

Université de Montréal

Débat inexistant ou paroles persistantes : la théologie des
reliques au Moyen Âge, autour du *De pigneribus sanctorum*
de Guibert de Nogent

par

Mehdi Dallali

Département d'histoire

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en histoire

Août 2010

© Mehdi Dallali, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Débat inexistant ou paroles persistantes : la théologie des reliques au Moyen Âge, autour du
De pigneribus sanctorum de Guibert de Nogent (c.1055-c.1125)

Présenté par :
Mehdi Dallali

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Serge Lusignan, président-rapporteur
Jean-François Cottier, directeur de recherche
Piroska Nagy, membre du jury

Résumé

Les reliques sont des objets associés aux saints, ou au Christ. Une relique est porteuse d'une puissance spirituelle, une *virtus*, source de miracles. Depuis l'Antiquité et surtout le Moyen Âge, les reliques ont joué un rôle essentiel dans la vie des sociétés chrétiennes. Il n'en reste pas moins que les théologiens semblent n'avoir réservé au culte des reliques qu'une faible part de leurs écrits, au point d'être considéré par l'historiographie actuelle comme ayant eu « une élaboration théorique inversement proportionnelle à son importance ».

Le présent mémoire se propose d'étudier, à travers les différents témoignages laissés sur le culte des reliques, durant l'Antiquité et le Moyen Âge, quelles ont pu être les conceptions, croyances et controverses autour du culte des reliques. L'hypothèse par conséquent proposée est celle d'un « problème des reliques », intimement lié aux évolutions du culte des saints et aux conceptions sur l'eucharistie tout au long du Moyen Âge. Un glissement se produit au cours du Moyen Âge, d'une critique jugée hérétique du culte en lui-même, à un refus des abus et du flou entourant ce culte au nom de l'orthodoxie. Ces paroles persistantes, à défaut d'un débat, sur la validité, les mécanismes mystiques et les abus d'un tel culte se sont ainsi cristallisées au XII^e siècle chez plusieurs auteurs contemporains, tels Thiofrid d'Echternach et surtout Guibert de Nogent, soulignant le besoin d'une élaboration théorique et d'une codification de ces pratiques.

Mots-clés : reliques, culte, théologie, saints, Occident, Moyen Âge, Église, Guibert de Nogent.

Abstract

Relics are items linked to the saints, or to the Christ. Relics carry spiritual power, called *virtus*, source of miracles. Since the Antiquity, and especially since the Middle Age, relics played an essential part in the life of christian societies. The fact remains that the medieval theologians seemed to have reserved, for the cult of relics, a small part of their writings, as to be regarded by historians as having been presenting "a theoretical elaboration inversely proportional to its significance " and did not elicit any debate.

This thesis thus proposes to study, through the various accounts left on the cult of relics, the ancient and medieval, what were the views, beliefs and controversies around the cult of relics. The hypothesis is therefore proposed that a "problem of the relics" existed, throughout the Middle Age, intimately linked to developments in the cult of saints and ideas on the Eucharist. A shift occurs during the Middle Ages, from a criticism, considered heretical, of the cult itself, to a denial of abuse and vagueness of this cult in the name of orthodoxy. These persistent speeches, if not a debate, about the validity and the mystical mechanisms and abuse of such a cult, would be well crystallized in the twelfth century, reflected in many contemporary writers, such as Thiofrid Echternach and especially Guibert of Nogent, stressing the need for theoretical development and codification of these practices.

Keywords : relics, cult, theology, saints, West, Middle Age, Guibert of Nogent, Church.

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre I : La question des reliques dans le monde antique.....	9
1. Les influences du paganisme.....	9
a- L'Égypte.....	9
b- Reliques gréco-romaines.....	12
2. La position de la Synagogue.....	18
a- Culte des ancêtres et des héros.....	18
b- Cadavres et souillure religieuse.....	19
3. Premières traces du culte des reliques chez les chrétiens.	21
a- Le Nouveau Testament et l'importance des guérisons par contact.....	21
b- Premiers martyrs et premières reliques.....	22
4. Christianisme oriental et occidental.....	26
a- Enthousiasme précoce du christianisme oriental.....	26
b- Le principe d'intangibilité à Rome.....	27
c- Les premiers jalons théologiques : saint Augustin et saint Jérôme.....	29
Chapitre II : Le Moyen Âge et la théologie des reliques : seulement des échos dans un vide théologique?.....	32
1. L'héritage d'une pratique non encadrée : Claude de Turin contre Dungal et Jonas d'Orléans.....	32
a- La question de la sacralité des corps saints.....	32
b- L'intercession des saints.....	37
c- La vénération des reliques, une idolâtrie ?.....	40
2. L'hérésie d'Arras et le vide théologique des XI ^e et XII ^e siècles.....	42

a-Contexte médiéval du culte des reliques.	43
b-Le cas d'Arras.	46
c- L'influence des reliques de Terre Sainte	49
3. Thiofrid d'Echternach et les <i>Flores epytaphii sanctorum</i>	51
a-« L'autre » traité sur les reliques du XII ^e siècle.	54
b. Typologie des reliques.	56
c-Reliques et Eucharistie dans les <i>Flores epytaphii sanctorum</i>	60
Chapitre III : Guibert de Nogent et le <i>De pignoribus sanctorum</i> ...	64
1. Les souffrances du jeune Guibert.	64
a-Enfance et premiers pas dans sa vie de moine.	64
b-L'abbatiate.	67
2. Les œuvres de Guibert.	69
a-Une importante production littéraire.....	69
b-Guibert, un auteur de son temps à la recherche de notoriété.	71
3. Des reliques des saints	76
a-Présentation et historiographie	76
b-Contenu des quatre livres	79
c-Analyse.....	82
Conclusion	90
Bibliographie.....	Erreur ! Signet non défini.

À Papy et Mavé.

Remerciements

Tout d'abord je souhaiterais remercier ma famille pour son soutien. Je ne peux également oublier M. Jean-François Cottier, mon directeur de recherches, dont la patience et l'assistance tout au long de ces trois années m'ont permis d'achever ce projet. Mme Dominique Deslandres a elle aussi toute ma gratitude, pour ses encouragements et son incitation à persévérer. Enfin c'est à Émilie, par la place qu'elle a tenu et tient encore à mes côtés, que va le plus grand merci.

Introduction

L'étude des reliques des saints, c'est à dire des « restes du corps d'un saint ou d'objets ayant été en contact avec lui¹ », au Moyen Âge, en Occident, n'est apparue dans l'historiographie que depuis une trentaine d'années, apparition parallèle au regain d'intérêt pour l'hagiographie et l'histoire de la sainteté. Longtemps considéré comme un domaine réservé aux érudits ecclésiastiques, dont le premier souci était la reconstruction des biographies des saints ou l'examen de la diffusion de leurs cultes, l'hagiographie a fait irruption avec succès dans l'histoire des mentalités, le culte des reliques y prenant une place pertinente en tant qu'objet d'étude. La relique peut en effet être considérée comme la représentation terrestre de la puissance divine par la *virtus* qu'elle contient, et les miracles qu'elle est réputée réaliser. Or, la représentation est en histoire un objet de travail privilégié pour aborder les mentalités². Les reliques commencent à être prises au sérieux et le nombre de publication sur le sujet est en augmentation depuis les dix dernières années. Le scientisme du XIX^e siècle avait en effet pris le relais de la critique brillante et acerbe de Calvin³. L'étude de ce culte se trouve ainsi libéré des soupçons d'ultramontanisme qui ont

¹ « Relique », dans, FÉDOU, René (dir.), *Lexique historique du Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1995, p.131.

² JODELET, Denise, « Représentation sociale », dans, MESURE, Sylvie, SAVIDAN, Patrick (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 988-990.

³ Cet exemple en est représentatif : « il est temps de venir aux principales reliques de notre Seigneur. Ce sont celles qui appartiennent à sa mort et passion. Et premièrement nous faut dire de sa croix, en laquelle il fut pendu. [...] Or, avisons d'autres part combien il y en a de pièces par tout le monde. Si je ne voulois réciter seulement ce que j'en pourrois dire, il y auroit un rôle pour remplir un livre entier. Il n'y a si petite ville où il n'y en ait, non seulement en église cathédrale, mais en quelques paroisses. Pareillement, il n'y a si méchante abbaye où l'on n'en montre. Et en quelques lieux, il y en a de bien gros éclats : comme à la Sainte-Chapelle de Paris, et à Poitiers et à Rome, où il y a un crucifix assez grand qui en est fait, comme l'on dit. Bref, si on vouloit ramasser tout ce qui s'en est trouvé, il y en auroit la charge d'un bien grand bateau. L'Évangile testifie que la croix pouvoit être portée d'un homme. Quelle audace donc a-ce été de remplir la terre de pièces de bois en telles quantité que trois cents hommes ne le sauroient porter! », CALVIN, Jean, *Traité des reliques*, Genève, Labor et Fides, 2000, pp.52-53.

pu lui être associés. Il est ainsi frappant de constater que jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle, les auteurs du Moyen Âge et de la Renaissance considérés comme « modernes » sont précisément ceux qui ont émis en leur temps des critiques ou des réserves envers le culte des reliques. Ainsi le *Traité des reliques* de Calvin fut-il décrit comme un travail salutaire par Pierre Saintyves⁴ qui ne manquait pas de louer au même titre Guibert de Nogent et son *De pignoribus sanctorum*; ce même Guibert dont Edmond-René Labande n'hésite pas à affirmer l'avance sur son temps : « C'est avec [le *De pignoribus sanctorum*], rédigé vers 1119-1120, que l'abbé de Nogent fit la démonstration la plus éclatante de son esprit critique. Une telle démarche était alors si peu courante que certains érudits modernes, en lisant le *De pignoribus*, crurent découvrir en Guibert le précurseur de la méthode historique moderne, voire du libre examen. Sans verser dans de telles outrances, il nous faut bien admettre que, comme critique, il est fort en avance sur son siècle. Et pourtant, par ailleurs il aligne en plusieurs de ses ouvrages des anecdotes, des relations de visions, des récits imprégnés de mythes populaires, à propos desquels ce narrateur imperturbable semble ne connaître aucun scepticisme.⁵ »

Ce passage met ici en lumière les présupposés qui ont empêché les historiens de considérer les reliques comme un objet historique. L'auteur organise les informations qu'il tire de sa lecture de Guibert de Nogent selon un schéma qui oppose la pensée dite « moderne » (critique, elle est le fait d'une élite intellectuelle) à la pensée traditionnelle

⁴ SAINTYVES, Pierre, *Les reliques et les images légendaires*, Paris, Mercure de France, 1912. Réédité dans *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, Bouquins 1987, p.7, p.107 et p.110.

(irrationnelle, car « populaire », elle a soif de miracles et de spectaculaire, elle a besoin des restes physiques des saints). Edmond-René Labande marque même son étonnement devant la conciliation apparente que fait Guibert de ces deux états d'esprit. Peter Brown a bien montré la généalogie de cette opposition radicale entre une élite supposée et un peuple naïf, de Hume⁶ à Milman⁷ en passant par Gibbon⁸; elle consiste à dire que le « vulgaire », par définition matérialiste, ne saurait se contenter d'un Dieu et qu'il aspire tout naturellement au polythéisme⁹. Le culte des saints aurait été la traduction de ce besoin dans le cadre d'une religion monothéiste. Ce sont ces auteurs et d'autres à leur suite qui ont imprimé l'idée d'une rupture radicale entre la religiosité des élites intellectuelles et sociales et celle des couches populaire. Cette vision qui consiste à considérer l'histoire du sentiment religieux comme l'action d'un fond immuable populaire sur une religion officielle mouvante, contrainte de suivre les tracés sinueux d'une dévotion, toujours à la limite de l'hérésie, interdit de comprendre pourquoi, par exemple, Guibert de Nogent pouvait à la fois critiquer les abus du culte des reliques et utiliser un matériau populaire pour ses écrits.

Ainsi l'étude du culte des reliques peut apporter son tribut à la compréhension des mentalités et du sentiment religieux d'une époque donnée. Or, le culte des reliques pose un

⁵ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, LABANDE, Edmond-René (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp.XIII-XIV.

⁶ HUME, D., *The natural History of Religion, Essays Moral, Political, and Literacy*, Londres, longman, Green, 1875

⁷ MILMAN, *A History of Latin Christianity*, New York, Armstrong, 1903.

⁸ GIBBON, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, Methuen 1909.

⁹ « Le vulgaire, c'est à dire, en vérité, toute l'humanité, à quelques exceptions près, du fait de son ignorance et de son inculture, n'élève jamais sa contemplation vers les cieux (...) assez haut pour discerner un esprit suprême ou une providence à l'origine de tout », dans, HUME, D., *The natural History...*, p.334, cité par, BROWN, Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1984, p.26.

certain nombre de problèmes quant à son origine, ses justifications et les controverses qui lui ont été liées. La recherche sur l'origine du culte des reliques se heurte en effet au tabou de la manipulation des cadavres. Plusieurs pistes s'offrent à nous pour comprendre quels pourraient être les héritages qui poussèrent le christianisme vers des habitudes relativement nouvelles pour des Juifs, des Romains ou des Grecs telles que la manipulation des cadavres, ainsi que leur segmentation, l'attribution de pouvoirs spécifiques aux reliques ou encore les cortèges accompagnant les restes des saints.

Cette attitude face aux restes des saints dans les premiers temps du christianisme viendrait, non seulement du désir de vénérer la mémoire du saint défunt, mais aussi d'un espoir de partager une partie du pouvoir et de la bénédiction qu'il tient d'une relation proche et continue avec Dieu¹⁰. Espoir que l'on peut estimer trouver dans toutes les couches de la population.

