sanctifié ce patrimoine qui a désormais perdu tout lien avec le donateur. À l'inverse, quand Guillaume de Champeaux sera envoyé par Calixte II en 1119 négocier avec Henri V, il lui tiendra le discours suivant :

Si tu désires obtenir une vraie paix, seigneur roi, tu dois renoncer totalement à l'investiture des évêchés et des abbayes. Mais pour t'assurer que ton autorité royale ne sera en rien diminuée, sache que moi, lorsque j'ai été élu évêque dans le royaume des Francs, je n'ai rien reçu de la main du roi ni avant, ni après la consécration. Et pourtant, par les redevances publiques, par le service militaire, par le tonlieu et les autres droits qui appartenaient jadis au domaine public mais qui ont été donnés à l'Église de Dieu par les rois chrétiens, je le sers aussi fidèlement que les évêques dans ton royaume te servent⁸⁵).

Pour Guillaume, si Henri abandonne ses prétentions sur l'investiture, il peut malgré tout garder la structure de la *Reichskirche* ; les évêques continueront à être ses auxiliaires. L'investiture est un rituel sans grande importance. Guillaume s'appuie sur un idéal-type des biens ecclésiastiques qui articule un sujet et ses fonctions. Il part de la figure de l'évêque pour en distinguer

form and Canon Law in the 11th and 12th Centuries, Aldershot 1998). Cette conception est déjà exposée en 1086 par Gui de Ferrare (LLdl, t. 1, pp. 564–65) qui explique qu'il est concédé à un évêque deux droits, l'un spirituel ou divin et l'autre séculier. Ce deuxième droit reste néanmoins inclus dans le premier. Sous ce droit séculier, on trouve les biens donnés par les grands à l'Église qui sont nommés *res ecclesiae* et les *regalia*, pris dans le sens de pouvoirs publics. Sous le droit divin pur, Gui de Ferrare ne place pas grand chose sinon les bâtiments ecclésiastiques, cf. C. Märtl, *Res ecclesiae, beneficia ecclesiastica* und Regalien im Investiturstreit, in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X–XII*, Milan 1995, pp. 451–470. Il s'agit d'une conception relativement complexe des biens ecclésiastiques qui dans un cadre historiciste ajoute une articulation fonctionnaliste.

⁸⁵) Hesso Scholasticus, *Relatio de concilio Remensi*: [...] *Si veram pacem, domne rex, desideras habere, investituram episcopatum et abbatiarum omnimodis dimittere te oportet. Ut autem in hoc nullam regni tui diminutionem pro certo teneas, scito me, in regno me Francorum episcopum electum, ne ante consecrationem nec post consecrationem aliquid suscepisse de manu regis. Cui tamen de tributo, de milicia, de theloneo et de omnibus, que ad rem publicam pertinebant antiquitus, sed a regibus christianis ecclesie Dei donata sunt, ita fideliter deservio, sicut in regno tuo episcopi tibi deserviunt* (LLdl, t. 3, p. 23).

les deux facettes, celle du détenteur d'un pouvoir religieux et, dans certaines situations, celle du délégué à l'exercice d'une fraction du pouvoir public. Au geste du rituel, l'évêque de Châlons oppose le vocabulaire de la domanialité publique : *res publica*, redevance, tonlieu, service militaire. De même si la mémoire de l'historique de la délégation du pouvoir public aux évêques demeure, elle n'est plus le nœud du système.

Le tournant fonctionnaliste est, on le voit, fondamental. Cependant, il n'est pas inventé pour résoudre la querelle des investitures mais dans un contexte interne aux affaires de l'Église. Les débats autour de la simonie dans la deuxième moitié du XI^e siècle furent ainsi le creuset de cette évolution.

5 Simonie, gratuité et contrat Ementes et vendentes :

Pendant toute la Réforme grégorienne, la simonie fut, on le sait, un mot bien à la mode. Papes et légats fulminent dans leurs canons conciliaires contre les ordinations simoniaques ; le réformateur jusqu'au boutiste Humbert de Moyen-Moutier écrit un volumineux traité intitulé *Contre les simoniaques* ; les débats sur la validité des sacrements administrés par des prêtres simoniaques et sur la nécessité de les réordonner sont l'occasion d'écrire des pages techniques. La fréquence du mot 'simonie' dans les sources du XI^e siècle a conduit l'historien Augustin Fliche à prendre pour argent comptant les formules à l'emporte-pièce de certains réformateurs et à écrire que la simonie était une perversion grandissante et universellement répandue dans l'Église du XI^e siècle et qu'il n'était que temps pour la papauté d'y remédier. Gerd Tellenbach a justement remis en cause cette interprétation traditionnelle⁸⁶). Rien ne prouve que l'Occident est plus simoniaque au XI^e siècle qu'au X^e siècle ou au XII^e siècle. De surcroît, comme l'a écrit J. H. Lynch, la simonie est un « mythe théologico-historique tout à la fois complexe et fascinant pour les médiévaux »⁸⁷). Qui est simoniaque et qui ne l'est pas ? La simonie n'est souvent pas autre chose qu'une étiquette dépréciative qu'un polémiste affuble à son ennemi. Il est enfin naïf de penser que la Réforme grégorienne a résolu le problème. La contradiction perdurera entre l'idéal d'une Église sans macules et la réalité des structures sociales médiévales qui accordent une place primordiale aux dons et à la circulation des biens. Même, lorsque la scolastique va disséquer la simonie dans les

⁸⁶) G. Tellenbach, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988, tr. ang. Cambridge 1996, p. 171 et ss

⁸⁷) J. H. Lynch, *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1200: A Social, Economic and Legal Study*, Columbus 1976, p. 66.

rouages de sa grande machine intellectuelle, elle ne pourra pas fournir de solutions convaincantes⁸⁸).

Pour comprendre, ce qu'entendent les réformateurs grégoriens par simonie, il faut revenir à leur source première : Grégoire le Grand. Sur ce sujet, le poids de Grégoire est énorme ; non seulement parce qu'il a parlé à plusieurs reprises de simonie mais aussi parce que son œuvre a connu une large diffusion dans la tradition canonique⁸⁹). Dans la tradition patristique, Simon est autant le personnage qui s'approcha des Apôtres pour leur proposer de l'argent que le magicien qui affronta Pierre à Rome dans un duel de prodiges surnaturels. Ces derniers épisodes rocambolesques transmis par la littérature apocryphe connurent un abondant succès littéraire et iconographique au Moyen Âge⁹⁰). Grégoire va laisser de côté la deuxième tradition sur Simon à Rome pour ne plus prendre en considération que les versets des Actes des Apôtres. Simon devient un personnage falot, simple porte-étendard du vice auquel il a légué son nom.

Grégoire est aussi l'inventeur d'une chaîne exégétique qui va connaître un succès sans faille. Elle consiste à rapprocher la malédiction prononcée par Pierre contre Simon, l'épisode où Jésus chasse les marchands du Temple et le verset de Matthieu : «Ce que vous avez reçu gratuitement, vous devez le donner gratuitement». Pour Grégoire, la gratuité est moins une valeur économique que sociale, comme en témoigne son interprétation de la réplique de Pierre à Simon : «péris toi et tes *pecunia*». Nous traduirions *pecunia* aujourd'hui par «argent», mais en latin patristique le mot a le sens très large de ce qui a de la valeur⁹¹). Grégoire entend le prix que souhaitait verser Simon

⁸⁸) Pour la période suivante voir J. Weitzel, *Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten*, Munich 1967, dont l'étude montre bien les difficultés des décrétistes pour aboutir à une doctrine satisfaisante sur la question. Les décrétalistes mettent le problème sous le boisseau.

⁸⁹) J. Gilchrist, *Simoniaca Haeresis and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian*, in S. Kuttner and J. J. Ryan (éd.), *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican 1965, pp. 209–235 avec une abondante bibliographie.

⁹⁰) E. J. Cowdrey, *Simon Magus in South Italy*, *Anglo Norman Studies* 15 (1992), pp. 77–90 sur le poème (1077–79) d'Amatus du Mont-Cassin qui brode longuement sur l'épisode romain. Pour l'iconographie, une première indication dans le *Lexicon der christlichen Ikonographie* s.v. Simon Magus.

⁹¹) Voir la définition du mot *pecunia* par Augustin, *De doctrina christiana*, 1.6 repris dans le Décret de Gratien C. 1 q. 3 c. 6. Sa signification en droit romain classique est similaire, cf. Y. Thomas, *La valeur des choses : Le droit romain hors la religion*, *Annales HSC* 57 : 6 (2002), pp. 1431–62, ici p. 1450.

non pas tant comme une somme d'argent mais comme toute espèce de faveur dont il distingue trois types : *munu, lingua, obsequio* ; ce que l'on pourrait traduire imparfaitement par *argent, entregent, passe-droits*. Cette tripartition connaîtra un immense succès et se retrouvera dans toutes les définitions postérieures de la simonie.

Ces nouveautés doctrinales sont mises à l'œuvre par Grégoire dans sa pastorale. Une lettre de 599 adressée à Syagrus, évêque d'Autun en fournit un bon exemple⁹²). Grégoire débute sa missive en indiquant que la rumeur lui est parvenue que l'on ordonne en Gaule des prêtres de manière simoniaque. Il est particulièrement choqué « que les *pecunia* aient une place dans les offices ecclésiastiques et que l'on rende séculier ce qui est sacré ». Les prêtres ordonnés de cette façon n'ont que le nom de prêtre car on n'a aucunement vérifié leur aptitude au sacerdoce. Celle-ci se mesure pour Grégoire par une enquête sur leurs actes, leur moralité et leur mode de vie (*actu probatio/sollicitudo de moribus/de vita discussio*). Au candidat qui souhaite acheter sa charge, il faut au contraire préférer celui qui cherche à se dérober parce qu'il s'en estime indigne. Grégoire excipe ici un topos hagiographique. La lettre se poursuit par une injonction à Syagrus de refuser toutes les promotions ecclésiastiques entachées de vénalité, les élections doivent être au contraire pures (*pura*). Grégoire rappelle que Jésus a renversé les étals des marchands de colombes dans le Temple et que ces colombes signifient le Saint-Esprit que l'homme ne saurait vendre car il est écrit « *Gratis accipitur ...* ». La lettre se termine en disant qu'il ne s'agit pas d'un simple crime mais d'une hérésie qui se répand comme un poison. Grégoire achève par cette phrase interrogative : « Pourquoi n'a-t-on pas pris en compte que pour ceux qui sont promus ainsi, et en deviennent hérétiques, la bénédiction se transforme en malédiction ? »

Cette lettre dévoile bien le contexte sociologique de la simonie chez Grégoire. L'Église pure que défend le pape, est une église vertueuse et héroïque dont les recteurs ont endossé les idéaux aristocratiques romains. À cette Église, il est opposé celle des marchands et de la souillure vénale de la simonie. On trouve chez Grégoire toute une série d'éléments qui replacent la simonie dans un champ contractuel : les simoniaques sont les acheteurs et les vendeurs (*vendentes et ementes*) ; l'Esprit Saint ne peut faire l'objet de transactions onéreuses mais doit être donné gratuitement. Néanmoins, pour Grégoire, ce qui prime c'est que la simonie est bien plus un vice conduisant à l'hérésie qu'un contrat illicite.

⁹²) Reg. 9.219 (JE 1747) (Corpus Christianorum, Series Latina, t. 140a, pp. 783–785).

Il serait aisé mais fastidieux de rassembler la liste de tous ceux qui ont répété ou reformulé les propos de Grégoire avant ou pendant la réforme Grégorienne. Grégoire VII démarque ainsi avec fidélité les propos de son illustre prédécesseur. Ce n'est qu'avec Urbain II que la doctrine évolue vers une logique du contrat. Mais avant d'en venir à la pensée d'Urbain II, il importe de comprendre comment a pu apparaître une théorie des biens ecclésiastiques articulée sur le rapport sujet/objet. Le texte de Guillaume de Champeaux fournit une piste sur le contexte de cette évolution.

Guillaume explique que les *spiritualia*, intimement liées aux tâches liturgiques et sacramentelles, appartiennent au Saint-Esprit et ne peuvent être aliénées. Concrètement, une communauté cléricale, le collège des chanoines, en a la garde car il assure les dites fonctions sacramentelles ou liturgiques ou en organise l'exécution. À l'origine de cette conception, on retrouve l'idée de la propriété collective, base des fondations monastiques. Néanmoins, pour les moines, le patrimoine est attaché au saint fondateur, aux reliques dont le couvent à la garde ou au monastère en tant que lieu, à la rigueur à la communauté plus abstraite des frères vivants et morts. Il n'est pas perçu comme la contrepartie d'une tâche ou d'une fonction qu'accompliraient les moines dans la société⁹³). Cette conception novatrice naît dans un contexte non-monastique.

5.1 *Simonie, prébendes et réforme canoniale à la fin du XI^e siècle :*

En 1076, Hugues de Saint-Thierry, membre d'un lignage de châtelains champenois donne à la récente fondation de Saint-Jean-des-Vignes de Soissons un certain nombre d'églises et deux moulins. L'action peut paraître banale tant les donations d'églises et de dîmes par les nobles laïcs aux monastères sont monnaie courante au XI^e siècle⁹⁴). Cependant, l'acte rédigé par l'évêque de Soissons, Thibaud de Pierrefonds, a un caractère dramatique⁹⁵). Il narre qu'Hugues s'est présenté humblement devant son évêque pour lui demander pardon d'avoir tenu de manière sacrilège des autels du *beneficium* de l'évêque à la manière d'autres princes séculiers. L'évêque absout Hugues et lui impose comme pénitence de remettre ses autels à Saint-Jean-des-Vignes ; les deux personnages se rendent dans ce sanctuaire effectuer la tradition en présence de nombreux laïcs. De retour dans son palais, entouré de

⁹³) On doit opposer ce fait à un courant historiographique actuellement florissant qui tend à fonctionnaliser à l'extrême le monachisme du XI^e siècle, en réduisant les moines à des spécialistes du culte des morts et de la *memoria*.

⁹⁴) M. Aubrun, *La paroisse en France au Moyen Âge*, Paris 1986, pp. 69 et ss.

⁹⁵) Aubrun, *La paroisse en France au Moyen Âge* (cf. n. 94), p. 82 remarque pourtant que les laïcs donateurs d'églises ne témoignent pas de beaucoup de culpabilité avant une date tardive.

ses clercs, Thibaud décide de rédiger cet acte afin que ses successeurs sur le siège de Soissons ne détournent pas les revenus donnés de l'usage qui leur a été assigné⁹⁶).

L'acte de Thibaud frappe par sa rhétorique juridique. Il oppose le monde des laïcs qui possèdent (*tentura*) des revenus ecclésiastiques selon une coutume (*mos*) sacrilège et injuste à celui des clercs qui doivent rester libres des extorsions laïques sous la protection du droit ecclésiastique (*ius ecclesiasticum*). Le prieur de Saint-Jean-des-Vignes doit être élu canoniquement (*canonice*) par les chanoines vivant selon la règle (*regulariter*) et recevoir la cure des églises de la main de l'évêque. Thibaud indique enfin que sa décision suit la raison (*ratio*). L'originalité de ce discours soigné tient à ce qu'il anticipe les canons du synode de Rome de novembre 1078. Lors de ce synode, différentes mesures radicales et nouvelles sont édictées. Les chevaliers (*militēs*) possédant des biens (*predia*) ecclésiastiques sont excommuniés ; la prohibition de l'investiture laïque est étendue à la collation des simples prêtres ; la possession de dîmes est explicitement interdite aux laïcs. Le synode décide aussi que les moines ne peuvent posséder des dîmes sans une autorisation du Saint-Siège ou de leur évêque et que l'évêque ne peut vendre les prébendes qui doivent être données gratuitement. L'abstinence de viande le samedi est rendue obligatoire pour tous les chrétiens⁹⁷).

John Gilchrist a montré dans plusieurs articles que les canons du synode de Rome de novembre 1078 constituent les textes juridiques du pontificat de Grégoire VII qui furent les plus diffusés dans les collections canoniques postérieures, au contraire des fameux *Dictatus Pape* qui tombèrent dans un rapide oubli⁹⁸). Le destin de ces canons est d'autant plus étonnant qu'ils correspondent peu à l'action et à l'idéologie du pape telles qu'elles se dessinent

⁹⁶) Gallia Christiana, t. 10, pp. 97–98 ; voir aussi la confirmation de l'acte par Philippe I^{er} (M. Prou, Recueil des actes de Philippe I^{er} (1059–1108), Paris 1908, n° 82).

⁹⁷) La tradition littéraire des canons du synode de novembre 1078 est complexe car le Registre (éd. E. Caspar, VI, 5b) de Grégoire VII rapporte deux listes de décisions qui ne se recourent qu'imparfaitement. Le synode a aussi édicté des mesures concernant particulièrement les affaires de l'Église romaine et en particulier le Mont-Cassin. Hugues de Flavigny dans sa Chronique (MGH SS 8, pp. 423–24) donne la version 'programmatische' des canons synodaux. Sur ce concile : U.-R. Blumenthal, Gregor VII., Papst zwischen Canossa und Kirchenreform, Darmstadt 2001, pp. 185 et ss.

⁹⁸) J. Gilchrist, The Reception of Pope Gregory VII into the Canon Law (1073–1141), ZRG 90 Kan. Abt. 59 (1973), pp. 35–82 (repris dans Gilchrist, Canon Law in the Age of Reform, cf. n. 69).

dans son registre⁹⁹). De plus, ces canons n'entrèrent jamais en vigueur. Un exemple probant est l'abstinence de viande du samedi qui ne semble n'avoir jamais été appliquée. L'interdiction pour les laïcs de posséder des dîmes n'eut aucun effet concret¹⁰⁰). Grégoire n'aurait-il pas endossé lors de ce synode un programme qui n'était pas le sien? L'acte de Saint-Jean-des-Vignes donne alors une piste sur le milieu qui pourrait être à l'origine de ces idées décalées avec la réalité. Sa correspondance avec les canons du synode de 1078 ne tient pas simplement dans l'affirmation que la possession des dîmes par des laïcs est un sacrilège mais surtout dans l'idée qu'une donation d'église à une communauté religieuse doit être autorisée par l'évêque¹⁰¹). Cette règle nouvelle va provoquer de nombreux débats et conflits entre les ordinaires et les grands monastères immunitaires¹⁰²). Nous ne possédons aucune source sur l'élaboration du synode de 1078. L'influence de chanoines réguliers sur la rédaction des canons n'est qu'une hypothèse. La personnalité de Grégoire VII rend pourtant cette supposition vraisemblable. Dans sa récente biographie du pontife, Uta-Renate Blumenthal a rassemblé les nombreux fils qui relient Grégoire VII aux chanoines réguliers et a montré comment l'idéal canonial constituait l'une des clefs de compréhension du pontificat¹⁰³).

Saint-Jean-des-Vignes est une fondation à la pointe du mouvement canonial de son époque¹⁰⁴). Il s'agit d'une des premières communautés à suivre la règle de saint Augustin qui apparaît dans les années 1070 dans la province de Reims¹⁰⁵). L'originalité de Saint-Jean-des-Vignes ne tient pas uniquement

⁹⁹) Gilchrist, *Economic Policy of Gregory VII*, cf. n. 69, écrit p. 396 «the evidence of the *Register* and of Gregory's *Privilegia* is that his economic doctrines lacked sophistication and were unlikely to solve the problems encountered by the church in a feudal age».

¹⁰⁰) Chr. Renardy, *Recherches sur la restitution ou la cession de dîmes dans le diocèse de Liège du XI^e au début du XIV^e siècle*, *Moyen Âge* 76 (1970), pp. 205–61 montre que le mouvement de 'restitution' (c'est-à-dire de transfert à une communauté monastique) des dîmes paroissiales dans le diocèse de Liège est faible aux XI^e et XII^e siècles et s'amplifie au XIII^e siècle.

¹⁰¹) Un panorama du traitement de la dîme dans les conciles se trouve dans : P. Viard, *Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au Décret de Gratien*, Dijon 1909. L'obligation à un abbé d'obtenir l'autorisation de l'évêque est répétée au Concile de Melfi, c. 6 (Mansi, t. 20, col. 723).

¹⁰²) Conflits qui constituent le thème central du livre de G. Constable, *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century*, Cambridge 1964.

¹⁰³) Blumenthal, *Gregor VII*. (cf. n. 97).

¹⁰⁴) S. Bonde/C. Maines, *Saint-Jean in Soissons: Approaches to its Architecture, Archaeology and History*, Turnhout 2003.

¹⁰⁵) Voir en général l'article 'chanoines' rédigé par Dereine dans le *Dict. d'Hist.*

dans la règle adoptée mais aussi dans la fonction assumée dans la société de l'époque, dans la topographie de son implantation et dans la structure de son patrimoine. Le monastère soissonnais fait partie des fondations canoniales qui s'établissent à la périphérie des villes et qui s'opposent à d'autres établissements érémitiques ou campagnards. Cette typologie n'est pas uniquement pertinente pour l'historien aujourd'hui ; elle est aussi explicite pour les clercs de l'époque comme en témoigne le *Liber de diversis ordinibus*, une œuvre anonyme du tournant du XI^e et du XII^e siècle qui dresse le catalogue des formes contemporaines de vie religieuse et distingue les chanoines réguliers péri-urbains des autres¹⁰⁶). Les premières fondations péri-urbaines de chanoines réguliers apparaissent dans la province Reims dans les années 1070 avec Saint-Quentin de Beauvais et Saint-Jean-des-Vignes à Soissons puis dans la province de Sens avec Saint-Jean-de-la-Vallée à Chartres et plus tard Saint-Jean de Sens et Saint-Victor de Paris. On pourrait vraisemblablement ajouter à cette liste Saint-Martin-des-Champs qui fut, un court moment, un monastère de chanoines réguliers avant de devenir un prieuré clunisien. Ces monastères forment un réseau. Thibaud de Pierrefonds est témoin de l'acte de fondation de Saint-Quentin-de-Beauvais dont l'un des membres fondateurs est Yves de Chartres qui sera à l'origine de Saint-Jean-de-la-Vallée où il y installera quelques chanoines de Saint-Quentin. Saint-Jean-de-Sens est un autre essaimage de Saint-Quentin¹⁰⁷). Guillaume de Champeaux fonde Saint-Victor vers 1113 avec l'appui de l'évêque Galon qui est un ancien chanoine de Saint-Quentin. Il a été nommé l'un des arbitres lors d'un conflit opposant les chanoines de Saint-Jean-de-la-Vallée aux moines de Marmoutier¹⁰⁸).

Patrimonialement, ces établissements ont tous la particularité de rassembler principalement des revenus ecclésiastiques : dîmes, revenus de cures et, ce qui est plus original, des annates, c'est-à-dire qu'ils perçoivent les revenus de prébendes vacantes provenant de chapitres de chanoines séculiers voisins¹⁰⁹).

et de Géog. Eccl. (DHGE), t. 12. Sur l'appui d'Urbain II aux chanoines réguliers : C. Dereine, L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers, spécialement sous Urbain II, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 46 (1951), pp. 534–65 ; H. Fuhrmann, *Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker*, Munich 1984.

¹⁰⁶) *Libellis de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*, éd. et tr. G. Constable et B. Smith, Oxford 1972.

¹⁰⁷) M. Veissière, *Une Communauté canoniale au Moyen Âge, Saint-Quiriace de Provins (XI^e– XIII^e siècles)*, Provins 1961, pp. 38–39.

¹⁰⁸) Yves de Chartres, epist. 268 [PL 162, col. 272] et la conclusion de l'affaire en 1119 (R. Merlet, *Cartulaire de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres*, Chartres 1906, n° 20).

¹⁰⁹) Cette particularité est bien décrite dans D. Lohrmann, *Kirchengut im nördli-*

Cette dotation n'est du reste souvent pas exempte d'obligations de la part des chanoines qui doivent assurer le service liturgique dans les églises ou les collégiales castrales qui leur sont données. C'est particulièrement clair pour le cas le mieux étudié de Saint-Jean-des-Vignes qui est à la tête d'un semis de modestes prieurés, souvent castraux, dans lesquels une poignée de chanoines célèbrent la messe¹¹⁰). Le monastère obtient d'Urbain II, à la suite de Saint-Quentin-de-Beauvais, un privilège à cet égard¹¹¹).

Les monastères de chanoines réguliers péri-urbains se situent à la confluence de trois évolutions. Tout d'abord, ils sont une réponse au pullulement dans ces régions de ce que Lemarignier a justement nommé les sanctuaires moyens¹¹²). Pour les châtelains nouveaux-riches, une chapelle est un ornement nécessaire à un château ou à un domaine familial. Mais une fois fondée, ceux-ci trouvent souvent plus judicieux d'offrir leur église à un ordre afin de se décharger de la gestion quotidienne et d'obtenir un service liturgique de meilleure qualité. Ils sont appuyés par les évêques qui y voient un moyen de réformer ces institutions¹¹³). Certaines de ces chapelles devinrent des prieurés monastiques,

chen Frankreich, Bonn 1983, pp. 167–69. Si les biens ecclésiastiques forment une part importante de leur patrimoine, on y trouve aussi des biens plus classiques : champs, vignes, moulins, maisons, etc.

¹¹⁰) S. Bonde/E. Boyen/C. Maines, Le développement du domaine de l'abbaye augustinienne de Saint-Jean-des-Vignes à Soissons (1076–1140), in M. Fixot/E. Zadora Rio (éd.), L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales, Paris 1994, pp. 156–69.