La première thèse posée par l'historiographie, est celle d'une origine populaire du culte des reliques. Le besoin de contacts matériels avec le divin chez la masse des croyants aurait poussé les autorités à fermer les yeux, puis à encourager la manipulation et la fragmentation des restes des saints. Car ce point essentiel qu'est le contact avec des cadavres semble être absent de la plupart des civilisations du bassin méditerranéen en raison de la souillure religieuse dont les dépouilles sont porteuses et de différentes lois interdisant de tels actes. Certains auteurs voient cependant dans les pratiques chrétiennes une filiation avec les rites païens ou juifs. Ils pensent également les élites comme étant à l'origine au moins de

¹⁰ STRONG, John S., « Relics », dans, JONES, Lindsay (éd.), *Encyclopedia of religion*, Detroit, Macmillan Reference, 2005, pp. 7687

l'organisation d'un tel culte par l'entremise de sanctuaires privés. Ces considérations historiographiques visent parfois à dépouiller le culte des reliques de tout soupçon origine païenne, en l'intégrant dans un giron de pratiques chrétiennes autant originelles que profondément pieuses.

C'est en tout cas bien au Moyen Âge que ce culte va prendre toute son ampleur. Ainsi, dans son article portant sur le traité *Flores epytaphii sanctorum* (1110-1140/50) de Thiofrid d'Echternach, Michele Camillo Ferrari affirme que « l'importance du culte des reliques autant que celle de la sainteté fut inversement proportionnelle à l'élaboration théorique qu'on leur consacra : deux traités sur les reliques pour tout le Moyen Âge. Ainsi les ouvrages de Thiofrid et de Guibert demeurèrent deux épisodes isolés d'un débat qui n'eut jamais lieu¹¹ ». En Occident, le culte des reliques ne fut encadré, par le droit canon qu'à partir du IV^e concile du Latran en 1215 avec le décret soixante-deux¹², ce qui peut apporter un certain crédit à la thèse de Michele Camillo Ferrari. Or, avant Calvin et son *Traité des reliques* (1543), plusieurs auteurs de l'Antiquité et du Moyen Âge, dont Guibert de Nogent et son traité *De Pignoribus Sanctorum* (1116-1120) ont élaboré critiques et défenses de cette pratique. Les paroles persistent ainsi autour du culte des reliques au Moyen Âge ; les affrontements sont là, entre dénonciateurs de ce qui a pu être perçu comme une idolâtrie, et

¹¹ FERRARI, Michele Camillo, « *Lemmata sanctorum*. Thiofrid d'Echternach et le discours sur les reliques au XII^e siècle. », dans, *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers, 1995, XXXVIII, 3, p.225

¹² « Les reliques des saints doivent être exposées dans un reliquaire ; on ne doit pas en vénérer de nouvelles sans autorisation de l'Église romaine. [...] Nous interdisons par le présent décret de faire ostension ou exposition des reliques anciennes hors reliquaire, ni de les exposer pour la vente. Quant aux reliques nouvelles, nul ne les doit vénérer publiquement si elles n'ont d'abord reçu l'approbation du Pontife romain. Quant aux quêteurs d'aumônes, [...] nous interdisons de les recevoir s'ils ne peuvent exhiber des lettres authentiques du Saint-Siège ou de l'évêque diocésain. », dans FOREVILLE, Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, p.377

défenseurs du culte rendu aux saints à travers leurs reliques. Il faut cependant noter que chez les différents partisans du culte, la théologie mise en avant n'est pas la même et illustre le statut flou et flottant des reliques au Moyen Âge. Les reliques et les croyances à leur sujet, peuvent en effet être vues au Moyen Âge comme un reflet des évolutions de la théologie et de la pensée de cette époque. Cette fenêtre d'étude que permet le culte des reliques existe ainsi en raison de la place fondamentale qu'elles occupent dans le tissu de la vie quotidienne. Comme le dit Patrick J. Geary : « Les reliques elles-mêmes, [...] sont essentiellement passives et neutres, et ne sont donc pas d'une importance capitale pour les historiens. Le sujet digne d'une enquête historique, ce sont donc les individus qui entraînent en contact avec ces objets, leur donnant ainsi une valeur tout en les assimilant à leur histoire¹³ ». Étudier la place des reliques dans les controverses théologiques au Moyen Âge et donc les paroles persistantes à leur sujet, à défaut d'un débat, est par conséquent un moyen de nous éclairer sur certaines controverses plus larges, dont les reliques représentent un corolaire. C'est également une étape indispensable pour lire le *De pignoribus sanctorum* et le replacer dans son héritage.

Riche d'une abondante production littéraire, tant spirituelle qu'historique, la carrière de Guibert de Nogent, telle que présentée par l'historiographie traditionnelle, est dépeinte comme celle d'un homme brillant au rayonnement quasi-inexistant. Il est ainsi présenté, surtout à travers la production du *De pignoribus sanctorum*, comme étant en avance sur son temps, mais isolé. Un peu comme si on ne s'expliquait pas comment un abbé du XII^e siècle

¹³ GEARY, Patrick, J., *Le vol des reliques au Moyen Âge : Furta sacra*, Paris, Aubier, 1993, p.21

avait pu être préoccupé par des problèmes tels que l'authenticité des reliques et leur finalité. Il faut bien avouer qu'il faudra attendre 1215 et le concile de Latran IV pour voir émerger un décret à ce sujet dans le droit canon. Il existe pourtant, comme nous l'avons vu plus haut, une émergence au XII^e siècle chez plusieurs auteurs tels que Bernard de Clairvaux, Pierre le Vénérable, Thiofrid d'Echternach et bien sûr Guibert de Nogent, du thème du bon usage des reliques et du culte des saints qui leur est lié. L'affirmation d'un Guibert isolé dans ses préoccupations, mériterait ainsi d'être questionné tant à la lumière de cette concomitance, qu'à celle d'un moine ayant reçu une formation exigeante, en phase avec les débats de son époque.

Pouvons-nous dès lors parler d'un débat inexistant au sujet du culte des reliques? N'est-ce pas enterrer un peu vite ce qui semble être à la fois un problème et une pratique floue, se cherchant une justification tout au long de l'histoire du Christianisme antique et médiéval? Qu'en est-il ainsi de la dimension à donner au traité de Guibert de Nogent? Peut-on parler de véritable critique de ce culte? Pourquoi les différentes historiographies ont-elles peints le portrait d'un homme isolé dans sa réflexion?

Il s'avère ainsi intéressant de replacer ce culte des reliques dans ses origines antiques et de comprendre les hypothèses historiographiques liées à l'émergence de ce culte, hypothèses qui s'attacheront à l'analyse de ce culte et de ces critiques à l'époque médiévale comme nous pourrons le voir dans un deuxième temps. Car les « paroles », à défaut de conciles, ont persisté au Moyen-Âge autour de culte et leur étude nous permettra enfin d'aborder le *De Pignoribus Sanctorum* dans le double contexte des œuvres de Guibert de Nogent et de la théologie de son temps.

Chapitre I : La question des reliques dans le monde antique.

1. Les influences du paganisme

a-L'Égypte

Plusieurs auteurs antiques, grecs ou romains, évoquent l'habitude égyptienne de garder les momies dans les maisons, montrant ainsi une certaine absence de tabou dans la manipulation et la proximité des morts ou de leurs restes : « *Condiunt Aegyptii mortuos et eos servant domi*¹⁴ ». Dans ce précédent passage Cicéron montre le grand soin que certains peuples, à tort selon lui, accordent aux morts, après avoir fait appel à Socrate et Diogène pour montrer le peu de cas qu'un mort faisait de sa sépulture : « *Totus igitur hic locus est contemnendus in nobis*¹⁵ ». John Wortley se sert de cette habitude égyptienne, afin de souligner comme pertinente l'influence des chrétiens d'Égypte sur le culte des reliques, dont le substrat païen favorisait ainsi le contact avec les morts¹⁶. Le cas des reliquaires d'Osiris à travers l'Égypte peut en être une illustration. Ses restes, à l'instar de ceux des saints chrétiens, étaient dispersés dans différents tombeaux, de quatorze à quarante-deux, à travers l'Égypte, suite au dépeçage dont il avait été la victime et Seth l'acteur¹⁷ dans la mythologie égyptienne. Le plus important reliquaire était celui d'Abydos contenant sa tête, image du dieu et pouvant se substituer à lui. En outre les soins apportés aux momies, leurs

¹⁴ Cicéron, *Tusculanes*, HUMBERT, Jules (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1970, t.1, p. 66

¹⁵ Ibidem

¹⁶ WORTLEY, John, "The Origin of christian veneration of body part", dans, *Revue d'histoire des religions*, 1, Paris, Armand Colin, janvier-mars 2006, t.223, fascicule 1" p.16

expositions en processions à intervalles réguliers apparaissent comme de possible modèles pour les rites chrétiens.

C'est en tout cas dans l'Égypte chrétienne que se trouvent les premiers témoignages de culte des reliques et d'opposition à la manipulation des cadavres qu'il suppose. Ainsi Athanase (vers 296-373), patriarche d'Alexandrie, dans sa *Vita Antonii*, relève l'opposition d'Antoine le Grand à voir son future cadavre embaumé et conservé sur un lit dans une maison selon l'usage égyptien: « Ne laissez personne emporter mon corps en Égypte pour le placer dans une maison[...] Ensevelissez mon corps vous-mêmes, cachez-le dans la terre et gardez de telle sorte mon commandement que personne, sinon vous, ne connaisse l'endroit. ¹⁸ » Ce dont nous pouvons retrouver un écho chez saint Jérôme. Ce dernier relate en effet le refus auquel se heurta Hilarion quand il demanda aux disciples d'Antoine où se trouvait sa tombe : «Hilarion demandait aussi qu'on lui montrât le lieu de son tombeau. Les disciples l'entraînèrent à l'écart, mais on ne sait pas s'ils lui montrèrent, en lui racontant que la raison de le cacher, selon le précepte d'Antoine, était d'éviter que Pergamius, le plus riche des habitants de l'endroit, ne fit transporter le corps du saint dans son domaine et ne lui bâtit un sanctuaire. ¹⁹».

Ces écrits, tout en montrant clairement un culte des reliques relativement précoce, infirmeraient également une origine populaire du culte des reliques. Il s'agit ici d'un homme aisé qui est mise en cause comme instigateur potentiel d'un tel rite. Ce qui semble

¹⁷ CORTEGGIANI, Jean-Pierre, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, Fayard, 2007, p. 466

¹⁸ G.J.M Bartelink, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris : Éditions du Cerf, 1994, p.364-367.

aller de soi s'il s'agit de bâtir un sanctuaire et de finalement garder à son seul profit l'influence posthume d'un saint ou d'une personne réputée telle quelle. Ces deux aspects nécessitant par conséquent certains moyens financiers. Cette analyse présentant les élites comme étant à l'origine de l'intérêt porté aux reliques est d'ailleurs utilisée par Marie-Clotilde et Jean Hubert, mais cette fois pour le haut moyen-âge²⁰. En effet à travers une analyse sur laquelle nous reviendrons plus en avant, ils affirment que les élites sont les seules à avoir le pouvoir nécessaire pour se procurer des reliques et faire construire des sanctuaires, reliquaires et « majestés » pour les abriter. Cette thèse fait planer ainsi une ombre utilitariste sur ce culte et place les reliques comme étant dès les origines, entre autres fonctions, des objets de pouvoir, opinion qui, nous le verrons plus loin, semble largement répandue dans chez les médiévistes qui s'intéressent au sujet.

John Wortley tient cependant à nuancer la vraisemblance de tels épisodes en regard du désaccord que pouvait éprouver Athanase envers la pratique, non de la momification, mais de la conservation de ces restes momifiés chez soi, restes qu'il jugeait devoir être inhumés²¹. Le tabou du contact nécessaire avec les cadavres lors de l'opération de momification ne semble ainsi pas effleurer Athanase. Cet élément peut également indiquer un éloignement assez marqué dès cette époque des critères de souillure religieuse juifs, grecs ou romains. Par contre un des reproches élaboré par Athanase dans sa lutte contre le

¹⁹ Saint Jérôme, *Trois vies de moines : Paul, Malchus, Hilarion / Jérôme*, Pierre Leclerc (trad.), Paris, Cerf, 2007, p.

²⁰ HUBERT, Jean et Marie-Clotilde, « Piété chrétienne ou paganisme? Les statues reliquaires de l'Europe carolingienne », dans, *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espansione e resistenze*, Spolete, Presso La Sede del Centro, 1982, pp. 235-268.

²¹ WORTLEY, John, "The Origin of..." p.17

schisme mélitien était l'habitude qu'avait ceux-ci de garder hors-terre le corps de leurs martyrs²². Le corollaire de cette attitude, d'après Athanase, fut le trafic de corps saints par les mélitiens. Ce qui, d'après lui, serait à prohiber en se basant sur l'évangile et l'épisode des marchands du temple : « Enlevez cela d'ici ! Ne faites pas de la maison de mon père une maison de commerce!²³ » Si les mélitiens n'étaient peut-être pas les seuls à effectuer un tel commerce, Athanase nous informe cependant ici d'un danger inhérent à la conservation des reliques qui est leur commerce. Il professe donc un enterrement immédiat et préventif, ce dont d'autres auteurs, dont Guibert de Nogent plus tard, se feront l'écho, en partie pour les mêmes raisons. L'habitude semblait pourtant prise, malgré l'opposition d'Athanase note John Wortley, et serait selon lui à l'origine du culte des reliques dans le christianisme.²⁴ Car une fois encore Athanase n'évoque en aucun cas un problème de souillure religieuse ou de tabou. Ce qui n'était pas forcément le cas chez les grecs ou les romains.

b- Reliques gréco-romaines

Pionnière dans l'étude du culte des reliques Nicole Hermann-Mascard pose celui-ci comme universel et cherche à déterminer dans l'introduction de son ouvrage *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, (1975), ses origines. Elle se penche ainsi sur les religions pratiquées dans l'empire romain lors de la naissance du christianisme.