¹¹¹) R. Somerville, Pope Urban II and the Canons of St.-Jean-des-Vignes at Soissons, in J.-P. Mahé and R. W. Thomson (éd.), From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina Gersofan, Atlanta 1996, pp. 229–242.

¹¹²) J.-F. Lemarignier, Aspects politiques des fondations de collégiales dans le royaume de France au XI^e siècle, in *La vita commune del clero nei secoli XI e XII*, Milan 1962, pp. 12–49 (repris dans J.-F. Lemarignier, Recueil d'articles rassemblés par ses disciples, Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge, Rouen 1995).

¹¹³) Ainsi Guy, évêque de Beauvais, fondateur de Saint-Quentin écrit dans le préambule d'un acte qui établit un doyen au chapitre de Saint-Pierre en Gerberoy : *Scire vos volumus quod in Gerborredi castello tanta fuit tempore longo perversitas ut eiusdem castelli canonicos nemo pastoralis vigilancia custodiret, nullus errata ipsorum corrigeret, nullus commissa redargueret, plebem quoque nullus presbiter super eam constitutus observabat qui sibi subditorum culpas inquireret, cui peccata sua confiterentur, qui penitentes ad ecclesie Belvacensis episcopum vel archidiaconum deduceret, ut vel dignam penitentiam susciperent vel completa penitentia reconciliarentur.* (V. Beauvillé, Recueil de documents inédits concernant la Picardie, Paris 1877, t. 3, p. 27;) voir aussi O. Guyotjeannin, *Episcopus et comes*, Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du Royaume de France (Beauvais – Noyon, X^e – début

d'autres des prieurés canoniaux. Pour les évêques, la fondation péri-urbaine peut être perçue comme un moyen de réformer le chapitre séculier de la ville en lui proposant un bon exemple. Pour les chanoines, l'adoption de la règle d'Augustin est un choix idéologique. Comme l'a montré Charles Dereine, la règle de saint Augustin se veut à la fois un code de vie consacrée alternatif à celui édicté par saint Benoît mais aussi un modèle proposé à l'ensemble des clercs qui place en ligne de mire la communauté de Jérusalem, l'*ecclesia primitiva*. Il faudrait revenir à cette église idéale dont la caractéristique majeure est la possession commune des biens et l'abandon de la propriété privé¹¹⁴). Les chanoines réguliers, s'appuyant sur l'Ancien Testament, popularisent aussi une triade fonctionnelle : à une classe sociale – les clercs – correspond une fonction – la liturgie –, et une catégorie de biens – les biens ecclésiastiques. C'est ce qu'exprime avec netteté un court texte du début du XII^e siècle issu d'un milieu de chanoines réguliers qui traite d'un sujet à la mode à l'époque : *De la différence entre les moines et les chanoines*¹¹⁵). On y explique que

XIII^e siècle), Genève 1987, p. 71, n. 14. Cette charte connue à travers un cartulaire aujourd'hui disparu du dernier quart du XIII^e siècle me semble avoir été remaniée ultérieurement, peut-être lors de sa confirmation au milieu du XII^e siècle ; on y parle de la cure pastorale comme *plebis administrationem*, une terminologie qui apparaît vers 1150. Ainsi, à la fin du texte cité ci-dessus est établie une hiérarchie entre l'archidiacre et l'évêque. C'est, je pense, une interpolation. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth 1970, tr. fr. Paris 1987, pp. 204–212, a justement décrit les chanoines comme « modestes et serviables ».

¹¹⁴) C. Dereine, *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946), pp. 365–406. La place du modèle de l'*ecclesia primitiva* chez les chanoines réguliers me semble avoir été malgré tout exagérée par l'historiographie. Le livre qui a popularisé cette idée est celui de M. H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres : Moines, chanoines et mendiants (IV^e–XIII^e siècle)* 1963 paru en plein concile de Vatican II dont la Constitution sur le ministère et la vie des prêtres (*Presbyterum ordinis* 3.21) utilise l'exemple de la Communauté de Jérusalem pour justifier l'abandon du système bénéficial et l'organisation de caisses communes pour les prêtres. L'engouement des historiens dominicains pour les mouvements religieux du XII^e siècle à partir de 1950 est du reste certainement influencé par les combats contemporains d'une partie de l'ordre pour de nouvelles formes d'apostolat (prêtres-ouvriers, place des laïcs, etc.), cf. Miramon, *Les donnés au Moyen Âge* (cf. n. 83), p. 19. Il est curieux que les historiens actuels de la religion médiévale, souvent laïcs et déconfessionnalisés, soient si attentifs à contextualiser les propos des clercs médiévaux et si naïfs devant les travaux des historiens membres du clergé qui ne logeaient pas dans des tours d'ivoire.

¹¹⁵) Ce texte provient d'une règle pour les chanoines réguliers contenue dans le Vatican, Ottoboni, lat. 175. Blumenthal, *Gregor VII.* (cf. n. 97), p. 115, n. 82 juge, à la suite de Jean Leclercq, que le manuscrit est paléographiquement du tournant XI^e–XII^e

c'est moins le genre de vie que l'orientation des deux états qui distingue les deux formes de vie religieuse. Tous deux vivent en commun dans la pauvreté. Néanmoins, l'auteur indique que le moine aura à rendre compte seulement de son âme alors que le chanoine régulier est, par son état, au service du peuple. Ceci conditionne son activité – racheter les captifs, construire des églises, pousser au bien et corriger le mal – et la nature de ses biens – des biens ecclésiastiques (*possessiones ecclesiasticas*) possédés en commun et gérés de manière non simoniaque¹¹⁶). L'auteur met en exergue une autre différence : les chanoines suivent la norme des « saints canons » tandis que les moines observent une règle plus ascétique comportant des interdictions supplémentaires comme la consommation de viande. Une logique similaire est à l'œuvre dans le célèbre *Petit Exorde* dans lequel les fondateurs de Cîteaux justifient leur rupture avec Molesme. Les premiers cisterciens refusent de posséder des dîmes et plus généralement des biens ecclésiastiques en expliquant que la dîme est destinée à l'évêque, au prêtre, aux pauvres et à l'entretien des bâtiments culturels. Les cisterciens s'écartent volontairement du commerce des hommes et se détournent donc du travail pastoral. Ils ne peuvent posséder des dîmes. Le rappel de l'idée fort ancienne de la répartition en quatre parts de la dîme participe à la rhétorique cistercienne du retour au monachisme des anciens temps. Ce qui est moderne dans le *Petit Exorde*, c'est le lien qui est fait entre mode de vie, fonction sociale et typologie du patrimoine¹¹⁷).

Dans le *De la différence entre les moines et les chanoines*, il faut noter que les activités que s'attribuent les chanoines (racheter les captifs, etc.) seraient dans une ecclésiologie plus classiquement démarquée de la *Regula Pastorum* attachées au prélat et en premier lieu à l'évêque. La charnière de l'institution ecclésiastique se déplace d'un 'je', le prélat, à un 'nous', les chanoines et plus largement, les clercs, qui deviennent les dépositaires du droit, du patrimoine et d'une prélature collective de l'institution ecclésiastique. Ce glissement doit être replacé dans le cadre d'une évolution sociale contemporaine. Le XI^e siècle.

Le texte est édité par J. Leclercq, Un témoignage sur l'influence de Grégoire VII dans la réforme canoniale, *Studi Gregoriani* 6 (1959–61), pp. 173–227. On ne sait malheureusement pas pour quelle communauté cette règle a été écrite.

¹¹⁶) *Revera haec est propria et spiritalis vita canonicorum: cor unum et animam unam habere, oblationes et possessiones ecclesiasticas in communi, non in partibus, possidere, eas non proderere, non vendere, non pretio acquirere neque ad libitum proprium distribuere, sed et communem vitam ducentibus et necessitatem patientibus; captivos redimere, ecclesias restaurare et ornare, se et omnes homines ad omne bonum quod unicuique convenit, exercere; omne pravum cum discretionem in se et in aliis cotidie pro tempore corrigere* (Leclercq, Un témoignage, cf. n. 115, p. 218–219).

¹¹⁷) PL 166, col. 1507; tr. fr. Les premiers textes de Cîteaux, s. l. 1995, pp. 27–28.

cle voit l'élargissement des classes dirigeantes : une petite élite de magnats se voit concurrencer par des groupes sociaux plus larges. Ce phénomène est bien étudié pour la société laïque qui voit apparaître tant la classe des *miles* que la nouvelle élite des châtelains. On pourrait faire une analyse comparable pour le monde des clercs : les catégories intermédiaires de la hiérarchie ecclésiastique, et particulièrement les chanoines, concurrencent les anciennes élites des évêques et des grands abbés. De même que les *miles* justifient leur statut moins par leur naissance que par leur mode de vie, leur fonction guerrière et leur morale professionnelle, les chanoines vont inscrire leurs revendications sociales dans une idéologie plus fonctionnelle que sacramentelle tout en valorisant la figure originale du scolastique et les mouvements religieux nouveaux comme celui des chanoines réguliers.

Les chanoines réguliers de la province de Reims du dernier quart du XI^e siècle ont donc constitué le laboratoire d'une nouvelle conception des biens ecclésiastiques qui n'est pas une pure théorie mais une pratique et un programme d'action. Guillaume de Champeaux manifesterait son attachement à ces idées lorsqu'il jette les bases du monastère de Saint-Victor en respectant le rituel qui veut que les biens ecclésiastiques offerts par les bienfaiteurs à la nouvelle fondation soient d'abord donnés au diocésain, ici l'archevêque de Sens, avant que celui-ci les redonne à Saint-Victor¹¹⁸).

Il ne faut pas néanmoins exagérer la cohérence du mouvement des chanoines réguliers. L'influence de Saint-Quentin de Beauvais ou de Saint-Jean-des-Vignes de Soissons fut limitée dans le temps et dans l'espace. L'évolution du mouvement des chanoines réguliers s'écartera des voies proposées dans le dernier quart du XI^e siècle pour tendre vers une adhésion plus grande au modèle monastique. Le programme proposé au synode de 1078 ne fut jamais mis en action et il serait hasardeux de placer sous l'étiquette de 'chanoine régulier' une doctrine très précise. Les chanoines réguliers ont, de plus, récupéré des idées qui ne leur sont pas spécifiques comme l'intérêt nouveau pour la cure d'âmes qui conduit à partir des années 1070 au développement de la perception de l'église paroissiale comme une unité fonctionnelle tant sur le plan économique que culturel¹¹⁹).

¹¹⁸) J. Dufour, Recueil des actes de Louis VI roi de France (1108–1137), Paris 1992–94, t. 1, n° 80. Jean Dufour remarque que l'acte de fondation de Saint-Victor récupère le contenu et les biens mentionnés dans le diplôme de fondation d'un monastère de chanoines à Notre-Dame de Puiseaux (Du four, Actes de Louis VI, cf. n. 118, n° 64 [1112]) dont l'établissement a dû avorter pour des raisons que l'on ignore.

¹¹⁹) Ce nouveau concept se perçoit dans les actes de 'restitution' d'églises puis, plus tard, dans les polémiques sur le sacerdoce des moines.

5.2 La politique d'Urbain II :

Ce n'est que vers la fin du XI^e siècle que la doctrine sur la simonie évolue. Urbain II marque un tournant en la matière¹²⁰). Urbain II se relie au réseau champenois de par son origine géographique : il provient d'un lignage local de noblesse châtelaine lié avec celui plus huppé des Pierrefonds dont fait partie Thibaud, l'évêque à l'origine de Saint-Jean-des-Vignes¹²¹). Clerc formé dans l'église de Reims, entré à l'âge adulte à Cluny, Urbain a fait carrière par ses qualités de gestionnaire qui lui valurent d'obtenir le poste de grand prieur, c'est-à-dire de responsable administratif du monastère bourguignon. Néanmoins, lors de son pontificat, sa politique favorisa clairement les chanoines, parfois au détriment des moines.

Urbain II a parfaitement perçu l'élargissement des élites à la fin du XI^e siècle. Il s'est adressé de manière fameuse aux chevaliers en leur proposant l'idéal de la croisade et il a axé sa politique ecclésiastique autour des classes intermédiaires de la hiérarchie ecclésiastique. Ceci se traduit dans une politique novatrice contre la simonie. Tout d'abord, Urbain II, contrairement à ses fameux prédécesseurs, se garde bien d'employer l'expression grégorienne « d'hérésie simoniaque » pour parler simplement de simonie ou de pratiques mauvaises requalifiées en grande partie dans la catégorie du *turpe lucrum*¹²²). L'objectif visé dans la lutte contre la simonie se modifie dans l'esprit d'Urbain II. Alors que ses prédécesseurs, fidèles à Grégoire le Grand, fulminaient contre l'ordination simoniaque et principalement lorsqu'il s'agissait d'une élévation à la dignité épiscopale, le nouveau pape va s'intéresser à la vente et à l'achat de prébendes canoniales.

Dans une lettre de 1096 datant de son long voyage en France, Urbain s'adresse aux chanoines de Saint-Martin de Tours. S'étant rendu au tombeau

¹²⁰) A. Becker, *Papst Urban II. 1088–1099*, Stuttgart 1964–68. Le choix du nom du nouveau pape provient vraisemblablement d'un désir d'inscrire son action dans la lignée d'Urbain I^{er}, tel qu'il était connu à travers ses pseudo-décétales ; en particulier son intérêt pour la vie commune du clergé et les *res ecclesiae*, cf. N. D'Acunto, *L'importanza di chiamarsi Urbano: Onomastica papale e canonistica nella riforma ecclesiastica del secolo XI*, *Cristianesimo nella storia* 23 (2002), pp. 649–679.

¹²¹) M. Bur, *La formation du comté de Champagne v. 950 – v. 1150*, Nancy 1977, pp. 252, 453 et ss.

¹²²) Gilchrist, *Simoniaca Haeresis*, cf. n. 89, p. 216. Le *turpe lucrum* comprend traditionnellement l'usure et la spéculation : voir les canons rassemblés par Yves de Chartres, Décret 6.194–202 (PL 161, col. 489–90). Le CD-Rom *Kanones* indique que la première collection à utiliser les mots *turpe lucrum* dans ses rubriques est la *Collectio Tredecim Librorum* du manuscrit Berlin, SBPK, Savigny 3, une collection poitevine contemporaine du pontificat d'Urbain II.

du confesseur pour prier, il a été horrifié de trouver la communauté canoniale réglée par des coutumes simoniaques. Ils vendent les prébendes (*prebendae*) et les charges administratives (*honores*). Le pape convainc le chapitre de se réformer et ses membres jurent devant lui d'abandonner cet usage¹²³). Urbain ne fait qu'appliquer à Saint-Martin de Tours une des lignes de force de sa politique. Le premier canon du premier concile de son pontificat, celui de Melfi en 1089, l'annonçait déjà :

Que l'évêque distribue gratuitement et sans aucune vénalité tous les membres de son évêché, c'est-à-dire l'archidiaconat, l'archipresbytérat, les doyennés et les autres prévôtés d'église ou chanoines ; de même qu'il distribue sans vénalité les prébendes qui sont appelés canonicat. Que soit déposé, celui qui la donne ou la reçoit pour un prix afin que l'unique tunique de l'épouse de Notre Seigneur reste sans tâches ou rides (cf. Eph. 3.27)¹²⁴).

Quelques années plus tard, durant le concile de Clermont, Urbain s'écartera d'un cran supplémentaire de l'ancienne politique anti-simoniaque dirigée contre les évêques et les grands abbés pour interdire la vente de prébendes et une variante particulière de patronage d'église paroissiale répandue dans le

¹²³) *Bonorum omnium largitori Deo gratias agimus, qui devotionem nostram ad B. Martini tumulum visitandum sua miseratione perduxit. Quia vero in eiusdem beati confessoris ecclesia consuetudo pravitatis eiusmodi inoleverat ut honores seu prebendae omnes pretio acquirerentur, nos locum sanctum emundare ab hac peste execrabili cupientes, religiosos viros ad promotionem nostram decrevimus premittendos. Quibus estis fideliter, Domino inspirante, polliciti et preceptis nostris omnimodis obedire, et simoniace pravitatis inquinamenta deserere. Quod et presentibus nobis per Dei gratiam prefecistis, in nostra tamquam B. Petri, manu firmantes, nihil vos ulterius honorum, nihil prebendarum vendituros aut empturos, nec ut vendantur ut emantur aliquando consensuros. Adicietes etiam nullum deinceps in canonicorum numerum admittendum, nisi eandem sponsonem iureiurando firmaverat* (PL 151, col. 457). Sur le contexte local voir S. Farmer, *Communities of Saint Martin, Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca 1991.

¹²⁴) Conc. Melfi 1089, c. 1: *Episcopus omnia sua episcopatus membra, videlicet archidiaconatus, archipresbyteratus, decanias, vel alias preposituras ecclesie, sive canonicas, gratis absque omni venalitate disponat, prebendas etiam qui canonicatus dicuntur sine venalitate distribuat. Quisquis autem ea pretio dederit, quisquis acceperit, depositioni subiaceat ut unica tunica domini nostri sponse sine macula aut ruga permaneat* (Mansi, t. 20, col. 722). Ce texte distingue la chanoinie (*canonica*) du canonicat (*canonicatus*) mais je ne perçois pas la différence entre ces deux réalités. Urbain rappellera ce canon dans une lettre à l'évêque Pibon de Toul où il expose et justifie sa politique (PL 151, col. 306). Voir aussi une lettre (JL 5396) d'Urbain II au peuple et au clergé de Bergame, cf. R. Somerville, *Mercy and Justice in the Early Months of Urban II's Pontificate*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della Societas christiana nei secoli XI e XII*, Milan 1986, pp. 138–154 (repris dans R. Somerville, *Papacy, Councils and Canon Law in the 11th–12th Centuries*, Aldershot 1990).

Nord de la France, le personat¹²⁵). Urbain a, de plus, lors de ce concile, prononcé un sermon contre la simonie que nous connaissons à travers des notes prises par des auditeurs. Ces bribes de textes ne composent pas une doctrine très cohérente¹²⁶). Le pape dans son sermon est plus traditionnel que dans ses canons et il emprunte les chemins balisés par Grégoire le Grand. Néanmoins, par petites touches, la simonie quitte le champ de la morale pour celui de la contractualité. Urbain analyse de manière originale la simonie mentale. Selon lui, Simon était mû par une bonne intention lorsqu'il voulait ressusciter les morts, guérir les malades et les aveugles¹²⁷). La conclusion qui s'impose est que ce n'est pas l'homme qui fut vicieux mais son acte.

Un autre fragment de ce sermon dévoile comment la redéfinition de la simonie s'articule avec une nouvelle ecclésiologie. Le pape explique que l'Église catholique doit être chaste et libre sans pression des laïcs sur les clercs. Il propose de distinguer deux hiérarchies : celle du monde (empereur, rois, comtes, ducs, vicomtes) et celle de l'Église (apôtre, archiflamines, archevêques, évêques, abbés) et il ajoute que le portier doit garder l'entrée de la basilique afin d'empêcher les princes du monde d'y entrer. Le fragment se termine par une exaltation des clercs assimilés aux anges alors que les laïcs sont condamnés à se reproduire et à accomplir de bonnes œuvres¹²⁸). Le détail qui doit retenir l'attention est la mention du portier. La liste des ordres ecclésiastiques

¹²⁵) Conc. Clermont 1095 cc. 7–8 (R. Somerville, *The Councils of Urban II*. Vol. I *Decreta Claromontensia*, Amsterdam 1972, pp. 143–44). Dans une lettre à Lambert d'Arras, Urbain qualifie le personat de *quidam simoniaca pravitatis ramus* (PL 151, col. 453). Sur le personat, voir B. Delmaire, *Le diocèse d'Arras de 1093 au milieu du XIV^e siècle*, Arras 1994, t. 1, pp. 109–119 qui renvoie à la bibliographie antérieure.

¹²⁶) Ces fragments sont édités dans Somerville, *Decreta Claromontensia* (cf. n. 125), pp. 32–36.

¹²⁷) *Hec heresis multas habet species: alia sola voluntate, alia voluntate et actu, alia a munere, alia ab officio, alia a lingua. Illa vero que sola voluntate est simoniaca dicitur. Simon enim magus non emit quia defuit venditor; et tamen bona intentione hoc faciebat quia mortuos suscitare, cecos illuminare, infirmos curare volebat* (Somerville, *Decreta Claromontensia*, cf. n. 125, p. 34).

¹²⁸) *Ecclesia debet esse catholica, casta et libera, quia laici principes nil habent cum clericis. Mundus habet principes suos – imperatores, reges, comites, duces, vicecomites. Ita ecclesia habet suos imperatores – uti apostolos, archiflamines qui xii episcopos sub se habent, archiepiscopos, episcopos, abbates. Et ita est quod nullis de principibus mundi potest intrare basilicam nisi ab his intromittantur: hostiarius servat hostium. Una pars ecclesie debet replere celum, id est clerici, gignere filios spiritales per baptismum et per penitentiam. Laici debent implere terram gignendo filios et faciendo bona opera* (Somerville, *Decreta Claromontensia*, cf. n. 125, p. 35).

ne s'est fixée que tardivement au Moyen Âge. Si l'on considère le tableau des ordres mineurs et majeurs, le nombre de cases et le contenu de chacune d'entre elles ont beaucoup varié suivant les siècles. La collation des nombreuses variantes d'un court texte, les *Ordres du Christ*, permet de suivre la composition et la distribution de ce tableau. Ce type d'écrit dont les premiers exemples se trouvent dans les *Apophtegmes* se compose d'une liste des ordres ecclésiastiques ; chaque ordre est rapporté à un épisode de la vie du Christ afin de montrer que Jésus a été tour à tour la préfiguration de l'évêque, du prêtre, du diacre, du sous-diacre, de l'exorciste, etc. Roger Reynolds qui a rassemblé un grand nombre de ces textes montre que les *Ordres du Christ* occidentaux depuis le X^e siècle comportent une case pour le portier¹²⁹). La porte que le Christ-portier a gardée c'est celle de l'Arche de Noé ou la porte de l'Enfer ou lui-même puisque Jésus a dit : « Je suis la porte ». Cette tradition perdure sans changement jusqu'à la fin du XI^e siècle où l'on voit apparaître une nouvelle liste¹³⁰). Cet *Ordre du Christ* apparaît pour la première fois dans un sermon d'Yves de Chartres et se retrouve dans les traités de l'Anonyme Normand ; Reynolds pense que cette liste aurait une origine anglo-normande.

L'*Ordre du Christ* anglo-normand rompt avec la tradition. Tout d'abord, il crée une case pour l'acolyte alors que celui-ci est le plus souvent absent des listes traditionnelles. Deuxièmement, il sépare plus nettement les ordres mineurs des ordres majeurs qui sont groupés autour d'épisodes de la passion du Christ. Troisièmement, l'évêque n'est pas mentionné dans cette liste. La case supérieure de cette liste est celle du prêtre. Ceci correspond à la valorisation de l'eucharistie dans la théologie de l'époque aux dépens de l'évêque. Enfin, l'*Ordre du Christ* anglo-normand modifie l'épisode du Christ associé au premier grade, celui de portier. Pour Yves, le Christ a été un portier lorsqu'il a chassé les marchands du Temple. Ce changement du rôle du portier qui devient le gardien de l'Église contre la simonie peut sembler un détail. Néanmoins, il est un indice supplémentaire de cette redistribution du champ administratif dans l'Église. Traditionnellement, c'était l'évêque qui était perçu comme le détenteur du pouvoir économique, en premier lieu par son rôle de protecteur des pauvres. L'élaboration de la nouvelle figure du portier comme clerc mineur spécialiste de l'administration ecclésiastique constitue une valorisation ecclésiologique des chanoines qui, le plus souvent, ne possèdent qu'un ordre mineur et qui se voient désigner comme les gardiens de la pureté de l'Église en tant qu'institution socio-économique.

¹²⁹) Reynolds, *The Ordinals of Christ* (cf. n. 12).

¹³⁰) Reynolds, *The Ordinals of Christ* (cf. n. 12), pp. 100–112.

La liste d'Yves de Chartres connaîtra un immense succès et, quelque peu modifiée, elle aboutira dans le traité des ordres de Pierre Lombard et deviendra la doctrine de l'Église en la matière.

Les changements opérés par Urbain II sont de trois ordres. Le statut de la simonie comme hérésie est remis en cause pour le replacer comme une mauvaise coutume, un *turpe lucrum*¹³¹). Deuxièmement, Urbain insiste sur l'aspect transactionnel aux dépens de l'approche morale grégorienne. Enfin, la vente d'une prébende canoniale devient le cas d'école d'une transaction simoniaque remplaçant les exemples classiques de l'ordination et de l'élection épiscopale¹³²).

5.3 La simonie dans la *Panormie* :

Les nouvelles orientations anti-simoniaques d'Urbain II se frayent un chemin dans les travaux doctrinaux postérieurs au concile de Clermont pour infléchir le poids de la tradition. La *Panormie* d'Yves de Chartres en fournit un témoignage d'autant plus important qu'il concerne la collection canonique majeure de la première moitié du XII^e siècle. Elle restera le manuel de droit canonique standard jusqu'aux années 1160 lorsque le *Décret* de Gratien s'impose dans toute l'Europe. La *Panormie* s'inscrit dans le vaste chantier des collections écrites ou supervisées par Yves de Chartres¹³³). Paul Fournier pensait que cet énorme labeur a été réalisé très rapidement autour de l'année 1096. Martin Brett argumente qu'un rythme aussi forcené est peu vraisemblable et qu'il faut plutôt imaginer une équipe chartraine travaillant jusqu'au début du XII^e siècle à partir d'un matériau collecté auparavant.