²² Saint Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte*, L.-Th. Lefort (ed. et trad.), Corpus Christianorum Orientalium 151, Scriptorum Coptici vol. 20, Louvain, 1955, Lettre XLI pp.41-45 ; pp.4210-4212

²³ Jean, II, 16

²⁴ WORTLEY, John, "The Origin of..."p. 27

Avant d'être adopté par les chrétiens, le mot *reliquiae* était en effet utilisé par les païens, pour qui il signifiait le corps ou les cendres du défunt. Il fut également usité dans le langage courant désignant tout ce qui peut subsister d'un tout matériel ou moral : *ciborum reliquias*, *vitae nostrae reliquias*. Outre les textes classiques, littéraires ou juridiques on relève le terme dans plusieurs épitaphes païennes. H. Leclerq prend ainsi pour exemple plusieurs inscriptions relevées à Lambèse, dans l'actuelle Algérie : *M. Servilius Fortunatus a militiis qui per maria et terras retulit reliquias confugis ex provincia Dacia*²⁵; - *Aeterna(m) domum L. Domitius Secundus, ubi reliqua corporis sui sint, se sivo instituit*²⁶.

H. Leclerq se place dans le même contexte historiographique que Nicole Hermann-Mascard quand il déduit de l'emploi du mot « reliques » un héritage païen dans les pratiques liturgiques chrétiennes, dont la littérature classique a gardé le souvenir. En particulier certaines manifestations de la piété populaire chrétiennes offrent selon lui des analogies incontestables avec le culte païen des héros²⁷. Ainsi la thèse défendue chez ces deux auteurs serait celle d'une origine à la fois païenne et populaire du culte des reliques. Les processions et les hommages dont bénéficiaient les héros païens se seraient donc perpétués sous la pression populaire. Cette thèse, si elle n'aborde pas la question de la souillure religieuse de la manipulation des cadavres, a le mérite de proposer une explication pour une certaine continuité liturgique dans les honneurs rendus aux personnages importants religieusement. En effet, ces aspects sont relevés chez les grecs comme chez les romains.

²⁵ *Corp. inscr. lat.*, t,VIII, n. 2772.

²⁶ *Ibid.*, t. VIII, n. 3582.

Pour ce qui est de la Grèce antique, ce qui se rapprocherait le plus d'un culte des reliques est lié au culte des héros d'après Nicole Hermann-Mascard²⁸. Leurs restes, souvent des os plus grands que ceux d'un être humain moyen, étaient enchâssés et honorés dans la ville en garantie de leur protection et pour accroître le prestige de la ville²⁹. Plusieurs auteurs antiques narrent également les honneurs religieux et les cortèges dont ont pu bénéficier les héros. Platon met ainsi en avant l'honneur rendu à tous ceux morts pour la patrie : « Comme s'ils étaient des génies, leurs tombeaux seront l'objet de notre culte et de notre vénération³⁰ ». On honore cependant seulement les reliques de ceux qui se sont distingués avec éclat, les héros mythiques sont inclus dans ce culte : tête d'Orphée à Lesbos et à Smyrne, ses ossements à Dion (Macédoine), ceux de Thésée à Athènes³¹. Les restes des héros décédés à l'étranger étaient ramenés en grande pompe, entouré d'un cortège, à l'endroit prévu pour la sépulture. Plutarque décrit à plusieurs reprises ces funérailles comme pour la mort de Philopémen : « Ceux des villes, bourgs et villages de dessus le chemin venaient au-devant, pour toucher à la buye de ses cendres³² », ou encore pour celle de Pélopidas : « [II] me semble qu'il ne saurait être de plus honorables ni plus magnifiques funérailles que furent celles-là³³ ». Nous sommes cependant loin d'une vénération des restes de ses héros comparable au culte chrétien, il n'est nullement question chez ces

²⁷ LECLERQ, H., « Reliques et reliquaires », dans, MARROU, Henri *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, LETOUZEY et ANÉ, Paris, 1948, c.2295

²⁸ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints, Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975, p.12

²⁹ STRONG, John S., « Relics », ..., p.7687.

³⁰ Platon, *La République*, BACOU, Robert (trad.), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.224

³¹ Lucien, *Adversus indoctum et libros multos ementem*, 11.

³² Plutarque, *Vie des hommes illustres*, Amyot, Jacques (trad.), Paris, Gallimard, 1951, t.1, p.829

auteurs de morceler les cadavres et de les distribuer dans différents temples. La souillure religieuse au contact des défunts reste un élément rédhibitoire à de telles pratiques que l'on retrouvera chez les chrétiens. De plus, John S. Strong présente ces reliques comme étant davantage des éléments de curiosité, servant à attirer des pèlerins et à concrétiser les mythes, que les objets d'un véritable culte. Cette thèse concernant la partie essentielle du culte des reliques, et non l'hommage religieux rendu à des morts, se trouve ainsi quelque peu mise de côté par l'absence d'habitudes similaires à celles qui allaient se développer dans la Grèce chrétienne.

À Rome, ce seront principalement les personnages qui ont joué un rôle dans la fondation de la cité dont les reliques seront vénérées : Evandre, Romulus et Acca Larentia font l'objet d'honneurs particuliers³⁴. Les tabous vis-à-vis des cadavres ne semblent pas non plus avoir été fragilisés par ces cultes.

Les reliques secondaires étaient également honorées, telles la lance d'Achille dans le temple d'Athéna à Phaselis ou l'épée de Memnon au temple d'Esculape à Nicomédie. Ces reliques avaient différents pouvoirs comme ceux de guérir les malades, rendre les terres fertiles ou encore d'éloigner la peste ou la famine³⁵.

Une autre différence avec le culte des saints chrétiens que l'on pourrait invoquer est que les héros divinisés étaient d'un moindre rang que les dieux, quand les saints sont eux, les serviteurs de Dieu. Si le saint est le truchement de la puissance divine il n'en reste pas

³³ Plutarque, *Vie des hommes...*p.659

³⁴ PFISTER, P., *Reliquienkult*, t. II, p. 625.

³⁵ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints...*p.15

moins un homme, contrairement aux héros antiques ayant le plus souvent une parenté divine.

De plus, la loi romaine assure le caractère de *locus religiosus* au sol et au monument où reposent les ossements humains. D'où une intangibilité des restes et une interdiction de leurs transferts, qui depuis Septime Sévère (193-211) est puni de mort. Ainsi, quatre lois du Digeste et du code Justinien inscrivent le droit à la sépulture pour les corps des condamnés³⁶. Le cas de lèse-majesté seul échappe à cette règle, ce qui était reproché aux chrétiens, dès-lors un refus pouvait être opposé à la demande. Plusieurs exemples de juges vénaux faisant payer le droit d'ensevelir peuvent être relevés. Ainsi à Lyon en 177, les chrétiens payent pour les corps des martyrs, de peur qu'ils soient jetés dans le Rhône³⁷. Ce qui devient même une menace de certains juges : « N'espère pas, lui disent-ils, que tes ossements soient recueillis et embaumés par quelques femmes³⁸. »

Cette dimension va se trouver modifiée, selon Nicole Hermann-Mascard par la conversion des masses au christianisme, qui « éprouvent le besoin de supports concrets de la religion, [...] en quête d'intercesseurs proches, d'assurance tangibles.³⁹ » Une forme de pression populaire serait donc, d'après elle, à l'origine du bris du tabou de la manipulation des cadavres chez les chrétiens d'Occident. Une opinion qui paraît avoir été forgée après observation des situations médiévales, où les exemples de personnage déclarés comme

³⁶ *Digeste*, XLVIII, XXIV, 1.2; *Code Justinien*, III, XLIV, dans LECLERQ, H., « Reliques et reliquaires »..., col. 2298

³⁷ Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 1. V, c. I., dans, *ibidem*

³⁸ *Acta Sancti Tarachi*, n. VII., dans, *ibidem*

³⁹ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints...*p. 28

saints spontanément par le peuple sont fréquents. L'ouvrage de Jean-Claude Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle* (1979), en livre un exemple. Guibert de Nogent se plaindra lui-même du culte spontané rendu à un écuyer dont le seul mérite fut de mourir un vendredi saint⁴⁰.

Nicole Hermann-Mascard ne livre quant à elle aucun témoignage aussi flagrant de pression populaire pour l'Antiquité. Elle déduit son point de vue de l'autorisation exceptionnelle accordée de déplacer les cadavres dans plusieurs cas. Elle fait référence aux intempéries pouvant menaçant les tombes, aux transferts légitimes en cas d'inhumations provisoires : rapatriement des martyrs morts en exil, morts au cours d'un voyage (comme saint Germain), ou encore lorsqu'il y a danger de profanation par les païens ou les hérétiques, les transferts sont alors estimés souhaitables. Ils se multiplieront lors des invasions⁴¹. Ce qui semble poser un problème pour expliquer l'origine antique de ce culte. Les arguments qu'elle utilise sont en effet les mêmes chez Guibert de Nogent, quand il parle de la droiture d'un culte dans son intention originale, *coepta est intentionis rectitudo*⁴², dévoyé par l'avidité des masses pour ce qu'elle appelle, charitablement, les supports concrets de la religion. Guibert préférât parler de *rustici rerum novarum cupidi*⁴³. La question de

⁴⁰ « *Puer defunctus velut sanctus imprudenter colitur. Certe vidi, et retulisse me pudet, vulgarem quemdam puerum militis alicujus, ut ferebatur, armigerum, die parasceves, biduo ante Pascha proxima Bellovago villa occubuisse; attinebat autem viri cujusdam praedicatissimi abbatis. Coepit mortuo illi pro sacra illa in qua obierat die gratuita sanctitas imputari. Cumque id rustici rerum novarum cupidi celebrassent, repente oblationes et cerei ab omni agrestium pagensium vicinia ad ejus tumulum comportantur* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum*, PL, 156, c.621A-c.621B.

⁴¹ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints*...p. 28

⁴² « *ad hoc subeunte nequitia detorqueri coepta est intentionis rectitudo, ut pene quae simpliciter fieri consueverant corrumperet universa cupido.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pigneribus*..., c.626D-c.627A.

⁴³ GUIBERT DE NOGENT, *De pigneribus*..., c.621A.

l'influence d'une explication médiévale, et de Guibert plus particulièrement, dans l'historiographie contemporaine du culte des reliques serait ainsi à souligner.

2.La position de la Synagogue

a-Culte des ancêtres et des héros.

« Et comme on enterrait un homme, voici, on aperçut une de ces troupes, et l'on jeta l'homme dans le sépulcre d'Élisée. L'homme alla toucher les os d'Élisée, et il reprit vie et se leva sur ses pieds. ⁴⁴»

L'origine du culte des reliques pourrait être à chercher du côté juif dans la dévotion aux saints, liée à la vénération de leurs tombeaux : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites! parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes et ornez les sépulcres des justes »⁴⁵. Cette dévotion fut tout d'abord rendue aux justes, prophètes et docteurs de la loi, puis aux martyrs, à partir de l'époque des Macchabées vraisemblablement⁴⁶. On trouve à la base du culte juif des saints l'idée que le saint est présent dans sa tombe et peut intervenir de façon active en faveur de son peuple auprès de Dieu. P. Séjourné affirme sur ce sujet qu'il y avait bien l'existence d'un culte des ancêtres, de la famille et du clan régulièrement organisé chez les tribus hébraïques avant leur entrée en Chanaan. Mais ce culte n'a rien à voir avec celui des reliques tel que l'Église le conçoit. Il s'adresse aux corps des défunts,

⁴⁴Rois, XIII, 21

⁴⁵ *Mathieu*, XXIII, 29

⁴⁶ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints...*p.12

mais ne les mets pas en relation avec Dieu. Pratique qui n'a plus d'attache avec le système religieux mosaïque⁴⁷.

À cela s'ajoute un culte des héros tel que celui fait à Débora, sur la stèle funéraire de qui on versait des libations, ou encore sur celle de Miriam, enterrée dans le lieu saint de Quadèsh. Il y a ainsi un caractère religieux indubitable selon P. Séjourné dans les honneurs rendus à ces deux femmes, pour Débora, juge d'Israël, et Miriam, dont la tombe se trouve dans un lieu saint⁴⁸. L'auteur parle au moins d'un certain culte religieux pour les corps et les reliques des grands prophètes et voit une évolution avec le symbole de l'enlèvement du corps de Moïse par Dieu⁴⁹, qui marquerait l'étape de la suppression de toute image et tout objet sensible de l'horizon cultuel du judaïsme.

b-Cadavres et souillure religieuse.

Les conclusions précédentes sont aussi celles auxquelles parvient également Nicole Hermann-Mascard. Elle souligne elle aussi l'absence de culte officiel ou de liturgie de la communauté et ne relève qu'embellissement des tombes, prières auprès des tombes, ou repas funéraires⁵⁰.

⁴⁷ SÉJOURNÉ, P., « Reliques », dans, VACANT, Alfred, MANGENOT, Eugène, AMANN, Émile (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, c.2314

⁴⁸ SÉJOURNÉ, P., « Reliques », ... c.2315

⁴⁹ Deut. XXXIV, 6

⁵⁰ *Tobie*, IV, 17

En effet, la loi juive stigmatise comme impurs les corps des défunts : « Un sacrificateur ne se rendra point impur parmi son peuple pour un mort⁵¹ » et « Celui qui touchera un mort, un corps humain quelconque, sera impur pendant sept jours⁵². », les tombes étaient ainsi scellées et les reliques inaccessibles. Le cadavre est donc rituellement la source de la plus intense impureté, par contact ou par sa simple présence. En ce cas, la purification était accomplie après qu'une personne avait été envoyée au-dehors du campement durant sept jours, puis immergée dans un bain rituel (*miqveh*) et aspergée par un prêtre des cendres d'une vache rousse mêlée à de l'eau⁵³.