Yves place dans le troisième livre de sa *Panormie* un traité sur l'ordination dont l'une des divisions aborde la question : « De ceux qui sont ordonnés de

¹³¹) C'est une transformation de bon sens. L'hérésie se définit comme une erreur de la foi, elle est de l'ordre de la raison et de la pensée et elle ne se réfère normalement pas à un agir.

¹³²) Ainsi, Anselme de Lucques traite de la simonie dans sa Collection (Thauer, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum*, cf. n. 70, pp. lib. 6, cap. 63 et ss.) à la fin de son traité sur l'ordination épiscopale avant de discuter du droit au *pallium*.

¹³³) Il existe une abondante bibliographie sur les collections chartraines. L'article de base est P. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, Bibliothèque de l'École des Chartes (1896–1897), pagination multiple repris dans P. Fournier, *Mélanges de droit canonique*, Aalen 1983. Le dernier état de la question est donné par M. Brett, Urban II and the Collections attributed to Ivo, in *Proc. of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican 1992, pp. 27–46 et M. Brett, Creeping up on the Panormia, in R. H. Helmholz et al. (éd.), *Grundlagen des Rechts, Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, Paderborn 2000, pp. 205–271.

manière simoniacque et de ceux qui les ordonnent. Lesquels doivent être absolument déposés et lesquels peuvent être par miséricorde réconciliés¹³⁴). Yves y rassemble dix canons organisés en cinq ensembles cohérents et chronologiques¹³⁵). Le premier groupe (c. 116–118) regroupe les décisions les plus anciennes sur la simonie; le deuxième (c. 119–121) combine des extraits de Grégoire le Grand; le troisième (c. 122–124) des textes plus récents; le quatrième (c. 125–126) réunit des extraits de lettres de Nicolas II qui dans une logique typique à Yves de Chartres indiquent d’abord la rigueur de la loi en ce qui concerne le prêtre simoniacque pour, dans un second temps, accepter des dispenses à la règle par miséricorde. Yves met ici dans la bouche de Nicolas II, un des papes les plus acharnés en matière de simonie, la politique contemporaine d’Urbain II marquée par une nouvelle flexibilité. Comme nous l’avons dit, Grégoire le Grand constitue la référence en ce qui concerne la simonie. Yves de Chartres inclut ainsi plusieurs canons qu’il attribue au célèbre pape. Cependant, le canoniste ne se contente pas de recopier ce qu’il pouvait trouver dans les collections antérieures; il recoupe et recompose différents extraits. Les deux fragments des homélies de Grégoire édités par Yves comprennent ainsi le verbe ‘vendre’ dans leurs incipits. Le travail éditorial d’Yves n’est du reste pas isolé. À cette même époque, les différents cercles des canonistes en Europe accomplissent un fin travail de dentelle sur les textes anti-simoniacques de Grégoire. On découpe, on extrait, on colle à la suite d’autres textes et finalement on place l’ensemble sous l’autorité du célèbre pape. Il serait quelque peu fastidieux d’analyser l’une après l’autre ces manipulations. Cependant, on se rend facilement compte de leurs succès lorsque l’on ouvre le *Décret* de Gratien au début de la C. 1 qui traite de la simonie. Les canons 2, 3 et 5 (le c. 4 est une *palea*) sont censés être extraits du *Registre* de Grégoire. Les *Correctores Romani*, responsables de la première édition savante du *Décret* au XVI^e siècle, notèrent déjà pour deux de ces textes: *non inventum est in regesto B. Gregorii*¹³⁶). Gratien a ainsi repris ces canons des collections du

¹³⁴) Nous utilisons l’édition de la Panormie en préparation par Martin Brett et Bruce Brasington dont une version de travail se trouve sur l’Internet <http://wtfaculty.wtamu.edu/~bbrasington/panormia.html> sous forme de fichiers PDF (l’extrait traduit provient du fichier Panormia 1, p. 2). La numérotation des canons suit l’ancienne édition reproduite dans la Patrologie latine (PL 161). Cette ancienne édition est notoirement médiocre et doit être utilisée avec précaution (cf. P. Landau, *Die Rubriken und Inskriptionen von Ivos Panormie*, BMCL 12 [1982], pp. 31–49 repris avec des additions dans P. Landau, *Kanones und Dekretalen*, Goldbach 1997).

¹³⁵) Panormia 3.116–127 (éd. Panormia 3, p. 71–76).

¹³⁶) C. 1 q. 1 c. 3 est composé d’un résumé d’une lettre de Grégoire faite par Ber-nold de Constance et d’une phrase trouvée dans l’epistola Widonis (sur ce texte voir

dernier quart du XI^e siècle dans lesquelles la vaste matière anti-simoniaque écrite par Grégoire a été soigneusement ravaudée afin d'accentuer le versant contractuel au détriment du versant moral.

Le troisième groupe de canons rassemblés par Yves – les textes récents – est introduit par une rubrique : « Qui sont les vendeurs et les acheteurs »¹³⁷). Deux canons élargissent la notion de simonie au delà de l'ordination. Le premier (c. 122) est un extrait d'une lettre d'Urbain II à l'évêque Herman de Metz qui traite de l'achat et de la vente des *honores ecclesiasticos*¹³⁸). Le canon 124 est extrait de Bède. C'est Yves de Chartres qui semble l'avoir découvert et inclus dans une collection canonique. Il s'agit, là encore, d'un texte qui étend fortement le champ de la simonie qui frappe désormais non seulement ceux qui achètent ou vendent l'ordination mais aussi des honneurs ecclésiastiques. Enfin, sont simoniaques tous ceux qui perçoivent un « grade ou une grâce » pour une rétribution humaine.

Il reste à commenter le canon 123 : *Si quis autem obiecerit*. Yves l'attribue au pape Pascal II mais il s'agit en fait d'un extrait d'un court opuscule, l'*epistola Widonis*¹³⁹). Vers 1031, Guido d'Arezzo écrit une lettre à l'archevêque de Milan Aribert II contre les prêtres simoniaques. Cette missive accompagnait certainement l'envoi à cet archevêque du traité eucharistique de Paschase Radbert et les copistes ont ainsi pensé que cette lettre était de Paschase. Les déformations des copistes s'accumulant, la lettre ne sera plus attribuée à Paschase mais à Pascal I, l'autorité pontificale donnant plus de lustre au texte. A partir des années 1080, l'*Epistola Widonis* va être largement diffusée soit

infra). Pour l'analyse de la fabrication de ce canon voir l'apparat critique d'Alger de Liège, *Liber de Misericordia et Justicia*, éd. R. Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat De misericordia et iustitia*, Sigmaringen 1985, 3.38 can. a. C. 1 q. 1 c. 5 est un montage de quelques phrases de Grégoire dont la première trace se trouve dans l'*epistola Widonis* dont nous parlons ci-dessous. Ce travail éditorial n'est pas le fait de Gratien mais de la génération de canonistes du dernier quart du XI^e siècle.

¹³⁷) Les rubriques de la *Panormie* semblent avoir été ajoutées dans une deuxième phase de composition de la collection, cf. Brett, *Creeping up on the Panormia* (cf. n. 133).

¹³⁸) Il s'agit d'un extrait de la correspondance d'Urbain II copié par Yves dans ses fiches préparatoires : la *Collectio Britannica* 8.26 et la collection de l'Arsenal 713B (cf. édition).

¹³⁹) Étude et édition du texte : J. Gilchrist, *Die Epistola Widonis oder Pseudo-Paschalis, Der erweiterte Text*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981), pp. 576–604. Voir aussi J. Gilchrist, *The Epistola Widonis, ecclesiastical Reform and canonistic Enterprise 1049–1141*, *Mélanges Walter Ullmann*, in B. Tierney/P. Linehan (éd.), *Authority and Power*, Cambridge 1980, pp. 49–58 (repris dans Gilchrist, *Canon Law in the Age of Reform*, cf. n. 69).

dans sa totalité, soit sous forme d'extraits dans les collections canoniques rédigées à cette époque. Le canon *Si quis autem obiecerit* est le plus répandu, vraisemblablement car il développe un propos original :

Si quelqu'un objecte qu'il n'a pas acheté les consécrationes mais ces biens (*res*) qui proviennent de la consécration, on prouvera qu'il extravague totalement. Car de même que l'église corporelle ou l'évêque ou l'abbé, ou quelque chose de semblable ne peut croître sans ces biens corporels et extérieurs, de même l'âme ne peut vivre corporellement sans le corps. S'il vend l'une de ces deux choses sans laquelle il découle que l'autre chose ne peut être obtenu, il ne s'ensuivra pas qu'il aura vendu aucune des deux¹⁴⁰).

Le succès de ce canon est compréhensible. Il s'agit du seul texte de cette époque qui développe l'idée que le lien entre les biens ecclésiastiques et le pasteur est de même nature que celui entre le corps et l'âme. Guy d'Arezzo n'est pourtant pas le premier à développer cette similitude. On la trouve déjà sous la plume d'Abbon de Fleury († 1004) mais dans un autre contexte¹⁴¹).

¹⁴⁰) *Si quis autem obiecerit non consecrationes emi, sed res ipsas que ex consecratione proveniunt, penitus desipere probatur. Nam cum corporalis ecclesia, aut episcopus aut abbas, aut tale aliquid sine rebus corporalibus et exterioribus in nullo proficiat, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit, quisquis horum vendit alterum, sine quo nec alterum haberi provenit, neutrum vendere non derelinquit [...].* Pour la diffusion de ce fragment voir Gilchrist, *Die Epistola Widonis* (cf. n. 139), pp. 56–58.

¹⁴¹) En 994, se tient à Saint-Denis un concile houleux. Sous la direction de l'archevêque de Sens, les évêques discutent de mesures pour récupérer une part de la dîme des églises possédées par des laïcs ou des moines. Lorsque l'objet de leur débat transpire à l'extérieur, une émeute éclate et les évêques doivent s'enfuir. Ils répondent à l'outrage en excommuniant les moines de Saint-Denis et Abbon, accusé d'être l'inspirateur du parti monastique. Pour se défendre, Abbon écrit un *Liber Apologeticus* adressé aux rois Hugues Capet et Robert le Pieux, compose une collection canonique de combat et reprend ses arguments dans une lettre à l'abbé Gauzbert de Saint-Julien de Tours (PL 139, col. 465–66). La thématique générale d'Abbon est la liberté monastique face aux évêques mais sur la question des dîmes, il s'attaque à la distinction d'origine carolingienne selon laquelle les revenus d'une église peuvent être divisés entre l'*altare* et l'*ecclesia*. L'*altare* correspond aux revenus provenant des offrandes portés réellement ou métaphoriquement à l'autel et comprend donc la dîme ; tandis que l'*ecclesia* renvoie aux revenus attachés au bâtiment. Cette distinction est peut-être plus théorique que concrète mais on la trouve occasionnellement mentionnée dans les chartes de l'époque. Abbon voit dans l'application de cette distinction une dangereuse nouveauté que les évêques peuvent utiliser contre les moines possesseurs d'églises paroissiales afin d'affirmer qu'ils ne peuvent posséder que l'*ecclesia* ; l'*altare* étant dans la main du diocésain. Abbon argumente que l'Église est une personne dont l'âme est le Christ et le corps formé des biens terrestres. Il ne peut y avoir de division dans ce corps sans attenter à l'unité de cette personne. Abbo, *Apologia* : *Est etiam alius error gravissimus, quo fertur altare esse episcopi, et ecclesia alterius cujuslibet domini, cum*

Abbon utilise l'image pour refuser la possibilité d'une propriété partagée d'une église paroissiale et il ne cherchait nullement à distinguer ce qui est hors commerce de ce qui ne l'est pas¹⁴²). Il est ainsi peu vraisemblable que Guy d'Arezzo est allé puiser cette idée chez Abbon.

Urbain II est certainement l'un des premiers utilisateurs du Pseudo-Pascal. Vers la fin de son pontificat, il écrit en réponse aux questions que lui posait Lucius, prévôt de Saint-Juventus à Pavie une longue lettre à caractère dogmatique¹⁴³). Le pape a synthétisé les interrogations de son correspondant en propositions simples dont la première est: «Peut-on vendre un bien ecclésiastique?». Il y répond par une démonstration appuyée sur des autorités. Urbain débute sa démonstration en rappelant les paroles de la malédiction de Simon par Pierre que nous avons placées en épigraphe de cet article. Il glose ensuite le terme 'don de Dieu' qui signifie à la fois l'Esprit Saint mais aussi le bien (*res*) donné à une église. Quelques lignes plus loin, il ajoute que les biens ecclésiastiques sont les dons de Dieu qu'il faut comprendre à la fois comme les dons donnés par Dieu aux fidèles et comme les biens donnés à Dieu par les fidèles et que ceux-ci reçus gratuitement doivent être donnés gratuitement.

ex domo consecrata et altari unum quidam fiat quod dicitur ecclesia, sicut unus homo constat ex corpore et anima (PL 139, col. 465–66). Sur l'affaire voir en dernier lieu J.-F. Lemarignier, *Le monachisme et l'encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire de la fin du X^e à la fin du XI^e siècle*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche della societates christiana dei secoli XI–XII*, Milan 1978, pp. 357–405 (repris dans Lemarignier, *Structures politiques et religieuses*, cf. n. 112) et plus généralement sur Abbon: M. Mostert, *The political theology of Abbo of Fleury*, Hilversum 1987. Un colloque «Abbon de Fleury, un abbé de l'an Mil» s'est tenu du 10 au 12 juin 2004 à Orléans et Saint-Benoît-sur-Loire. Les actes sont en cours de publication.

¹⁴²) Abbon expose plus en détail sa théorie de la propriété ecclésiastique dans sa lettre à Gauzbert (PL 139, col. 441).

¹⁴³) JL 5743. Le texte que nous possédons (PL 151, col. 529) ne conserve que la date de lieu, Rome, mais pas celle de temps. La première trace de diffusion de cette lettre se trouve dans la Recension C de la collection d'Anselme de Lucques (F. J. Gossman, *Pope Urban II and canon law*, Washington 1960 p. 40 et le tableau p. 106) une œuvre vraisemblablement compilée dans le Sud de l'Italie et datée des années 1115–1125. La lettre se trouve dans son entier dans la collection. Or, dans les années qui suivirent le concile de Clermont, les canonistes du Nord de la France s'intéressèrent beaucoup aux décrets et à la correspondance du pape. Si JL 5743 ne se trouve ni dans la *Collectio Britannica*, ni dans la *Collection en neuf livres* de Jean de Théroutanne ni dans le *Livre de Lambert d'Arras*, c'est qu'elle n'était sans doute pas encore écrite. Elle a dû être rédigée après le retour d'Urbain fin 1096 à Rome à la suite de son long voyage en France.

Simon pouvait-il vendre l'Esprit Saint ? A cette question classique, Urbain répond que l'Esprit Saint en tant que tel ne peut faire l'objet de transactions mais que Simon a voulu vendre les signes accomplis par l'Esprit Saint. Afin d'enfoncer le clou, le pape reprend l'argument l'*Epistola Widonis* sur l'indissolubilité de la consécration et des biens découlant de la consécration, raisonnement qu'il attribue à « notre bienheureux prédécesseur Pascal »¹⁴⁴). Ce passage clé de l'*Epistola Widonis* fera son chemin dans la doctrine postérieure et se retrouvera dans les sentences de Guillaume de Champeaux. Dans *Simoniaca heresis* (1), il s'agit d'une des rares citations explicites dans le texte et elle est placée sous l'autorité de Grégoire VII¹⁴⁵). Dans les versions postérieures – *Simoniaca heresis* (2) et *In peccato Simonis* (2) –, l'argument est utilisé sans faire mention de sa source.

¹⁴⁴) JL 5743: [...] *Utrum vendere ecclesiasticam rem simoniacum sit? Hoc simoniacum esse patenter colligitur ex hoc quod B. Petrus apostolus ait Simoni: Pecunia tua tecum sit in perditionem, quia existimasti donum Dei pecunia possideri (Act. 8). Donum quippe Dei est Spiritus sanctus, et donum Dei est res ipsius ecclesie oblata. Et si bene advertis, Simon Magis, qui ficte ad fidem accessit non Spiritum sanctum propter Spiritum sanctum, quo ipse indignus erat (quoniam ut scriptum est): Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum (Sap. 1) sed ideo quantum in ipso erat, emere voluit, ut ex venditione signorum que per eundem fiebant multiplicatam pecuniam quam obtulerat lucraretur. Nec apostolus emptionem Spiritus sancti quam bene noverat fieri non posse, sed ambitionem talis questus, id est avaritiam, quod est idolorum servitus, in eodem Simone exhorruit, et maledictionis iaculo perculit.*

Quisquis itaque res ecclesiasticas que Dei dona sunt, quoniam a Deo fidelibus et a fidelibus Deo donantur, queque ab eodem gratis accipiuntur, et ideo gratis dari debent, propter sua lucra vendit vel emit, cum eodem Simone donum Dei pecunia possideri existimat. Ideo qui easdem res non ad quod institutae sunt, sed a propria lucra, munere lingue, vel indebiti obsequii, vel pecunia largitur vel adipiscitur, simoniacus, cum principalis intentio Simonis fuerit sola pecunie avaritia, id est idolatria, ut ait apostolus Paulus. [...] Sed et beatus predecessor noster Paschalis de consecratione, et de rebus que proveniunt ex consecratione, affirmat quod quisquis alterum eorum vendit, sine quo alterum habere non potest, neutrum non venditum derelinquit. Ac per hoc eum qui rem Ecclesie vendit vel emit simoniacum intelligit (PL 151, col. 529–530). Remarquons que le pape renforce son argument en y ajoutant une explication moins novatrice: ce qui a été condamné chez Simon ce n'est pas la transaction mais le vice de l'avarice.

¹⁴⁵) *Denique nec corporale sine spirituali, nec spirituale sine corporali canonicis vel episcopis datur, nisi ipsi alterum sine altero receperunt. Unde, sicut ait Gregorius septimus, ita sunt coniuncta ut qui emerit alterum neutrum relinquat inemptum (Lottin, Psychologie et Morale, cf. n. 19, p. 225–26).* L'attribution à Grégoire VII est incongrue car l'enquête de Gilchrist, *The Epistola Widonis, ecclesiastical Reform ...* (cf. n. 139), pp. 56–58 montre que dans la tradition textuelle ce texte est toujours attribué à Pascal.

Urbain II fait aussi allusion dans son argumentation au deuxième canon du concile de Calcédoine, un texte classique sur la simonie qui interdit d'ordonner contre de l'argent un évêque, un prêtre ou un diacre mais qui dénonce aussi ceux qui promeuvent de manière vénale « des administrateurs, tuteurs ou quiconque soumis à une réglementation (*dispensatorem aut defensorem vel quemquam qui subjectus est regulae*) »¹⁴⁶). Urbain glose avec beaucoup de précision chacune des trois catégories mentionnées dans le canon du concile de Calcédoine. Les administrateurs (*dispensatores*) sont ceux qui gèrent des biens ecclésiastiques comme les prévôts et les économes. Les tuteurs (*defensores*) sont les avoués et les juges. Enfin, derrière la catégorie vague de ceux qui sont soumis à un règlement, il faut voir ceux qui détiennent un office ecclésiastique : les archiprêtres, les archidiaques, les chanoines et les moines.

Tant la lettre d'Urbain II que la *Panormie* marquent sur la question de la simonie un micro-tournant scolastique. Le discours extensif et souvent flou de la rhétorique religieuse est distillé en un enchaînement de propositions logiques nourries par des définitions, s'appuyant sur un stock d'autorités et un cadre théorique, le contrat. La transposition du vocabulaire institutionnel de la Patristique aux réalités de l'Église contemporaine constitue un mécanisme interprétatif capital que l'on retrouve chez les décrétistes du XII^e siècle et marque la volonté nouvelle d'aboutir à un raisonnement pratique et applicable. La lettre du pape au prévôt de Pavie révèle enfin aussi la transformation de l'horizon de réception du discours anti-simoniaque. Urbain II écrit, ce qui est exceptionnel, à un cadre intermédiaire de l'Église d'un rang inférieur aux prélats (légats, archevêques, évêques, abbés) avec lesquels les pontifes correspondent généralement¹⁴⁷). Tant par son destinataire que par son objet – étendre la règle de l'ordination gratuite des évêques à l'échelon institutionnel inférieur –, la lettre marque un changement sociologique.

Guillaume de Champeaux se situe dans la lignée d'Urbain II et du traitement de la simonie dans la *Panormie* même si son univers socio-linguistique, celui de l'exégèse, est différent de celui des canonistes. On trouve chez lui la même insistance sur la logique du raisonnement. Il partage l'idée fondamentale d'une société basée sur des relations économiques contractuelles.

¹⁴⁶) J. Alberigo et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologne 1972, pp. 87–88.

¹⁴⁷) Les papes, comme on s'en apercevra en parcourant le registre de Grégoire VII, n'écrivent aux cadres intermédiaires que dans le cadre d'une missive destinée à une communauté cléricale (au prévôt X et aux clercs de la ville Y). La lettre au prévôt de Pavie n'est pourtant pas unique. Urbain II en a envoyé une autre (JL 5740–42) fixant différents points de droits à un simple prêtre.

Guillaume s'adresse enfin à des étudiants, clercs au début de leur carrière qui les conduira le plus souvent à devenir chanoine. Ces similitudes ne doivent pourtant pas conduire à supposer que Guillaume aurait une connaissance directe des écrits d'Urbain II. En effet, après le concile de Clermont, les clercs du Nord de la France ont très tôt pris conscience de l'extension des règles simoniaques. Ils semblent avoir été à l'époque très réceptifs aux nouveautés canoniques et prompts à intérioriser les normes les plus récentes. Il s'agit donc de voir comment les sentences de Guillaume de Champeaux correspondent au mode de pensée d'un groupe.

5.4 L'interdiction de la vente de prébendes et l'opinion cléricale à la fin du XI^e siècle :

Les clercs du Nord de la France actifs entre 1070 et 1120 – c'est-à-dire la génération de Guillaume de Champeaux – ont été confrontés à un lourd climat de violence cléricale¹⁴⁸). Les événements qui frappent avec régularité la province de Reims et la partie occidentale de la province de Cologne sont complexes et ramifiés : conflits lors d'élections épiscopales, dépositions d'évêques sans forme de procès par des légats zélés, meurtres de prélats, conciles houleux, querelle des investitures, tensions entre évêques et communautés cléricales ou monastiques, découpages dans la douleur de circonscriptions ecclésiastiques avec la (re)création des évêchés d'Arras et de Thérouanne, intellectuels condamnés à l'exil. Les flammes des conflits ecclésiastiques sont de plus attisées par les tensions locales : montée en puissance des châtelains aux dépens des princes laïcs, irruption des communes urbaines, rivalités entre communautés religieuses¹⁴⁹). Ces troubles se déroulent paradoxalement alors que l'histoire religieuse de ces régions connaît une période brillante qui voit la multiplication des foyers de vie régulière (chanoines, cisterciens) et un enrichissement général des institutions ecclésiastiques. La situation n'est pas sans rappeler l'Italie urbaine du bas Moyen Âge où une violence politique endémique se combine avec un dynamisme social, économique, religieux et spirituel indéniable.

Il est saisissant de voir que les acteurs de l'époque ne comprenaient pas grand chose à la querelle des investitures et aux accusations de simonie lancées à tout bout de champ par Grégoire VII et ses affidés. Simon (†1148),

¹⁴⁸) Il n'existe pas, à notre connaissance, d'ouvrage synthétique sur le sujet. L'historiographie a souffert de la répartition actuelle de la zone entre la France et la Belgique. É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, Bruxelles 1945–1952 reste un point de départ solide.

¹⁴⁹) Cet empilement est bien mis à jour dans l'étude de L. Kéry, *Die Errichtung des Bistums Arras 1093–1094*, Sigmaringen 1994.

moine à Saint-Bertin, narre ainsi la piteuse succession des évêques de Thérouanne :

Après Drogon, d'heureuse mémoire [1030–1078], vingt-sixième évêque de la cité de Thérouanne, Hubert [1078–1081], un homme assez instruit, qui avait obtenu l'épiscopat par l'élection de tous, fut honteusement traité par ses diocésains au milieu d'une grande confusion. En leur résistant farouchement, il encourut – je ne sais pour quelle raison – la colère du pape qui le priva de son anneau épiscopal mais non de ses autres bénéfices, circonstance qui l'affaiblit encore face à ses ennemis. En effet, au cours d'une réunion où il n'avait avec lui que peu de compagnons et qu'il bavardait avec eux, un de ses adversaires arriva au galop à l'improviste et lui donna un coup de lance qui le blessa gravement. Craignant pour sa vie, Hubert devint moine à Sithiu [Saint-Bertin]¹⁵⁰).

Hérیمان de Tournai raconte dans son *Histoire de la restauration du monastère de Saint-Martin* le procès pour simonie de l'évêque Radbod II de Noyon-Tournai en faisant transparaître entre les lignes un profond scepticisme quant à l'utilité d'une telle procédure¹⁵¹). Dans un monde dont on ne comprend plus les règles, la première réaction fut de se raccrocher aux conceptions traditionnelles de la norme. Dans la célèbre lettre circulaire que rédigent les chanoines de Cambrai en 1078 contre leur évêque réformateur Gérard. Les plaignants expliquent que l'évêque cherche à introduire de dangereuses nouveautés dans la vie du chapitre qui suit des coutumes éprouvées et justifiées par les saints canons¹⁵²). Il s'agit là d'une technique d'argumentation par la coutume que les clercs de l'époque lisaient dans les traités de rhétorique romaine. La norme a sa réalité objective dans une pratique sociale régulière (Nous avons coutume de ...). L'expert en droit est avant tout un expert en justification; quelqu'un qui sait, à la suite des rhéteurs romains, raccrocher la règle contestée à la nature, à la loi, à la coutume, aux précédents juridiques, à l'équité ou à un pacte¹⁵³).