Au vue des forts interdits et de la complexité des rituels de purification, le lien entre judaïsme et christianisme est par conséquent difficile à faire concernant le culte des reliques et surtout leur manipulation. Les morts étaient enterrés avec soin et diligence, ce qui laisse peu de place à un culte de leurs restes. C'est ainsi que finalement la thèse de John Wortley semble la plus crédible pour déterminer une influence sur le culte des reliques, les égyptiens étant la seule civilisation dans laquelle le contact avec les morts ne provoquaient aucune impureté et était même coutumière. La vénération des saints et l'appel à leur intercession peut toutefois être vue comme un héritage juif, même si à cet endroit nous ne devrions parler que d'un certain degré de sainteté accordé à la personne des prêtres⁵⁴, ou d'esprit de sainteté se manifestant parfois chez les hommes.

⁵¹ Lévitique, XXI, 1

⁵² Nombres, XIX, 11

⁵³ WIGODER, Geoffrey, « Purification rituelle », dans, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 2001, p.833-834

⁵⁴ WIGODER, Geoffrey, « Sainteté », dans, *Dictionnaire encyclopédique...*, p. 900

3. Premières traces du culte des reliques chez les chrétiens.

a-Le Nouveau Testament et l'importance des guérisons par contact.

Si John Wortley se positionne en faveur de l'influence des pratiques païennes égyptiennes sur le culte chrétien des reliques, il souligne également l'importance des contacts physiques dans les guérisons miraculeuses du Nouveau Testament. L'auteur met ainsi à profit l'exemple suivant « la femme qui avait une perte de sang depuis douze ans⁵⁵ », guérie par sa foi qu'un simple contact avec le vêtement du christ pourrait la guérir : « Si je touche, ne fût-ce que ses vêtements, je serai guérie. ⁵⁶» Ainsi, la guérison miraculeuse semble s'opérer suite à un contact direct avec le Christ ou un apôtre. L'habitude aurait donc été prise, selon cet auteur, de recourir à des restes matérielles pour produire guérisons et miracles. On peut d'ailleurs citer à son crédit cet autre passage des évangiles concernant la visite de Paul à Éphèse où des « mouchoirs ou des linges qui avaient touchés sa peau ⁵⁷» sont appliqués aux malades qui « étaient alors débarrassés de leurs maladies ». Si l'importance du contact n'est pas à nié dans le culte des reliques, le simple exemple des *brandea*⁵⁸ suffit. La transition paraît cependant étonnante et brutale entre l'épisode d'Éphèse et la demande de l'impératrice Constantine, réclamant à Grégoire Le Grand la tête de saint Paul.

⁵⁵ Marc, V, 25

⁵⁶ Marc, V, 28

⁵⁷ Actes, XIX, 12

⁵⁸ « Les *brandea* appartiennent à l'espèce des eulogies dans laquelle ils forment une catégorie distincte. Il s'agit de simples lambeaux d'étoffe portés par les fidèles après leur avoir fait toucher quelque objet vénéré,

P. Séjourné avait déjà considéré ce point et pensait vaine toute recherche de l'origine du culte des reliques dans le nouveau Testament. À propos de même épisode d'Éphèse, l'auteur le considère comme un usage transitoire et trop particulier pour qu'on y voie une anticipation du culte des reliques proprement dites. La notation faite dénonce selon lui « la pensée de l'Église catholique naissante et prépare la doctrine catholique sur le sujet : des objets ayant été en contact avec l'apôtre sont reconnus comme instrument de miracles de la part de Dieu, ils sont recueillis et honorés comme quelque chose de sa personne et vraisemblablement mis à part par les fidèles, comme souvenirs matériels de l'apôtre »⁵⁹. Même si le texte met en garde contre les interprétations magiques de ces miracles par les juifs ou les païens d'Éphèse⁶⁰. Si P. Séjourné semble chercher dans son article à surtout justifier la théologie catholique contemporaine dans une perspective toute téléologique et d'éloigner tout soupçon d'origine païenne sur ce culte⁶¹, il n'en garde pas moins le mérite de ne pas oublier le gouffre qu'il peut y avoir entre guérison par le contact d'un vêtement porté récemment et celui d'un crâne.

b-Premiers martyrs et premières reliques

La recherche d'une charnière dans les pratiques vis à vis des saints défunts semble donc devoir s'orienter vers les chrétiens de l'antiquité tardive. John S. Strong quant à lui pose

comme le tombeau d'un saint. », dans, LECLERQ, H., « Brandeum » dans, MARROU, Henri (dir.) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, LETOUZEY et ANÉ, Paris, 1948, c.1132

⁵⁹ SÉJOURNÉ, P., « Reliques », ..., c.2317

⁶⁰ Actes, XIX, 18 et 19

⁶¹ « Quand on dit que le culte des reliques nous est venu du paganisme, on oublie donc que des marques évidentes de ce culte remontent au milieu du IIe siècle, à une époque où le christianisme persécuté nourrissait une aversion éveillée contre les moindres usages païens. », dans, SÉJOURNÉ, P., « Reliques », ..., c.2321

l'origine du culte des reliques dans les premiers temps du christianisme. Ce culte viendrait non seulement du désir de vénérer la mémoire du saint défunt, mais aussi d'un espoir de partager une partie du pouvoir et de la bénédiction qu'il tient d'une relation proche et continue avec Dieu⁶². Il ne répond cependant nullement à la question posée en début de ce chapitre sur la disparition d'un tabou. Il en pose néanmoins certaines étapes en déclarant ainsi qu'il était jugé bénéfique, aux premiers temps de l'Église, d'être physiquement proche des saints. De cela a découlé plusieurs pratiques telles que les visites aux tombes des saints, la célébration de l'Eucharistie sur les pierres tombales. Certains fidèles décidaient parfois de s'installer définitivement à proximité de ces tombes qui devenaient des autels. Il reprend ainsi les développements de Peter Brown sur le concept de *Praesentia*, quand ce dernier dit que : « *the physical presence of the holy, wether in the midst of a particular community or in the possession of particular individuals, was the greatest blessing that a late-antique Christian could enjoy*⁶³ ». Les corps des saints finirent dès lors par être apportés aux fidèles, contrairement au pèlerinage qui amène le fidèle au saint et à sa relique, et subissaient une translation de leurs tombes en d'autres cités et églises. Ces transports font mettre en avant par Peter Brown le réseau d'alliance et de patronage nécessaires aux translations : « *the transfer of relics, [...] can serve the historian as a faithful « trace element » that enable him to take an X-ray photograph of the intricate systems of patronage, alliance and gift-giving that linked the lay and the clerical elites of East and*

⁶² STRONG, John, S., « Relics », ..., p.7688

⁶³ BROWN, Peter, *The Cult of the Saints*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p.88

*West in the late Roman Empire*⁶⁴. » La thèse d'une organisation du culte des reliques par les élites apparaît ici comme privilégiée une fois encore. Il s'agit en effet d'assurer le développement de l'Église dans l'ouest de l'Empire. La question serait de savoir si le recours aux reliques pour favoriser la diffusion du christianisme correspond à une demande à laquelle répondent les élites, ou s'il est question d'implanter des pratiques totalement nouvelles, venues de ces mêmes élites.

Les autels déjà existants devinrent dès lors également des tombes. Ainsi au IV^e siècle dans la chrétienté orientale, l'Eucharistie ne pouvait être célébrée que sur un autel couvert d'antimension, un tissu dans lequel était cousu des fragments de reliques. En Occident la coutume était d'insérer des reliques dans le haut de l'autel lui-même⁶⁵. Une pratique qui sera officialisée par le second concile de Nicée en 787 qui déclara obligatoire la présence de reliques pour la consécration d'une église⁶⁶.

Il y a pourtant une charnière qui est avancée, en tout cas par P. Séjourné, qui lie le *Martyrium Ignatii*⁶⁷ et le *Martyrium Polycarpi*⁶⁸ à l'apparition du culte des reliques. Cet auteur présente ces textes comme les deux attestations les plus anciennes concernant la notion catholique de reliques des saints et le culte à leur rendre, donc qui selon lui se rapprocherait donc le plus de la liturgie actuelle des reliques. Son affirmation apparaît ici aussi comme une forme de légitimation du culte des reliques dans sa forme contemporaine.

⁶⁴ BROWN, Peter, *The Cult of the Saints*, ...pp.89-90

⁶⁵ STRONG, John, S., « Relics », ..., p.7688

⁶⁶ DUMAIGE, Gervais, *Nicée II*, Paris, Éditions de l'Orante, 1978, p.245

⁶⁷ FUNK, F.X., *Patres apostolici*, Tubligae : H. Laupp, 1913, t.II

⁶⁸ FUNK, F.X., *Patres apostolici*, Tubligae : H. Laupp, 1901, t.I

Le *Martyrium Ignatii*- qui aurait été écrit à Rome par les fidèles d'Antioche en 110- et le *Martyrium Polycarpi* que constitue la lettre des chrétiens de Smyrne à ceux de Philomélieum et du reste du monde ; écrit sur place et tout de suite après la mort de leur évêque (donc en 156 ou 157). L'auteur décrit ces deux ouvrages comme étant des témoignages nets et assez complets qui ne marquent pas une innovation ou une pratique locale. Il en conclut par conséquent une certaine ancienneté de la pratique de la vénération des restes saints, car ces pratiques concernaient les pontifes de deux villes phares de la chrétienté : Antioche et Éphèse. Les extraits que P. Séjourné relève semblent attester en effet d'un culte précoce des reliques, notamment à la fin de la relation du *Martyrium Ignatii* : « Seules, les parties les plus dures de ses restes saints avaient échappé [à la dent des bêtes] ; elles furent enlevées et emportées à Antioche et déposées dans un coffre comme un inestimable trésor ; ainsi laissées à la sainte assemblée des fidèles à cause de la grâce résidant en le martyr⁶⁹. » Le *Martyrium Polycarpi* rapporte aussi l'épilogue du supplice : « À la vue de l'agitation des juifs, le centurion fit placer le corps au milieu de la place, et, selon leur coutume le fit brûler. Ainsi nous ensuite, prenant les ossements plus précieux que les gemmes de grand prix et plus épurés que l'or, nous les avons déposés en un lieu convenable. Là même, autant que possible, réunis dans l'allégresse et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer

⁶⁹« *Solae enim duriores sanctarum eius reliquiarum partes relictæ et Antiochiam ablatae sunt atque in capsâ depositæ, ut thesaurus inaestimabilis, ob martyris gratiam sanctæ ecclesiæ relictæ.* » dans FUNK, F.X., *Patres ... t.II*, p.285

l'anniversaire de son martyre, en mémoire de ceux qui sont déjà sortis du combat, et pour exercer et préparer ceux qu'attend le martyre⁷⁰. »

Ces deux descriptions correspondent aux premières traces d'une théologie des reliques. Il y a en effet une nuance de culte religieux dans l'enterrement et les honneurs rendus à saint Polycarpe. D'où la volonté du centurion de brûler le corps. D'après l'auteur c'est ce qui aurait provoqué cette vénération des chrétiens pour les restes de leur martyr, pour aimer un imitateur du Christ. L'auteur se place une fois encore dans une perspective visant à légitimer les fondements de ce culte, n'y attachant que la dévotion de fidèles sincères. Il a cependant le mérite de relever des témoignages anciens de manipulation de restes de saints. Les situations décrites ne sont par contre que peu éloignées de l'enterrement traditionnel d'un personnage important en « un lieu convenable ».

4. Christianisme oriental et occidental.

a-Enthousiasme précoce du christianisme oriental

Une division se fait cependant entre Chrétiens d'Orient et d'Occident vis-à-vis du culte des reliques. En effet, si la manipulation des reliques qu'implique leur culte semble venir

⁷⁰ « *Videns autem centurio a Iudaeis ortam contentionem, corpus in medio positum, ut illis mos erat, exussit. Atque ita nos postea ossa illius gemmis pretiosissimis exquisitoria et super aurum probatiora tollentes, ubi decebat, deposuimus. Quo etiam loci nobis, ut fieri poterit, in exultatione et gaudio congregatis dominus praebebit natalem martyrii eius diem celebrare, tum in memoriam eorum, qui certamina iam pertulerunt, tum ut posteris exercitati sint et parati ad eadem sustinenda.* » C. XVIII, Funk, F.X., *Patres...*, t.I, p. 337

d'Égypte d'après John Wortley, l'Est de l'empire semble recevoir avec enthousiasme ce culte. En témoigne, selon Michel Kaplan, l'émeute qui suivit la mort de Daniel le Stylite, pour approcher, toucher et arracher un morceau de la dépouille du saint, le 11 décembre 493. Pour la foule, le corps du stylite décédé est déjà une relique, dont un petit morceau constituerait une eulogie⁷¹ de qualité. Même scène le 30 juin 446 pour Hypatios, higoumène du monastère de Rufiniani, rive asiatique face à Constantinople. Michel Kaplan recense la même scène pour Alypios le stylite et d'autres. La foule essaie d'arracher des poils de barbes, de déchirer des morceaux du vêtement pour soulager ses maux et ranimer le souvenir⁷².

L'existence d'une relique corporelle est cependant loin d'être une évidence. Le saint est avant tout un imitateur du Christ; or pour celui-ci, l'événement fondamental est la disparition du corps. Ainsi sainte Thècle, disciple de Paul de Tarse dont la légende se forme au V^e siècle, « s'enfonça vivante et pénétra dans la terre » pour y disparaître.

b-Le principe d'intangibilité à Rome

Deux lettres permettent d'affirmer qu'avant le VII^e siècle la doctrine officielle du Siège Apostolique exclut formellement la possibilité de toucher aux corps saints et *a fortiori* de les diviser pour en distribuer des reliques. Ces deux documents (lettre de Justinien à propos

⁷¹ Depuis le fondateur du genre, Syméon l'Ancien, les stylites ont l'habitude de distribuer aux pèlerins qui accourent au pied de la colonne des médailles moulées dans la terre de l'enclos sacrée, la *mandra*, et frappées à l'effigie du saint; ces souvenirs sont qualifiés d'eulogie ; SODINI, J.-P., « Nouvelles eulogies de Syméon », dans, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance, textes, images et monuments*, JOLIVET-Lévy, C., KAPLAN, M., SODINI, J.-P., Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p.25-33

du refus de Rome de lui transférer des reliques de saint Pierre, saint Paul et saint Laurent⁷³, lettre de Grégoire le Grand s'excusant auprès de Constantine, femme de l'empereur Maurice (539-602) de ne pouvoir lui transférer quelque morceaux que ce soit de saint Paul⁷⁴) illustrent les différences entre empire d'Orient et d'Occident sur ces pratiques à cette époque. Ainsi, en Occident on continue à ériger basiliques et oratoires à l'endroit même où le corps saint repose, plutôt que de le transporter ailleurs⁷⁵.