Cependant, la rhétorique développée par les chanoines de Cambrai ne semble plus être efficace trente ans plus tard. Un discours nouveau voit le jour comme le montre l'exemple d'Alger de Liège. Alger, écolâtre et collaborateur de l'évêque impérialiste Otbert, écrit au milieu des troubles profonds qui agitent son diocèse un ouvrage juridique, le *Liber de Misericordia et Justicia*. Gabriel Le Bras a pointé les liens entre le contexte politique troublé de Liège

¹⁵⁰) B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, Paris 1840, pp. 264–66. Je reprends la traduction d'Henri Platelle dans *Histoire des Pays-Bas français*. Documents, éd. L. Trénard, Toulouse 1974, pp. 129–30.

¹⁵¹) MGH, SS 14, p. 309. Voir l'analyse de ce texte par Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, cf. n. 148, t. 2, pp. 59–63.

¹⁵²) *Histoire des Pays-Bas français* (cf. n. 150), pp. 133–35.

¹⁵³) *Rhétorique à Herennius*, II, 19 (éd. et tr. G. Achard, Paris, 1997).

et le contenu de l'ouvrage d'Alger¹⁵⁴). Néanmoins les nombreuses connexions sont totalement implicites. Le *Liber de Misericordia et Justicia* est une œuvre abstraite dans laquelle Alger applique une méthode neuve, une herméneutique des normes qui va lui permettre de résoudre les contradictions entre les canons pour trouver des solutions qui se veulent irréfutables à une série de problèmes : attitude à adopter face aux pasteurs indignes, modalité de l'accusation, valeur des sacrements des hérétiques et en particulier ceux des simoniaques. On y trouve le germe de la méthode de Gratien qui nommera son *Décret*, la Concorde des canons discordants et du courant de l'interprétation si fécond dans l'histoire du droit occidental¹⁵⁵).

Le nouveau mode de pensée du droit mis en œuvre par Alger a ceci d'étonnant qu'il a une ambition théorique et universelle tout en devenant immédiatement une pratique et un programme d'action. Si on reprend les concepts proposés par Habermas, il est un sous-système d'activité rationnelle par rapport à une fin (*Sub-Systeme zweckrationalen Handelns*) autonome par rapport au monde des institutions morales¹⁵⁶). Cependant, de par son statut scientifique, le droit canonique devient immédiatement un critère de légitimation. Ce n'est pas sans rappeler l'intrusion de l'expertise dans le processus de décision des démocraties occidentales. L'expert est censé s'élever au dessus des passions contradictoires et passagères des politiciens pour proposer une politique juste, raisonnable et prouvée scientifiquement mais c'est finalement la politique qui devient une arène d'experts où chaque parti ou groupe de pression emploie son économiste, son *think tank*, son groupe de réflexion. Un paradoxe identique se joue à Liège dans les premières années du XII^e siècle. Pour Alger, le droit canonique n'a pas une valeur sociale générique. Il est un langage technique qui a cours dans un forum particulier, les juridictions ecclésiastiques et qui doit répondre à des critères objectifs de vérité. Un canon du ps-Zéphirin cité par Alger résume bien sa pensée : « Qu'on ne rende pas une sentence

¹⁵⁴) G. Le Bras, *Le Liber de Misericordia et justicia d'Alger de Liège*, Nouvelle revue historique de droit français et étranger 45 (1921), pp. 80–118, à compléter par la préface de R. Kretschmar à sa récente édition du traité Alger de Liège, *Liber de Misericordia et Justicia* (cf. n. 136). Les institutions religieuses liégeoises ont fait l'objet d'un ouvrage très fouillé : J.-L. Kupper, *Liège et l'Église impériale, XI^e–XII^e siècles*, Paris 1981.

¹⁵⁵) La version primitive du *Décret* montre un ouvrage plus semblable au *Liber de Misericordia et Justitia* d'Alger tant par sa taille que par son approche sélective des autorités canoniques, cf. A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000.

¹⁵⁶) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt 1969, tr. fr. Paris 1973, p. 25.

certaine sur un point douteux, et que l'on ne tienne justice sinon suivant la procédure»¹⁵⁷). Nous ne sommes pas loin des règles de logique savante qui se développent à cette époque. La procédure est comme une grammaire qui permet d'ordonner un discours de propositions valides conduisant à une conclusion infaillible. Pourtant, pour Alger, la justice est un sous-système d'activité rationnelle subordonné à un deuxième concept annoncé dans le titre de l'ouvrage, la miséricorde c'est-à-dire le pouvoir du prélat de dispenser des normes, voire de tolérer le mal, si c'est dans l'intérêt général de l'Église et dans le but de protéger la paix sociale. Pour Alger, qui reprend du reste la pensée d'Yves de Chartres, il existe une action légitime en dehors et au dessus du droit. Cependant, l'articulation entre justice et miséricorde est immédiatement brisée dans la pratique. Le droit nouveau devient immédiatement un critère de justification politique dans les conflits liégeois comme le révèle un épisode qui se déroule en 1104. Un groupe de clercs opposés à l'évêque Otbert se rend en délégation devant son métropolitain, l'archevêque de Cologne, pour présenter des remontrances. Le porte-parole de la délégation s'exprime ainsi :

La remontrance (*clamor*) sur le seigneur évêque que nous présentons aujourd'hui ne concerne pas sa vie privée dont Dieu est témoin et seul juge mais se rapporte aux injustices ecclésiastiques à nos lois et aux biens publics. Il a vendu des abbayes pour un prix fixé. *Il a distribué à la faveur d'un pacte des ministères ecclésiastiques qui contiennent des cures d'âmes et qui doivent être donnés et reçus gratuitement comme des dons du Saint-Esprit*¹⁵⁸). [La délégation ajoute qu'Otbert a manipulé la monnaie, n'a pas respecté leurs lois et conseils, n'a pas respecté sa promesse faite devant d'autres évêques de se corriger, a pillé le trésor de l'église sans les rembourser]¹⁵⁹).

L'archevêque ne donnera aucune suite à cette affaire. L'histoire nous est connue par une unique source, la chronique de Saint-Hubert dite *Cantatorium* qui rapporte la vision du parti grégorien liégeois farouchement opposé à Otbert. L'affaire est de même nature que celle qui opposait trente ans plus tôt le chapitre de Cambrai et son évêque Gérard, le conflit entre un évêque autoritaire et un chapitre (ou une faction au sein d'un chapitre) qui défend bec et ongles ses 'libertés'. Ce qui frappe dans cette chronique écrite peu de temps après le *Liber de Misericordia et Justicia* c'est la rapidité avec laquelle le langage et les tics du nouveau droit canonique sont intériorisés dans l'auto-conscience cléricale. Les remontrances des clercs répondent en

¹⁵⁷) Alger de Liège, *Liber de Misericordia et Justicia* (cf. n. 136), 2.30, p. 277 : [...] *Neque in re dubia certa iudicetur sententia, nec ullum iudicium, nisi ordinabiliter habitum, teneatur.*

¹⁵⁸) C'est moi qui souligne.

¹⁵⁹) *Cantatorium sive Chronicon Sancti Huberti*, éd. K. Hanquet, Bruxelles 1906, p. 249.

effet aux critères de l'*ordo* voulu par Alger. Le recours à la juridiction archiépiscopale témoigne d'un refus de la juridiction locale, le synode épiscopal mixte où siègent les puissants laïcs et ecclésiastiques du diocèse de Liège¹⁶⁰). Le rédacteur de la chronique utilise dans ces pages tout un vocabulaire de droit public romain pour appuyer la justesse des remontrances et montrer un Otbert en opposition flagrante à la norme. Celui-ci aurait déclaré à propos des prébendes canoniales que s'il enrichissait des gens, il était bien normal qu'il reçoive quelque chose en retour¹⁶¹). La très récente règle concernant la vente simoniaque des prébendes est ainsi habilement instrumentalisée par le rédacteur de *Cantatorium* pour montrer l'illégalité de l'action de l'évêque. Un autre indice d'une pensée technique de la simonie dans le diocèse de Liège est le *Labyrinthum prime Simonis*, une œuvre juridique aujourd'hui perdue écrite par Rodolphe de Saint-Trond, consacrée à la simonie et dans laquelle un chapitre traitait de la vente des prébendes¹⁶²). Alger, Rodolphe de Saint-Trond

¹⁶⁰) Kupper, Liège et l'Église impériale (cf. n. 154), pp. 236 et ss. Le recours à des arguties procédurales pour s'extirper des conflits est un trait constant chez les moines de Saint-Hubert, *Cantatorium* (cf. n. 159), pp. 147; 241.

¹⁶¹) *Cantatorium*, cf. n. 159, p. 196. Dans le même sens, lorsque l'archidiacre Bruno veut changer les droits d'une église, le rédacteur de la chronique commente : *Quia vero nostris temporibus, dissidente sacerdotio et regno, ecclesiastica passim languebat auctoritas, in agendi legali iusticia, pro cuiusque persona, loco rationis, dominabatur voluntas* (*Cantatorium*, cf. n. 159, p. 244). Il imagine ainsi une autorité ecclésiastique qui garantirait les règles judiciaires. On retrouve ici l'idée d'une prélatrice collective des clercs.

¹⁶²) Nous connaissons cette œuvre à travers le résumé donné par Mabillon qui avait découvert ce *Labyrinthum* dédié à un chanoine lillois Lietbert dans la bibliothèque de Gembloux : *In primo libro, primam et maximam heresim esse simoniam ostendit. In secundo deplorat quod nihil maximum aut minimum tunc esset in domo Dei quid qualicumque modo non esset venale. In tertio, ab agris incipiens, id est a presbyteris villarum, progreditur usque ad rectores et magistratus ecclesiarum, ostendens quomodo soleant clerici fieri et ecclesias suscipere. In quarto ab agris transit ab urbes, agens de venditionibus prebendarum et omnium officiorum que sunt in ecclesia. In quinto sibi obiicit quod de monachis loquens, simonias eorum dissimulet. In duobus posterioribus libris purgat se de eiusmodi obiectis.* (J. Mabillon, *Vetera Analecta* ..., 1723, p. 471). Il est vraisemblable que les trois derniers livres sur la simonie des moines sont plus tardifs et suivent l'affaire de Saint-Pantaléon de Cologne, une polémique sur le caractère simoniaque de la dot des religieux à laquelle Rodolphe a participé, Lynch, *Simoniacal entry* (cf. n. 87), pp. 84–90. Sur Rodolphe ou Raoul de Saint-Trond et son *Labyrinthe*, voir la notice de Paul Tombeur dans P. Tombeur/L. Génicot (éd.), *Index scriptorum operumque latino-belgicorum Medii Aevi*. 3, II, XII^e siècle, Volume II, *Oeuvres non hagiographiques : Nouveau répertoire des oeuvres médiolatines belges*, Bruxelles 1979.

et l'auteur du *Cantatorium* sont trois clercs issus de Liège, cité intellectuellement très active mais aussi traversée par un profond conflit. Leurs positions sur l'échiquier politique local, traditionnellement divisé entre impérialistes et grégoriens, sont diverses. Cependant, tous trois partagent cette conception nouvelle de la norme canonique sans qu'ils soient, sinon pour Alger, des experts en droit.

On peut ainsi parler d'une transformation socio-linguistique. La vente simoniaque d'une prébende prend donc l'opinion cléricale du Nord de la France le caractère exemplaire de la nouvelle norme. Cela se perçoit aussi dans l'ouvrage de jeunesse de Guillaume de Champeaux, le commentaire sur le *De Inventione* de Cicéron qui date des mêmes années¹⁶³). On y trouve plusieurs allusions à des évêques simoniaques¹⁶⁴). Guillaume est surtout original dans son approche du cœur de la doctrine de la rhétorique romaine, les états de cause, c'est-à-dire, pour aller vite, les types d'arguments que peuvent utiliser les rhéteurs dans leurs discours¹⁶⁵). Il explique ainsi la différence posée par Cicéron entre deux espèces d'état de qualification (*constitutio generalis*): l'équitable (*iuridicialis*) et la légale (*negotialis*)¹⁶⁶). L'espèce équitable concerne le

¹⁶³) On trouvera une bonne synthèse sur l'enseignement de la rhétorique à cette époque dans : K. M. Fredborg, Twelfth-Century Ciceronian Rhetoric : Its Doctrinal Development and Influences, in B. Vickers (éd.), *Rhetoric Revalued*, Papers from the International Society for the History of Rhetoric, Binghampton 1982, pp. 87–97. Le commentaire *Etsi cum Tullius* a été localisé et attribué à Guillaume de Champeaux par M. Dickey, Some commentaries on the *De Inventione* and *Ad Herennium* of the 11th and early 12th Centuries, *Med. and Ren. Studies* 6 (1968), pp. 1–41. La datation a été revue par K. M. Fredborg, The Commentaries on Cicero's *de Inventione* and *Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux, *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 17 (1976), pp. 1–39 qui en a édité plusieurs fragments. Ma fréquentation de ce texte me conduit à avancer (avec une argumentation encore fragile) la datation de Fredborg cinq années, autour de l'année 1090. Ce commentaire a été utilisé à de nombreuses reprises par John O. Ward dans ces travaux sur la rhétorique médiévale, en particulier dans J. O. Ward, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Turnhout 1995, ouvrage dans lequel il émet des doutes sur l'attribution à Guillaume de l'ensemble du commentaire. Le professeur Ward et Juanita Ruys préparent à l'Université de Sidney une édition de ce texte pour l'éditeur Brepols.

¹⁶⁴) Vatican, Borgh. 57, fol. 67v.

¹⁶⁵) L. Calboli Montefusco, *La dottrina degli status nella retorica greca e romana*, Hildesheim 1986. L'ouvrage de Lucia Calboli Montefusco, comme du reste la bibliographie sur cette question, tend à constituer les états de cause comme un système cohérent alors que les textes de rhétoriques sont remplis d'incohérences. Les ouvrages de rhétoriques devraient plutôt être comparés aux manuels pratiques de management.

¹⁶⁶) Cicéron, *De Inventione*, 1.14 (éd. et tr. G. Achard, Paris, 1994, pp. 69–70).

cas où un point litigieux possède une qualification certaine et où la norme à appliquer est connue ; l'espèce légale renvoie au cas où il y a incertitude et où c'est aux experts en droit (*iuris peritis*) de déterminer la qualification et la norme à appliquer. Guillaume donne ensuite l'exemple suivant :

Ainsi, si on se demande si on se demande si vendre des prébendes est de la simonie. Ce qui était auparavant incertain. Urbain [II] et les romains ont édicté que ce serait dit simoniaque et jugé comme de la simonie. Nous sommes devant un cas de *negotialis*. Si, au contraire, quelqu'un s'était demandé si vendre l'épiscopat ou les ordres, c'est de la simonie, on aurait pu facilement lui répondre car la sentence se cherche facilement parmi les canons. Nous sommes devant un cas de *iuridicialis*¹⁶⁷).

Le raisonnement de Guillaume s'appuie largement sur les remarques de Cicéron qui indiquait aussi (*De Inv.* 2.62) que l'espèce légale concernait les cas de controverse dans le droit civil et proposait un complexe exemple de droit successoral. Cependant, le *De Inventione* comprend la rhétorique juridique comme une rhétorique judiciaire. Pour Cicéron, l'application des règles des états de cause conduit à des résultats éphémères et circonscrits, ceux de la plaidoirie de l'avocat. Pour Guillaume, la rhétorique juridique est une méthode de création de nouvelles normes par des experts. Ici, le pape Urbain II endosse l'habit du *iuris peritus* en ajoutant au socle de la tradition canonique une nouvelle règle. L'interdiction de la vente de prébendes est à nouveau

Nous reprenons la terminologie française des termes techniques de Cicéron forgée par Guy Achard dans sa traduction en étant conscient qu'elle fige l'ambiguïté des lectures possibles. Ainsi, Cicéron emploie *constitutio*, *status* et *causa* pour 'état de cause' ; néanmoins Guillaume de Champeaux comprend *constitutio* dans son sens courant d'édit.

¹⁶⁷) *Iuridicialis: In hoc differt iuridicialis et negotialis. Quod iuridicialis est de nota forma et nota qualitate rei sicut de aliqua re que manifesta est bona vel mala vel iusta vel iniusta et de qua iam certum iudicium statutum est in legibus vel in consuetudine. Negotialis est illa que agit de incerta qualitate rei an debeat scilicet res aliqua vocari bona an mala, iusta an iniusta, utilis an inutilis et de qua nondum certum ius in legibus vel in consuetudine reperitur et vocatur illa iuridicialis id est erigens tamen ut dicatur inde ius quia certa res est et certum iudicium inde habetur.*

*Negotialis altera dicitur id est indigens magno negotio ut investigetur a iuris peritis qualis debeat esse res et quid ius inde fieri et statui debet. Sicut si queretur utrum sit simonia vendere prebendas quod erat prius incertum, ecce constitutum est ab Urbano et romanis quod amplius simonia dicatur et ut simonia iudicetur. Ista fuit negotialis. Si autem aliquis quereretur utrum vendere episcopatum vel ordines sit simonia, facile potest responderi quia inde sententia potest in canonibus reperiri et ista est iuridicialis (Vatican, Borgh. 57, fol. 62v ; York, Minster Library, XVI. M. 7, fol. 10r). Guillaume fait vraisemblablement allusion au canon du concile de Melfi, cf. p. 42, n. 124. Ce qu'il comprend par *romanis*, n'est pas très clair. S'agit-il d'une allusion à la curie, institution à cette époque encore dans les limbes ?*

le marqueur du tournant constituant le droit ecclésiastique en sous-système d'activité rationnelle.

6 Conclusion :

Les pages qui précèdent sont parties d'un texte, les sentences de Guillaume de Champeaux sur la simonie, pour avancer vers un contexte dont on peut désormais essayer de rassembler les fils épars. Guillaume n'invente pas le terme de *spiritualia*. Il le pêche dans les eaux poissonneuses de l'exégèse patristique qui constitue le matériau de base à partir duquel les intellectuels de l'époque construisent leurs concepts. Le terme était, du reste, dans l'air du temps alors que l'ancien concept de *res ecclesiastica* avait perdu sa force explicative. L'analyse du texte que nous avons effectuée le place à la croisée de trois chemins. Le premier est la montée en puissance du groupe intermédiaire que constituent les chanoines réguliers et surtout séculiers. Nous avons vu que ce milieu a été le laboratoire de deux transformations majeures. Tout d'abord, pour eux, le patrimoine ecclésiastique n'est plus analysé seulement comme les biens de l'Église ou d'un monastère mais comme se trouvant sous la garde de clercs, sujets de droit, et indissolublement liés à des fonctions culturelles. Ensuite, le droit canonique n'est plus conçu comme un recueil de lois anciennes et vénérables que l'on peut exhumer pour justifier une action ou obtenir justice mais comme un corps de règles qui se découvrent, s'exposent et se construisent par l'herméneutique des canons. Lorsque la simonie se redéfinit comme un contrat illicite qui sort de la sphère de la morale, du péché et de l'hérésie pour rentrer dans la sphère juridico-économique, c'est en convergence avec cette double transformation.

Guillaume n'est pourtant pas un simple condensé de son milieu. Il innove sur deux plans. Tout d'abord par l'utilisation d'une forme littéraire novatrice inventée par l'École de Laon, la sentence magistrale. Il donne à son enseignement la force de la démonstration exégétique et s'inscrit au début d'une nouvelle tradition intellectuelle, celle de la scolastique. Guillaume influencera Hugues de Saint-Victor et, par des chemins qui restent à découvrir, Gratien¹⁶⁸). Deuxièmement, dans les sentences de l'évêque de Châlons, les positions respectives de la simonie et des *spiritualia* bougent ; c'est le deuxième concept qui supplante le premier. L'invention du couple *spiritualia/temporalia* ouvre ainsi la voie à un habile dépassement de la querelle souvent stérile autour de la simonie. Cette tendance se confirmera chez les auteurs postérieurs.

Si l'on prend un peu de recul, le modèle explicatif que nous avons proposée à des implications plus larges sur l'histoire de ce que l'on nomme la Réforme

¹⁶⁸) Hugues de Saint-Victor, De Sacramentis (PL 176, col. 477-78).

grégorienne. Dans son *Désenchantement du Monde*, Marcel Gauchet a proposé de trouver dans le christianisme une spécificité par rapport aux autres religions, la disjonction entre l'ici-bas et l'au-delà, disjonction rendue nécessaire par l'Incarnation. Cette autonomie du monde terrestre resterait latente en Occident jusqu'au développement économique du Moyen Âge central qui insufflerait une énergie interne à la société se traduisant par des développements idéologiques et politiques conduisant aux royaumes européens¹⁶⁹). À la suite de Gauchet, on pourrait analyser les *spiritualia* comme un épisode de ce processus de désenchantement. En effet, la création des *spiritualia* isole et distingue une catégorie de biens religieux et met à jour – en lui donnant une qualification morale neutre – un monde économique profane. De la même manière, à la même époque, les fameuses critiques de saint Bernard contre Cluny façonnent un mode religieux de consommation différent tant du luxe aristocratique que de l'ascèse des Pères du désert. Dans l'histoire de l'économie religieuse, les *spiritualia* peuvent se placer à côté de l'industrielle et splendide austérité cistercienne.

Cependant, les *spiritualia* ne sont en rien désenchantés. Au contraire, se noue en eux un nouveau mécanisme de hiérarchisation du terrestre au divin. Ce qui est le plus réel dans les *spiritualia*, ce n'est pas le sensible, la terre labourée, l'argent qui sonne dans la bourse, le blé qui rentre dans la grange des dîmes, mais l'invisible de la prébende canoniale, le droit à une place au chœur; cet invisible que les médiévaux de l'époque nomment les dons du Saint-Esprit et dont les ressorts sont évidemment liés au développement de la théologie sacramentaire. Les définitions de l'époque placent le sacrement dans une position intermédiaire entre son institution par le Christ et son efficacité, la grâce qu'il confère. Selon elles, «le sacrement est le signe d'une chose sacrée» et «la forme visible d'une grâce invisible»¹⁷⁰). La réalité du sacrement est l'invisible. Le paradoxe de la transsubstantiation l'exprime clairement. Le communiant voit et goûte par ses sens du pain et du vin alors qu'il mange le vrai corps du Christ. L'économie religieuse, comme celle de la grâce, n'est pas naturaliste. Elle ne s'intéresse pas à l'infinie variété de l'ici-bas qui atteint nos sens. Son objet, son invisible réalité, c'est le rapport institué entre Dieu et l'homme ou, ici, entre l'institution et ses biens.

Ces processus de hiérarchisation s'inscrivent bien dans la fameuse bureau-

¹⁶⁹) M. Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, pp. 96–117 et M. Gauchet, *La condition historique*, Paris 2003, chap. 6.

¹⁷⁰) Sur la théologie sacramentaire voir désormais la somme d'I. Rosier Catach, *La parole efficace: Signe, rituel, sacré*, Paris 2004.

cratisation des sacrements weberienne mais il est important de noter qu'elles ne procèdent pas de ce que l'on considère communément comme la Réforme grégorienne. Au début du XX^e siècle, Paul Fournier a proposé une théorie simple et séduisante. Le droit canonique classique et moderne est né au sein de la Réforme grégorienne. L'Église dans son combat pour se couper de l'hydre des pouvoirs séculiers a cherché à se légitimer et s'est lancé dans une quête d'une base juridique, écrivant de nouvelles collections, rédigeant des canons conciliaires neufs, redécouvrant par l'occasion le droit romain. Ce travail aurait été couronné au XII^e siècle par l'apparition à partir de Gratien d'un droit scientifique¹⁷¹). La théorie de Fournier qui reste encore aujourd'hui très présente dans les manuels reste néanmoins critiquable¹⁷²). Il serait trop long de se lancer dans une critique détaillée de cette thèse. Elle est en tout cas remise largement en cause par la recherche récente qui tend à desserrer les liens entre les réformateurs et les collections canoniques¹⁷³). Ce travail sur la naissance du couple spirituel/temporel a voulu montrer que les termes naissent dans un contexte de 'droit administratif', loin des combats politiques de la querelle des investitures et indépendamment de l'affirmation du magistère pontifical. On parle de biens spirituels bien avant d'imaginer le pouvoir spirituel. Les transformations de la fin du XI^e siècle ne peuvent être perçues comme la simple application d'une réforme politique qui partirait de la tête de l'Église pour irriguer ses membres.

¹⁷¹) P. Fournier, Un tournant de l'histoire du droit 1060–1140, *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 41 (1917), pp. 129–180 (repris dans Fournier, *Mélanges de droit canonique*, cf. n. 133).

¹⁷²) La thèse de Fournier est reprise dans H. J. Berman, *Law and Revolution: The formation of the Western legal tradition*, Londres 1983.

¹⁷³) Voir l'article décapant de J. Gilchrist, *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century?* in *The Canadian Catholic Historical Association: Studies Sessions 37*, Ottawa 1970, pp. 1–10 (repris dans Gilchrist, *Canon Law in the Age of Reform*, cf. n. 69).