C'est la position que défend également H. Leclerq. Les églises titulaires à Rome n'étaient pas selon lui en mesure de posséder des corps saints dans l'intérieur de la ville. Dans les catacombes la situation était différente puisqu'on pouvait édifier sur elles un autel au jour anniversaire de leur supplice, ou bien célébrer le saint sacrifice sur la tablette de l'*acrosolium* qui les contenait. Il n'en reste pas moins qu'à Rome, selon Leclerq, dans les six premiers siècles aucune inscription n'atteste formellement l'emploi des reliques des martyrs dans la consécration des autels⁷⁶.

Mais ailleurs il a pu en aller autrement, en Italie, en Gaule, en Afrique et en Orient, dès la fin du IV^e siècle. L'usage prévalut en l'occurrence d'ouvrir les tombes des martyrs et de distribuer les reliques, ce qu'on trouva désigné sous le nom de *reliquiae*, *pignora*, *beneficia*, *memoria*, *nomina*, *sanctuariorum*, *benedictiones*, *eulogiae*. Ce sont surtout des

⁷² KAPLAN, Michel, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XII^e siècle », dans *Reliques. Objets, cultes, symboles.*, BOZÓKY, Edina (éd.), HELVÉTIUS, Anne-Marie (éd.), Turnhout, Brepols, 1999, pp. 19-21

⁷³ THIEL, Andréas., *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, Brunsbergae, 1868, t.1, ép. 77, p.873

⁷⁴ « *Quia Romanis consuetudi non est, quando sanctorum reliquiae dant, ut quicquam tangere praesumat de corpore* » Grégoire le Grand, *Epistolae*, L. IV, ind. XII, ép. 30, P.L., t. LXXVII, col. 700-704.

⁷⁵ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les reliques des saints*,... p.34

⁷⁶ LECLERQ, H., « Reliques et reliquaires »..., col. 2300

brandea, soit non une parcelle du corps mais un objet, généralement un morceau de tissu mis en contact avec la tombe. En 386, saint Ambroise recourait lui aussi à des reliques des apôtres pour la dédicace de sa cathédrale⁷⁷.

c-Les premiers jalons théologiques : saint Augustin et saint Jérôme

Les avis de ces deux pères de l'Église sur les reliques seront réutilisés par certains auteurs du Moyen Âge que nous aborderons plus en avant. Ainsi allons nous présenter brièvement leurs positions.

La première justification du culte des reliques abordée sera celle que saint Augustin met en avant par rapport au soin des morts et pourquoi finalement prêter attention aux restes des saints. Ainsi chez Augustin si les soins portés aux morts servent plus à consoler les vivants plutôt qu'à soulager les morts, il estime dans le *Cura mortuorum* que ce n'est pas une raison pour dédaigner et abandonner les corps défunts : « Si, dit-il, le vêtement d'un père, son anneau ou tout autre objet est d'autant plus cher à ses enfants que leur amour filial est grand, il ne faut en aucune manière avoir du mépris pour le corps qui nous est beaucoup plus intimement uni que n'importe lequel de nos vêtements.⁷⁸ »

Saint Jérôme se concentre lui sur la pertinence du culte et de son efficacité. En effet, des critiques du culte des reliques émanèrent tôt au sein même de la communauté chrétienne. Ainsi Vigilance dénonça ces pratiques comme étant de grossières superstitions

⁷⁷ Ibidem

⁷⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIII, Paris, 1959 (Bibliothèque augustinienne), p.234-236. Et AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, III, 5, Paris, 1948 (Bibliothèque augustinienne), p.472., dans SANSTERRE, Jean-Marie, « Les Justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge », dans, *Les reliques. Objets, cultes et symboles*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.), Turnhout, Brepols, 1999, p.86

s'approchant de l'idolâtrie. Ce à quoi Jérôme lui répondit que les chrétiens ne vénéraient pas les reliques, mais les honoraient. La distinction est ainsi toujours de rigueur dans la doctrine entre *veneratio* qui est consacrée aux saints et à leurs reliques et à *adoratio* réservée à Dieu et au Christ⁷⁹. Ce que Jérôme développe dans son *Contra Vigilantium*, présenté par Jean-Marie Sansterre comme « écrit avec précipitation, sans un véritable effort théologique⁸⁰ ». Saint Jérôme se concentre notamment sur la question de savoir si les saints sont d'ores et déjà auprès du Christ sans avoir eu besoin d'attendre le jugement dernier. Car sinon comment justifier la *virtus* de simples cadavres non encore élevés parmi les élus ? Est-ce qu'il y a présence réelle des saints dans leurs reliques ? Augustin n'avait en effet pas voulu trancher sur ce point : « Les martyrs sont-ils présents en personne à un même moment dans des endroits si divers et si éloignés les uns des autres, là où se trouve leur tombeau et partout ailleurs où l'on perçoit leur présence ? Ou bien alors qu'ils restent dans un lieu réservé à leurs mérites, loin de tout commerce avec les mortels, priant d'une manière générale pour les besoins de ceux qui les supplient (...), est-ce le Dieu tout puissant, présent partout (...) qui, exauçant la prière des martyrs, tantôt par la présence même des martyrs, tantôt par le ministère des anges (...) ? Ou encore cela se fait-il tantôt par la présence même des martyrs, tantôt par celles des anges qui prennent leur figure ?⁸¹ » Jérôme écrit ainsi « Il est écrit des martyrs qu'ils suivent l'Agneau partout où il va (Apocalypse. XIV, 4). Si l'Agneau est partout, il faut donc croire que ceux qui sont avec

⁷⁹ STRONG, John S., « Relics »,..., p.7688

⁸⁰ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les Justifications... », p. 85

⁸¹ AUGUSTIN, *De cura gerenda pro...*, p.512-514

l'Agneau sont partout.⁸²» De plus Jérôme affirme que les martyrs ne pourraient être si peu mobiles alors que les démons peuplent la terre et se déplacent avec la plus grande célérité⁸³. Ces auteurs, par leur justification du culte des saints et des reliques, vont mettre en place les jalons sur lesquels vont s'appuyer les théologiens du Moyen Âge. Les échos d'un débat ou au moins de paroles encadrant le culte des reliques puisent ainsi leurs origines dans l'Antiquité et dès les premiers temps du christianisme.

⁸² « *Sequuntur Agnum, quocumque vadit (Apoc. XIV, 4). Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt.* » JÉRÔME., *Contra Vigilantium*, 6, PL, 23, col. 359A-B, dans SANSTERRE, Jean-Marie, « Les Justifications... », p.90

⁸³ « *Et cum diabolus et daemones toto vagantur in orbe, et celeritate nimia ubique praesentes sunt, martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi, et inde exire non poterunt ?* » Ibidem

Chapitre II : Le Moyen Âge et la théologie des reliques : seulement des échos dans un vide théologique?

1. L'héritage d'une pratique non encadrée : Claude de Turin contre Dungal et Jonas d'Orléans.

a-La question de la sacralité des corps saints.

Le IX^e siècle voit l'émergence d'un affrontement sur plusieurs points tels que le culte des images, la vénération de la croix, des reliques, l'utilité du pèlerinage à Rome et, point crucial, l'intercession des saints. Ermold Le Noir (c.790-c.838) composa, vers 827, un long poème dédié à Louis le Pieux pour rentrer en grâce. Il y prend position pour l'intercession des saints : « Les habitants du ciel invoquent aussi, sur terre, par la prière ceux dont ils voient plus souvent les âmes devant Dieu. Quel ignorant, ayant perdu l'esprit, soutient-il qu'il ne faut pas vénérer ici bas, comme il se doit, les corps des saints pères, puisque c'est Dieu qui est vénéré à juste titre dans ses chers serviteurs dont les prières nous font gagner les hauteurs du ciel ? » Il rajoute, faisant allusion à son espoir d'être rappelé d'exil : « Pierre n'est pas Dieu, mais je crois que, par la prière de Pierre, je pourrai être libéré du châtement de ma faute. ⁸⁴ » Jean-Marie Sansterre voit dans ce poème, qui affirme un point central de la théologie chrétienne, une réponse originale à la polémique soulevée par l'évêque Claude de Turin, à qui il fut en effet reproché de pousser à l'iconoclasme, de s'en prendre à la vénération de la croix, à celle des reliques, au pèlerinage à Rome et, sur un

plan plus large, de nier l'intercession des saints⁸⁵. Rappelons que l'iconoclasme avait été formellement condamné par le deuxième concile œcuménique de Nicée en 787, ainsi que lors du concile de Francfort en 794⁸⁶. Claude avait en effet adressé, en 825, à son principal accusateur, Théodémir, abbé de Psalmody, un texte : *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*⁸⁷, dont seul l'excerptum fut conservé, où l'évêque de Turin mettait en cause la capacité des saints d'intervenir après leur mort en faveur des fidèles. Louis le Pieux fit réaliser l'*excerptum*, qui servit de base à deux réfutations, composées pour l'essentiel indépendamment l'une de l'autre. Tout d'abord, vers 827, des *Responsa* par l'Irlandais Dungal⁸⁸, puis achevé en 840 le *De cultu imaginum* de Jonas, évêque d'Orléans⁸⁹.

Plusieurs chercheurs expriment des vues différentes sur Claude et ses contradicteurs. A. Boureau voit en Dungal et Jonas une fausse imputation à Claude d'un mépris des reliques et d'une réfutation de l'intercession des saints. Ceci pour l'exclure de la communauté franque, ou par peur que son radicalisme ne réduise au minimum « la médiation matérielle

⁸⁴ ERMOLD LE NOIR, *In honorem Hludovici christianissimi Caesaris Augusti*, v.2592-2599, éd. E. FARAL, Paris, Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 14, 1964, p.196

⁸⁵ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge », dans, *Les Reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.), Turnhout, Brepols, 1999, p.82

⁸⁶ « Iconoclasme », dans, FÉDOU, René, *Lexique historique du Moyen Âge*, Paris, Armand-Colin, 2003, p.88

⁸⁷ *Excerptum de l'Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*, PL, 105, col.459-D-464.

⁸⁸ DUNGAL, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias*, PL, 105, col. 465-530

⁸⁹ JONAS D'ORLÉANS, *De cultu imaginum libri tres*, PL, 106, col.305-388

du sacré⁹⁰ », et que cela aboutisse, tout en restant dans les limites de l'orthodoxie, comme Agobard de Lyon, a une condamnation du culte des reliques.

Marc Van Uytfanghe⁹¹ lui avance que Claude serait le chef de file d'une pensée, en marge de l'orthodoxie carolingienne, remettant en cause l'intercession des saints. C'est à dire l'idée que les saints aillent au ciel avant le jugement dernier. Il n'y aurait donc pas plus lieu d'honorer les restes des saints que des *ossa vilissima*. La vue de M. Van Uytfanghe ferait écho à des doutes similaires dans le monde byzantin. Ainsi Claude remet en cause l'intercession des saints et l'utilité d'un pèlerinage à Rome : « de là, Pierre ne sait rien et ne peut apporter aucun secours ni aucune aide ⁹² » .

Dans leurs écrits Dungal et Jonas d'Orléans opposent à Claude ceux de saint Augustin et de saint Jérôme. Jérôme s'étant opposé au prêtre Vigilance de Calagurris⁹³, détracteur de l'intercession des saints et de la dévotion envers leurs reliques. Quant à l'interprétation des textes d'Augustin par Claude, Jonas et Dungal s'opposent sur sa vision de l'intercession auprès du tombeau d'un apôtre ou d'un saint. Ainsi, pour Augustin, la raison de l'amour des Chrétiens envers, par exemple, l'apôtre Paul ne saurait être la croyance au fait qu'il a été un homme, car il ne l'est plus. Ce que les chrétiens sont sensés aimer, c'est l'âme juste⁹⁴. D'autres auteurs sont utilisés par les deux contradicteurs de Claude : comme les

⁹⁰ BOUREAU, A., « Les théologiens carolingiens devant les images. La conjoncture de 825 », dans *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, éd. F. Boesplug, N. Lossky, Paris, 1987 (Cerf Histoire), p.247-262.

⁹¹ VAN UYTFANGHE M., « Le culte des saints et la prétendue « Auklärung » carolingienne », dans *Le culte des saints aux IX^e-XIII^e siècle*, éd. R. FAVREAU, Poitiers, 1995, (Civilisation Médiévale, 1), p.151-166.

⁹² « *Cum Petrus nihil inde sciat nec valeat succurrere, neque adjuvare* », *DUNGAL, Responsa*, col. 497A.

⁹³ JÉRÔME, *Contra Vigilantium*, PL, 23, col. 353-368.

⁹⁴ AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, VI, 9, Paris, Bibliothèque augustinienne, p.46.

Dialogues de Grégoire le Grand, ou encore quelques citations tirées des homélies de Jean Chrysostome⁹⁵.

Jean-Marie Sansterre présente ainsi la diversité de textes utilisés par Dungal et Jonas comme peu importante⁹⁶. Il n'existait en effet en latin qu'un seul traité sur le culte des reliques, le *De laude sanctorum*⁹⁷, datant de la fin du IV^e siècle, rédigé par l'évêque Victrice de Rouen. L'auteur explique ceci par la diffusion limitée d'un ouvrage complexe, qui fut peu connu et utilisé. Ce traité visait à exalter la possession et à justifier la vénération de petites parcelles de reliques.

Cependant, le but de Dungal et Jonas est plus de montrer que ce culte s'inscrit bien dans la tradition de l'Église. Les deux auteurs nous dressent ainsi une liste des considérations théologiques de l'époque en s'appuyant sur les écrits patristiques. Ils s'attachent ainsi à prouver que Jérôme face à Vigilance faisait déjà de même en montrant la pratique des empereurs chrétiens, des évêques et du peuple. Contredisant les pères de l'Église, Claude est ainsi placé au même rang que les hérétiques condamnés par Jérôme et Augustin. Procédé de recours aux autorités, classique de l'époque.

Voici un autre argument que Jonas reprend chez Augustin, dans la *Cura mortuorum* : Si les soins aux morts servent plus à consoler les vivants plutôt qu'à soulager les morts, Augustin estime que ce n'est pas une raison pour dédaigner et abandonner les corps défunts : « Si, dit-il, le vêtement d'un père, son anneau ou tout autre objet est d'autant plus cher à ses

⁹⁵ JONAS, *De Cultu...*, col. 373C-D (Grégoire le Grand), 327C-328B, 372C-373C, 379-C (Jean Chrysostome)

⁹⁶ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications... », p.85

⁹⁷ Victrice de Rouen, *De Laude sanctorum*, DEMEULENAERE, R. (éd), Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum », SL 64, p.53-93.

enfants que leur amour filial est grand, il ne faut en aucune manière avoir du mépris pour le corps qui nous est beaucoup plus intimement uni que n'importe lequel de nos vêtements.⁹⁸ »

Il y a glissement de sens vers les reliques opéré d'autant plus facilement grâce à cette phrase : « les corps des fidèles et des justes dont le spiritus s'est saintement servi comme d'un instrument pour toutes les bonnes œuvres⁹⁹ ». Jonas et Dungal insistent bien sur cette notion de corps de l'apôtre, comme vase sacré ayant accueilli Dieu et ayant souffert pour lui. Le point essentiel est donc que les corps avaient gagné leur sanctification lors de l'existence terrestre des saints.

Cette justification diffère assez des arguments présents dans les *Libri Carolini*, composés vers 790. Ils avaient pour but de réfuter Nicée II, qui accordait une valeur égale aux reliques et aux images. Pour les *Libri Carolini*, la sanctification des vêtements et des autres objets ayant appartenu au saint s'explique par le contact avec son corps¹⁰⁰. Par contre, les saints doivent leur sacralité à leur future résurrection à la fin des temps. Ce à quoi ne pouvaient souscrire Dungal et Jonas; Claude posait en effet la question de l'action des saints entre la mort et la résurrection. Ces deux auteurs soulignent ainsi que les corps avaient gagné leur sanctification lors de l'existence terrestre des saints, ce qui permet leur intercession.

⁹⁸ AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIII, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1959, p.234-236. Et AUGUSTIN, *De Cura gerenda pro mortuis*, III, 5, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1948, p.472.

⁹⁹ Ibidem

¹⁰⁰ CHAZELLE, C., « Matter, Spirit an Image in the Libri Carolini », dans, *Recherches augustinienes*, 21, 1986, p.168.

b-L'intercession des saints.

Maintenant que le sujet de la sacralité des corps des saints a été défini et démontré par Dungal et Jonas il leur restait à défendre le rôle d'intercesseur des saints.

Ils utilisent un raisonnement a fortiori de Jérôme : « Si les apôtres et les martyrs peuvent, lorsqu'ils sont encore dans la chair, prier pour les autres alors qu'ils doivent se soucier d'eux-mêmes, combien plus le peuvent-ils après les couronnes, les victoires et les triomphes¹⁰¹ », c'est à dire lorsqu'ils sont avec le Christ.

Le risque de cet argument est la dépréciation de ce « corps de mort » qui tenait saint Paul « sous la loi du péché¹⁰² ». Dungal et Jonas l'évitent en prenant l'ensemble des fidèles à témoin des miracles, opérés par Dieu auprès des reliques, qui constituent donc des « marques de récompense divine »¹⁰³ et sont les preuves de la sanctification des corps des saints. Les deux auteurs s'appuient sur des sources patristiques pour évoquer les miracles des reliques, car, d'après Jean-Marie Sansterre¹⁰⁴, des témoignages contemporains n'auraient pas eu autant de poids.

Dungal place même les memoriae des martyrs comme supérieure aux autres. L'aide divine y serait la plus abondante et la plus immédiate. De plus le pèlerinage vers les lieux saints, *loca sanctorum*, permet d'être exaucé plus facilement par la peine du voyage et

¹⁰¹ JÉRÔME, *Contra ...*, col.359C-360A, dans, DUNGAL, *Responsa...*, col. 498A-B, et JONAS, *De Cultu ...*, col. 378D-379A.

¹⁰² Rom.,VII, 24.

¹⁰³ «*Aequum quippe est ut qui corpora sua membra justitiae utiliter exhibuerunt et in eis diabolium triumpharunt, tam evidentibus coruscant miraculis, quatenus praeclaris divinae remunerationis appareat indicium quam pretiosa sit mors in conspectu Domini, et quod magna sit eorum virtus apud Altissimum* », JONAS, *De Cultu ...*, col.328C.

¹⁰⁴ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications... », p. 88.

l'intervention des saints patrons¹⁰⁵. Jonas, quant à lui, montre que le pèlerinage à Rome est utile, en raison de la pénibilité du voyage entrepris pour l'amour de Dieu, et du surcroît de dévotion suscité par la vue des *loca apostolorum*¹⁰⁶. L'intercession peut cependant être obtenue partout selon lui¹⁰⁷. La question de la présence réelle du saint dans les reliques est malgré tout éludée par Jonas, qui renvoie à la lecture de saint Augustin et de Grégoire le Grand. Ce dernier n'a pourtant pas laissé de véritable réflexion sur la question. Or, Augustin non plus n'a pas tranché une question qu'il se posait lui-même. Il hésite ainsi entre les différents agents possibles des miracles et se refuse à opter pour une voie plutôt qu'une autre. Saint Augustin énumère ainsi différentes possibilités : est-ce Dieu lui-même qui les réalise ? ou si c'est par ses ministres, est-ce par les âmes des martyrs ? « Comme s'ils étaient des hommes encore vivants en leur corps ». Ou bien est-ce par l'intermédiaire des anges ? les martyrs ne jouant qu'un rôle d'intercession ? ou tout à la fois¹⁰⁸ ? Jonas laisse donc le lecteur sans véritable réponse quant à la présence réelle des saints dans leurs reliques et donc sur leur intercession. La réponse à Claude est ainsi partielle et s'appuie sur des hypothèses, tout au plus formulées, par Augustin.

¹⁰⁵ DUNGAL, *Responsa...*, col. 465D, 468B, 501A.

¹⁰⁶ JONAS, *De Cultu...*, col. 367B-369B et 377A.

¹⁰⁷ « *Localiter autem non ita ejus intercessionem requirimus, quasi si non ejus aspectui pateamus, nisi in eo loco quo exuvias ejus venerari scimus : firmiter tenentes quod illi omnis creatura sit angusta, qui videntem omnia videt, continenti omnia inhaeret* », JONAS, *De Cultu...*, col. 377A.

¹⁰⁸ « *Sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo, quo res temporales operatur aeternus, sive per suos ministros ista faciat ; et eadem ipsa, quae per ministros facit. Sive quaedam, faciat etiam per martyrum spiritus, sicut per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per angelos, quibus invisibiliter, incorporaliter, inmutabiliter imperat, operetur, ut quae per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et inpetrantibus, non etiam operantibus fiant ; sive alia istis, alia illis modis, qui nullo modo comprehendi a mortalibus possunt : ei tamen adtestantur haec fidei, in qua carnis in aeternum resurrection praedicatur.* », Augustin, *De Civitate Dei*, XXII, IX, Turnhout, Brepols, « *Corpus Christianorum* », Series Latina XLVIII, 1955, p. 827-828.

C'est pourtant une croyance que Jean-Marie Sansterre définit comme « largement répandue, mais difficile à justifier ¹⁰⁹ ». Patrick J. Geary défend la même opinion dans son ouvrage *Le Vol des reliques au Moyen Âge*, quand il dit que : « Le Moyen Âge considérait l'eucharistie comme une relique. Si l'eucharistie est une relique, d'autres reliques peuvent partager les mêmes caractéristiques : celles de « pain vivant descendu du ciel ». [...] Sans doute se trouva-t-il des théologiens pour dénoncer pareille équation et établir une distinction entre le corps du Christ glorifié et ressuscité, et les corps des saints, dont la résurrection attendra le dernier jour. Mais les diverses descriptions et le sort que les fidèles, laïques ou clercs, réservaient aux reliques corroborent cette identification ¹¹⁰ ». La pratique semble donc là encore échapper à la théologie. L'élaboration théorique n'encadre ainsi pas de manière claire la pratique. Plus encore, elle ne condamne pas la croyance en des saints n'ayant pas eu besoin d'attendre le jugement dernier.

Dungal en revanche cite les doutes d'Augustin, mais s'empresse d'y répondre par un passage du *Contra Vigilantium* : « Il est écrit des martyrs qu'ils suivent l'Agneau partout où il va (Apoc. XIV, 4). Si l'Agneau est partout, il faut donc croire que ceux qui sont avec l'Agneau sont partout¹¹¹. » De plus Jérôme affirme que les martyrs ne pourraient être si peu mobiles alors que les démons peuplent la terre et se déplacent avec la plus grande

¹⁰⁹ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications... », p. 89.

¹¹⁰ GEARY, Patrick, J., *Le vol des reliques...*, p. 181.

¹¹¹ « *Sequuntur Agnum, quocumque vadit* (Apoc. XIV, 4). *Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt.* » JÉRÔME., *Contra Vigilantium*, 6, PL, 23, col. 359A-B.

célérité¹¹². Jean-Marie Sansterre estime ici que « le silence de Jonas devant un argument aussi mince, qu'il connaissait forcément, ne manque pas de pertinence ». ¹¹³

Il est donc difficile d'estimer que le débat sur l'intercession des saints fut réglé par Dungal et Jonas à leur époque. Ils se sont certes posés en représentant à la fois de l'orthodoxie et du pouvoir royal, Dungal agissant suite à la volonté de Louis Le Pieux, mais n'ont pas réglé un problème qui ressurgira plus loin au cours du Moyen Âge.

c-La vénération des reliques, une idolâtrie ?

Le dernier point à défendre pour Dungal et Jonas est celui de la vénération des reliques et de savoir s'il s'agit d'idolâtrie¹¹⁴. Augustin et Jérôme avait déjà traité cette question et sont d'ailleurs repris par les deux auteurs. Jonas et Dungal distinguent ainsi la véritable adoration réservée à Dieu de celle, subordonnée à la première, de la croix, des reliques et seulement chez Dungal des images des saints. Ces vénérationes ne sauraient donc faire l'objet d'un culte indépendant de celui de la divinité¹¹⁵.

¹¹² « *Et cum diabolus et daemones toto vagantur in orbe, et celeritate nimia ubique praesentes sunt, martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi, et inde exire non poterunt ?* », Ibidem

¹¹³ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications... », p.90.

¹¹⁴ « *Quia si sanctorum imagines hi qui daemonum cultum reliquerunt venerantur, non idola reliquerunt, sed nomina mutaverunt, si enim scribas in pariete, vel pingas imagines Petri et Pauli, jovis et Saturni, sive Mercurii, nec isti dii sunt, nec illi apostoli, nec isti, nec illi homines : ac per hoc nomen mutatur ; error tamen et tunc et nunc idem ipse permanet semper.* », DUNGAL, citant des thèses qu'il attribue aux « hérétiques » Eunome et Vigilance de Calagurris, *Responsa...*, col. 472A.

¹¹⁵ « *Quis autem audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare, etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum, dicere in precibus : offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane, cum apud eorum memorias offeratur Deo, qui eos et homines et martyres fecit et sanctis angelis coelesti honore sociavit ; ut ea celebritate et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem invocato in auxilium ex illorum memoriae renovatione adhortemur.* », DUNGAL, *Responsa...*, col. 472C-D.

De plus Jonas affirme que dans la vénération des saintes reliques par l'Église, c'est le Christ, leur *sanctificator et vivificator*, qui est adoré¹¹⁶. Ainsi c'est Dieu qui est l'auteur des miracles obtenus par l'intercession des saints. Le théocentrisme est en effet réaffirmé tout au long des deux traités. C'est Dieu qui est l'auteur des miracles obtenus par l'intercession des saints. Cette notion fut déjà soulignée par Isidore de Séville, « les anciens pères [...] ont voulu que les fêtes des apôtres et les solennités des martyrs soient célébrés pour susciter l'imitation, soit pour que nous soyons associés à leurs mérites et aidés par leurs prières. Cela cependant de telles façons que nous n'offrions un sacrifice à aucun martyr mais au seul Dieu des martyrs, bien que nous établissions des autels en leur mémoire.¹¹⁷ »

D'autres arguments sont mis en avant comme celui du *corpus incorruptum*, par Jonas, selon lequel la résurrection s'accomplit déjà chez les saints, dans leur chair : « Pas un de vos cheveux ne périra¹¹⁸ ». Jean-Marie Sansterre relève ce point comme plus détaillé dans la réécriture de la vie de saint Hubert par Jonas¹¹⁹, tout en faisant appel à d'autres auteurs, tels Abbon de Fleury, dans sa *Passio sancti Eadmundi*. Abbon y stipule que comme tous les autres saints qui règnent déjà avec le Christ, son l'âme de saint Edmond bien que se trouvant dans la gloire céleste, visite ses restes nuit et jour¹²⁰. Hincmar de Reims également

¹¹⁶ « *His enim instrui documentis poteris (si laevae duritia non obsiterit mentis) quia in veneratione sanctorum reliquiarum a sancta Ecclesia Christus adoratur sanctificator et vificator earum.* », JONAS, *De Cultu...*, col. 372C.

¹¹⁷ « *Festivitates apostolorum seu in honore martyrum solemnitates antiqui patres in uenerationis mysterio celebrari sancxerunt, uel ad excitantandam imitationem, uel ut meritis eorum consociemur atque orationibus adiuuemur ; ita tamen ut nulli martyrum sed ipsi deo martyrum, quamuis in memoriis martyrum, constituamus altaria.* » ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, I, XXXV, 1, éd. Ch. M. Lawson, Turnhout, , Brepols, *Corpus Christianorum*, , SL 113, 1989, p.40.

¹¹⁸ LUC, XXI, 18

¹¹⁹ SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications... », p.92

¹²⁰ ABBON DE FLEURY, *Passio sancti Eadmundi*, 16, PL,139, col. 519A

rappelle l'union du Christ avec ses membres glorieux en rappelant que les reliques sont déposés dans l'autel qui est image du sépulcre du corps du Seigneur¹²¹.

Ces différents auteurs et leurs contributions sont néanmoins jugés par Jean-Marie Sansterre comme étant des considérations éparses. Il conclut donc son article en reprenant, pour le haut Moyen Âge, la formule de Michele Camillo Ferrari : « l'importance du culte des reliques, autant que celle de la sainteté [...] fut inversement proportionnelle à l'élaboration théorique qu'on leur consacra ».

2.L'hérésie d'Arras et le vide théologique des XI^e et XII^e siècles.

Dans son article « Le culte des saints, le rire des hérétiques, le triomphe des savants »¹²², Guy Lobrichon étudie les critiques portées à l'encontre du culte des reliques autour des XI^e et XII^e siècles, ainsi que sur les stratégies déployées par les ecclésiastiques face aux dissidents. Les défenseurs de ce culte étaient en effet nombreux et associaient les détracteurs à des hérétiques, voire aux « cohortes de l'antéchrist ». Il s'interroge donc sur la gravité de cette accusation et fixe ces contestations autour de 975, autour du mouvement de la Paix de Dieu¹²³. Elles incluent la critique de la vénération des confesseurs, à la réalité du

¹²¹ HINCMAR DE REIMS, *De ecclesiis et capellis*, GUNDLACH, W. (éd.), « *Zwei Schriften des Erbischofs Inkmars von Reims* », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1889, p.105, dans, SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications... », p.92

¹²² LOBRICHON, Guy, « Le culte des saints, le rire des hérétiques, le triomphe des savants », dans, *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, BOZÖKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie, Turnhout, Brepols, 1999, pp95-108.

¹²³ « Décrétée pour la première fois en 989 par le concile de Charroux, c'est une institution établie par l'Église afin de limiter les vengeances et guerres privées. Elle soustrait certaines catégories sociales (femmes, enfants, marchands, pèlerins, clercs) aux violences de ces guerres. », dans, FÉDOU, René (dir.), *Lexique ...*, p.115.

sacrifice eucharistique, au mariage, aux structures institutionnelles de l'Église, bref aux dernières innovations liturgiques.

L'auteur prend ainsi pour illustrer son propos l'exemple de deux procès des années 1020, dans le nord de la France, l'« hérésie d'Arras ». À travers ce portrait de la contestation du culte des reliques et de l'influence d'éléments tels que la première croisade, Guy Lobrichon illustre la théologie des reliques au milieu du Moyen Âge. Les réponses et justifications des autorités de l'époque permettent ainsi d'en apprendre plus sur ce culte, tel que le concevaient et vivaient les prédécesseurs immédiats et les contemporains de Guibert de Nogent.

a-Contexte médiéval du culte des reliques.

De la fin du X^e siècle jusqu'au second quart du XI^e siècle, un intérêt grandissant porté au culte des saints peut-être observé dans les sources littéraires. Cet événement serait à lier à celui de la Paix de Dieu. Les saints sont alors moins perçus comme des modèles à imiter que comme les assesseurs du Christ au tribunal céleste¹²⁴.

Ainsi, les inventions de reliques se multiplient, le bâton d'Aaron à Sens, des translations sont organisées à l'occasion de dédicaces, des voyages de reliques à des fins d'ostension pour solenniser les assemblées de paix, comme à Héry¹²⁵. Ce renouveau se traduit par des réécritures de vie de saint, des adjonctions de recueils de miracles partout dans le royaume

¹²⁴ LOBRICHON, Guy, «Le culte des saints...», p.96.

¹²⁵ HEAD, Thomas et LANDES, R. (éd.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-New-York, Cornell University Press, 1992.

occidental. De nouveaux objets liturgiques se créent, comme les « majestés¹²⁶ » par exemple. Le but recherché est la protection des saints. L'effet attendu est plus prophylactique que la guérison.

La relique, comme l'image, est porteuse d'une double réalité : visible et invisible. Elle est le témoignage de la vertu et de la potestas du saint. Ce faisant les restes des saints les rattachent par conséquent à la temporalité terrestre. Ils sont donc sensibles aux pressions des humains par la « coercition des saints », décrites par Patrick Geary : « En qualité d'ancêtres et de chefs vivants de la famille monastique, les saints étaient obligés de défendre les membres de leurs familles, corps et biens. Vers qui d'autre les communautés auraient-elles pu se tourner¹²⁷ ? » Cela autorise l'identification de la parcelle au corps tout entier du saint dans son intégrité physique. La relique diffuse ainsi inéluctablement la présence du saint parmi les vivants, d'où son efficacité. Cette prolifération des corps saints, cette « iconophilie », ou « iconodoulie », que Guy Lobrichon qualifie de « pulsion dévotionnelle¹²⁸ », peut être éclairée par l'exemple de l'hérétique Tanchelm, ou Tanchelin, mort en 1115. Ce dernier a provoqué la réaction des chanoines d'Utrecht en ordonnant : « d'apporter au milieu de la foule une image de sainte Marie (...) et s'étant avancé, il mit sa main dans la main de l'image et il épousa sainte Marie sous cette apparence. Il prononça, de sa bouche sacrilège, le serment et toutes les paroles solennelles

¹²⁶ « Majestés » de saint Valérien à Tournus, Martial à Limoges, Vivien à Figeac, Géraud à Aurillac, Foy et Amance à Conques, Privat à Mende, Jean-Baptiste à Saint-Jean d'Angély, beaucoup représentant la Vierge Marie, notamment celle qu'a donnée l'évêque Étienne II en 946 à son église de Clermont, dans, TÖPFER, B., « the Cult of Relics and Pilgrimage in Burgundy and Aquitaine at the Time of the Monastic Reform », dans, HEAD, Thomas et LANDES, R. (éd.), *The Peace of God...*, p.41-57.

¹²⁷ GEARY, Patrick, J., *Le vol des reliques...*, p. 42.

¹²⁸ LOBRICHON, Guy, « Le culte des saints... », p.98.

du mariage, comme on le fait d'ordinaire.¹²⁹» La réaction des chanoines montre qu'ils considèrent l'icône représente réellement la Vierge Marie, il s'agit d'un crime de lèse-majesté et dérange l'ordre trinitaire, définis aux IV^e et V^e siècles lors des conciles d'Éphèse et de Nicée. Sinon pourquoi le mentionner ? Cela met également en lumière la non-résolution, au début du XII^e siècle, de la question des images en Occident. Ce qui a fortiori pourrait être le cas pour les chrétiens du XI^e siècle. Ainsi, est-ce que les images représentent réellement les saints? La vierge? Le Christ? Ces réticences concernent également les reliques. Bernard d'Angers en est un bon exemple, quand arrivant à Conques, il décrit tout d'abord les majestés comme des idoles païennes. Il se ralliera après coup à cette vénération¹³⁰.

D'autres cas soulignent la réticence face aux nouvelles pratiques. Hugues de Châlon, évêque d'Auxerre, refuse ainsi de prêter le corps de Saint-Germain pour l'assemblée d'Héry¹³¹, rechignant ainsi à bouger de quelques manières le saint et de l'exposer. Les chanoines d'Orléans en 1022 auront le même comportement¹³², cette méfiance vis-à-vis de l'exposition des reliques se retrouve également chez l'évêque de Cambrai-Arras en 1025. Ce dernier dénonce en effet la faiblesse de certains évêques de sa province, qui se sont laissés séduire par les pratiques méridionales des assemblées de la paix de Dieu.

¹²⁹ CAROZZI, C., TAVIANI, H., *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Stock, 1982, p.80.

¹³⁰ HUBERT, Jean/Marie-Clotilde, « Piété chrétienne ou paganisme ? les statues reliquaires de l'Europe carolingienne », dans, *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo :espansione e residenze*, Spoleto, Presso La Sede del Centro, 1982, pp. 235-268.

¹³¹ *Gesta pontificum Autissiodorensium*, dans le manuscrit d'Auxerre, B.M. 142, p.161, dans LOBRICHON, Guy, "Le culte des saints...", p.99

Bref, il semble il y avoir une certaine fracture entre France du nord et du sud, aux X^e-XI^e siècle vis à vis des utilisations des reliques et de la compétition entre saints et leurs reliques lors des assemblées de paix. Certains prélats comme l'évêque de Cambrai-Arras s'opposent ainsi à ces débordements et, affirme Guy Lobrichon, un doute s'instille quant au bien fondé du culte des reliques parmi les fidèles¹³³. Jusqu'à former des confréries hostiles à ces pratiques méridionales.

b-Le cas d'Arras.

En 1025, lors de sa visite annuelle en son deuxième siège d'Arras, l'évêque Gérard Ier de Cambrai juge un groupe de dissidents. La source en est les Actes du Synode d'Arras¹³⁴, compte rendu de procès destiné aux archives de la chancellerie de l'évêque Gérard. Guy Lobrichon présente ce compte rendu comme la source la plus détaillée qui soit d'une « hérésie » du début du XI^e siècle. Il date le document entre 1025 et les grands débats eucharistiques des années 1052-1059.

L'idée centrale de ces actes serait de déterminer comment mieux encadrer la religiosité exubérante qui s'exprime dans ces assemblées. La volonté chez certains prélats de relier culte des saints et de leur reliques, au sacrement du corps et du sang du Christ, pour reprendre en mains la prolifération des reliques et les cultes incontrôlés, participe de cette même idée.

¹³² BAUTIER, R.-H., « L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle. Documents et hypothèses », dans, *Actes du 95^e congrès national des sociétés savantes, Reims, 1970 :Section de philologie et d'Histoire jusqu'à 1610*, Paris, C.T.H.S., 1975, p.63-88.

¹³³ LOBRICHON, Guy, « Le culte des saints... », p.100.

¹³⁴ GÉRARD DE CAMBRAI, *Acta synodi Attrebatensis*, PL, 142, c.1271-1312

Face aux contestataires de la légitimité du culte des reliques, Gérard de Cambrai, qui prêche donc pour un meilleur encadrement, choisit d'articuler son discours autour d'une réflexion sur le Sacramentum, celui du baptême et du sacrifice eucharistique. Il affirme ainsi qu'il n'y a point d'acte religieux, point de rite, sans une matière concrète et visible.¹³⁵ Poursuivant dans cette ligne, Gérard de Cambrai assimile l'Eucharistie à la relique la plus précieuse laissée par le Christ à ses fidèles.¹³⁶

Le corps du Christ peut ainsi être actif sur la terre comme au ciel. Il en va de même des corps des saints, qui participent aux assemblées terrestres et donc sont présents dans la liturgie terrestre. Le lien entre sacrifice eucharistique et sanctification des reliques est ainsi établie. Il s'agit d'une des premières articulation du christocentrisme occidental, qui se déploiera au cours du XII^e siècle.

La question principale soulevée par les dissidents porte sur le statut de la réalité visible, sensible du sacrement. Le problème est résolu pour l'eucharistie : « Bien que le corps du Christ ait été sacrifié réellement, que réellement sa chair soit mangée par le peuple et que réellement son sang soit bu, il conserve son intégrité, demeure vivant et sans macule ».¹³⁷ L'analogie est utilisée, par les savants du XI^e siècle, pour les corps saints divisées en multiples reliques, qui gardent intacte leur virtus. Celle-ci, réalité invisible, soustrait le

¹³⁵ « *Quod autem per materialem aquam batismum datur, haec ratio est : voluit enim dominu ut res illa invisibilis per congruentem, sed profecto tractabilem rem et visibile impendentur elementum.* », GÉRARD DE CAMBRAI, Acta synodi..., c.1274d.

¹³⁶ « *Ascendit ergo Christus perfecto corpore suo, et reliquit nobis sacramentum corporis sui.* », GÉRARD DE CAMBRAI, Acta synodi, c.1280b.

¹³⁷ « *Et cum vere sacrificatus sit, et vere carnes eius manducate sint a populo, et vere sanguis eius sit bibitus, tamen ut dixi integer permanet et immaculatus et vivus* », AUGUSTIN, *Sermon Mai 129*, PL Suppl. 2, 518; Lettre 98, 9 PL, 33, 363-364) Repris par LANFRANC, *De corpore*, PL, 150, 421b.

corps intégral au regard des sens. Elle diffère en degré de la vertu du Christ, au corps inviolable et inaltérable. La question de la validité de la prolifération des reliques est réglée. Il y a donc chez Gérard de Cambrai une très forte propension à l'interprétation spiritualiste. « Je ne distribue pas ma chair aux croyants sous cette forme que vous croyez, mais en me donnant à eux par une grâce toute spirituelle, je les transforme en mon corps. Et cette grâce n'est pas consommée par la bouche ni broyée par les dents, mais elle est recueillie par le palais de l'homme intérieur, c'est à dire par la raison et l'intellectu mentis ». ¹³⁸ Les apôtres et les martyrs reçoivent par contre une vénération non remise en cause et largement partagée.

Il n'y eut que de brèves controverses au sujet des reliques car elles furent rapidement occultées par celles sur l'eucharistie, notamment celle soulevée par Bérenger. Les dissidents d'Arras et leur juge ne sont pas en opposition absolue sur le culte des saints et de leurs reliques. Gérard admet que ce n'est pas l'image sainte, ni le bois de la croix qui doivent être vénérés et encore moins adorés, mais ce qu'ils représentent et signifient ¹³⁹. Ainsi le procès d'Arras anticipe la réforme romaine du second XI^e siècle. Elle s'étend sur toutes les pratiques liturgiques, sur les hiérarchies ecclésiastiques et leurs ministères, et sur les formes institutionnelles de l'Église occidentale ¹⁴⁰. Les critiques s'éteignent et la réforme ne se heurte qu'à l'opposition conservatrice des seigneurs et des princes. Le culte des reliques ne s'est ainsi pas retrouvé tempéré, mais les réformateurs romains ont dirigé les

¹³⁸« *Tunc videbitis quia non eo modo quo putatis meam carnem credentibus distribuo, sed spiritaligratia me illis dando, ipsos, in meum corpus transfudo, et haec gratia non consumitur morsibus nec dentibus teritur, sed interioris hominis palato, hoc est ratione et intellectu mentis percipitur* », GÉRARD DE CAMBRAI, *Acta synodi...*, c. 1280b.

regards vers d'autres reliques que celles de Rome, vers les plus authentiques, celles du Christ

c- L'influence des reliques de Terre Sainte

Un texte joue un rôle particulièrement important dans ce retour vers les reliques du Christ : la lettre du Basileus de Constantinople Alexis Ier Comnène, écrite en 1088 au comte de Flandres Robert. Le Basileus lui demande sa protection contre les Turcs et pour l'attirer lui fait miroiter les reliques sans nombre du Christ, de martyrs et autres personnage importants¹⁴¹. Leur vertu était bien sûr supposée sans commune mesure avec celle de saints obscures.

Face au grand nombre de reliques de premier ordre retrouvées en Terre Sainte, les « ossements inconnus » suscitent l'indifférence. La croisade avait de plus ses propres martyrs. Ainsi après cet épisode les saints locaux et autres confesseurs quasi-anonymes, provoquent avec raison un plus grand doute. Doute qui a été préparé et instillé dans les esprits par ce différents facteurs que sont le débat sur la matérialité des sacramenta, de la vertu des reliques et par un christocentrisme, apporté à la fois par les débats sur l'eucharistie et par la redécouverte de reliques du Christ, de la vierge, des apôtres lors de la première croisade.

¹³⁹ GÉRARD DE CAMBRAI, *Acta synodi...*, c1306-1307.

¹⁴⁰ LOBRINCHON, GUY, « Le culte des saints... », p.105.

¹⁴¹ HAGENMEYER, H., *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100; eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. Mit Erläuterungen.*, Innsbrück, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1901, p. 134.

L'histoire des reliques, celle du culte des saints et de ses contestations, épousent dans le premier tiers du XI^e siècle les mouvements de la doctrine du corps et du sang du Christ. Elles sont en réalité un lieu d'affrontement autour de la question de la visibilité des *sacramenta*, c'est à dire sur un corps ecclésial qui construit des temples matériels et multiplie les signes concrets d'une unité plus forte que jamais du céleste et du terrestre. Ce qui aggrave le dissentiment ordinaire entre nord et sud¹⁴².

Les déploiements occidentaux de la théologie eucharistique, exigés par le renouveau de la logique dans la seconde moitié du siècle, ont ensuite brisé le lien solidaire entre la doctrine et le culte, entre la pensée du corps visible et invisible et ses expressions liturgiques, communautaires, vécues.

La théologie dans ces débats à la fin du XI^e siècle et durant tout le XII^e siècle ne se soucie plus de la question du culte des saints et de leurs reliques. Pierre Lombard ainsi n'en dit mot. A contrario des pratiques qui elles restent.

La redécouverte des reliques du Christ par la première croisade laissait tout de même la porte ouverte à la vénération de celles des saints.

Ainsi, Guy Lobrichon parle d'un vide hérétique du XI^e siècle, qu'il comprend comme le silence imposé par une déréliction générale et par le détournement des efforts vers une réforme laborieuse. Ce qui permet alors au culte des reliques, forme occidentale de l'iconodoulie, d'être jugé froidement, équitablement par les savants. Guibert de Nogent s'illustre ainsi dans la voie du doute fondateur, auquel la génération de la paix de Dieu

¹⁴² LOBRICHON, GUY, « Le culte des saints... », p. 107.

n'avait pas été préparée, mais que celle de la première croisade avait rencontré sur son chemin¹⁴³.

3. Thiofrid d'Echternach et les *Flores epytaphii sanctorum*

Les *Flores epytaphii sanctorum*¹⁴⁴ furent rédigées par Thiofrid (1030/40-1110)¹⁴⁵, abbé d'Echternach entre 1081 et 1110. Dans cette œuvre qui a connu peu d'échos au Moyen Âge¹⁴⁶, l'auteur essaye de théoriser les rapports entre les saints et leurs restes. Sont ainsi abordés plusieurs questions telles que l'odeur de sainteté, la question de la richesse entourant les reliquaires, l'imputrescibilité des corps saints ou encore les vertus des reliques de contact. Ce qui place cette œuvre parmi les rares traités théologiques médiévaux sur les reliques. Il est de plus à souligner que les *Flores*, rédigée en 1104-1105, sont contemporaines du traité de Guibert, 1116-1119, et d'autres écrits consacrés aux reliques et rédigés entre 1105 et 1150, comme les *Nova Opuscula* d'Eadmer de Cantorbéry¹⁴⁷, le sermon sur les reliques de Pierre le Vénérable¹⁴⁸ et l'*Apologia ad Guillelmum* de Bernard de Clairveaux¹⁴⁹. Il n'y a ainsi que deux traités à proprement parler, mais une certaine

¹⁴³ LOBRICHON, GUY, « Le culte des saints... », p. 108.

¹⁴⁴ THIOFRID D'ECHTERNACH, *Flores epytaphii sanctorum*, PL, 157, c.313-404.

¹⁴⁵ MANITIUS, Max, « Thiofrid von Echternach », dans, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, C.H. Beck, 1965, t.3, p.93

¹⁴⁶ FERRARI, Michele, Camillo, « die Rezeption von Thiofrids Hauptwerken. Von den Handschriften des XII. Jahrhunderts bis zur heutigen Forschung », *Sacris Erudiri*, Steenbrugge, 1994, 34, pp. 239-271

¹⁴⁷ WILMART, A., « Eadmerus Cantor, Nova opuscula de sanctorum veneratione et obsecratione », *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1935, 15, pp. 184-219 et pp. 354-379.

¹⁴⁸ PIERRE LE VÉNÉRABLE, *In veneratione quarumlibet reliquiarum*, PL, 189, c.998-1006

¹⁴⁹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmum abbatum*, PL, 182, c.893-918

activité dans ce champ est à noter, activité qu'on ne retrouve qu'à l'époque carolingienne, ou au moment de la Réforme et chez ses préparateurs du XV^e siècle¹⁵⁰. Ce qui me semble être le témoin d'un problème toujours non réglé à cette époque, amenant des dérives choquant les auteurs de ces différents écrits, tels Guibert confronté à une quête itinérante présentant la relique d'un morceau de pain qu'aurait mâché le Christ¹⁵¹. Si Thiofrid a ainsi d'autres motivations que Guibert avec son *De Pignoribus*, et s'il semble peu probable que Guibert ait jamais lu les *Flores*¹⁵², son œuvre n'en présente pas moins un intérêt certain quant aux conceptions théologiques vis-à-vis des reliques au XII^e siècle.

Pourquoi n'y eut-il que deux traités pour tout le Moyen Âge alors ? Si d'aucuns, comme Nicole Hermann-Mascard, pose l'hypothèse d'un culte qui était surtout le fait des couches populaires et non des élites, qui ne s'en préoccupaient guère, les recherches de l'école anthropologique américaine semble montrer l'inverse¹⁵³. La thèse de Patrick Geary semble ainsi plus pertinente, quand il déduit de la faible importance des œuvres théologiques sur les saints au Moyen Âge, une pratique du culte des saints et de leurs reliques si forte, qu'elle se passait de « régulation et de limitation¹⁵⁴ ». L'idée finalement de milieux ecclésiastiques et populaires partageant à peu près la même idée sur le culte des reliques à tel point que sa manifestation ne posait pas de problèmes, ne nécessitait ainsi pas, ou peu,

¹⁵⁰ BOIRON, Stéphane, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente (1500-1640)*, Paris, Travaux de recherches de l'université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris, 1989, 155p.

¹⁵¹ KAISER, Reinhold, « Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XI^e siècle-XII^e siècles) », *Le Moyen Âge*, revue d'histoire et de philologie, 101, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1995, p.223.

¹⁵² FERRARI, Michele Camillo, « *Lemmata sanctorum*... », p.225.

¹⁵³ Surtout BROWN, Peter, *Le culte des saints*. ..., Paris, Le Cerf, 1984, 164 p.

¹⁵⁴ GEARY, Patrick, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1994, p. 117.

de textes normatifs. D'où l'intérêt d'un texte comme les *Flores* : la rareté de tels documents est l'indice que quelque chose de particulier a dû provoquer son écriture dans un contexte général très pauvre en écrits théoriques sur la question des reliques. Ainsi comme l'écrit Peter Brown : « au lieu de présenter le culte des saints en termes de dialogue entre deux parties, l'élite et la masse, essayons de l'examiner comme un élément d'un grand ensemble, et de voir comment une partie croissante de la société antique bascula dans des formes radicalement nouvelles de vénération, manifestées à de nouveaux objets et des lieux nouveaux, orchestrées par de nouvelles autorités. Leur tremplin était le besoin de mettre en jeu une préoccupation commune à tous, à l'élite comme au « vulgaire », dans de nouvelles formes d'exercice du pouvoir, de nouveaux liens de dépendance entre les hommes, et des espérances nouvelles, profondes de sécurité et de justice dans un monde en devenir¹⁵⁵ ». Si cette remarque fut écrite dans le cadre de l'Antiquité tardive, elle garde toute sa pertinence pour le Moyen Âge.

L'intérêt des *Flores* et du *De pignoribus* semble être de donner une base théologique à une croyance populaire, au sens de partagé par tous. Les deux auteurs ont apparemment été animés d'un besoin d'explicitement un culte, de lui donner une logique. Le fait que les reliques soient apparues comme un objet de préoccupation, pour plusieurs auteurs à partir du XII^e siècle, montre que le consensus n'était peut-être plus d'actualité et que des problèmes émergeaient en trop grand nombre pour être tolérés. Ce sont d'ailleurs ces problèmes et abus que énumère et dénonce dans le premier livre du *De pignoribus*. Une charnière semble ainsi se dessiner au XII^e siècle, si la polémique à l'encontre du culte des reliques a, pour les

¹⁵⁵ BROWN, Peter, *Le culte des saints...*, p.35.

siècles précédents, concerné des auteurs ou mouvements rapidement classés comme hérétiques, la nouveauté de cette période est que des auteurs, tout ce qu'il y a de plus orthodoxes, s'emparent du débat. Chacun selon ses préoccupations premières et des angles différents comme nous allons le voir.

a-« L'autre » traité sur les reliques du XII^e siècle.

Thiofrid apparaît tout d'abord comme une haute figure de l'Église d'Empire. L'abbatiate d'Echternach lui fut en effet confié par Henri IV lui-même en 1083, à Rome, fait rare à Echternach. Le nom de Grégoire VII n'est évoqué dans aucun document, en pleine querelle des investitures¹⁵⁶ cette nomination indique un lien étroit entre l'empereur et Thiofrid¹⁵⁷. Enfin, c'est l'archevêque de Trêves, Brunon, qui vint procéder à l'enterrement de Thiofrid, ce même Brunon à qui Thiofrid avait dédié quelques années plus tôt ses Flores¹⁵⁸. Brunon et Thiofrid entretenaient ainsi des relations amicales, illustrant la solidarité qui unissait les prélats d'Empire au moment de la querelle des investitures.

Quant à son œuvre elle se concentre sur le rappel et la promotion de la grandeur de son abbaye, Echternach. Ainsi son œuvre hagiographique célèbre les premiers donateurs d'Echternach et leurs reliques, son œuvre séculière tend à restituer au monastère ses

¹⁵⁶ FERRARI, Michele Camillo, *Sancti Willibrordi venerantes memoriam. Echternacher Schreiber und Schrifsteller von der Angelsachsen bis Johann Bertels*, Luxembourg, Publication du CLUDEM, 1994, p.53.

¹⁵⁷ WAMPACH, C., *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter*, I-1, Textband, Luxembourg, 1929, p.243-246.

¹⁵⁸ « *Oliviae uberi, pulchrae, speciosae, fructiferae, in domo Domini, S. Trevericae sedis archipraesuli Brunoni; oleaster aridus (Rom. II, 17), Efternacensis coenobii nullius momenti ygumenus, Thiofridus*

anciennes possessions¹⁵⁹. C'est en partie ce discours des origines qui a poussé Thiofrid à rédiger les Flores. En effet, dans le chapitre final des Flores il relate la création d'une fête des reliques par son prédécesseur en 1059¹⁶⁰, le 19 novembre de chaque année, commémorant la date à laquelle le pape Sergius avait appris en rêve l'arrivée de Willibrord à Rome. Dès l'origine, la fête des reliques d'Echternach était ainsi pensée à travers la personne et les reliques du saint patron. Dans le même passage, Thiofrid laisse entendre que Régimbert, son prédécesseur, lui avait également demandé de rédiger un texte d'accompagnement liturgique pour cette occasion¹⁶¹. Les Flores seraient ainsi une œuvre de commande qui entreprendrait de célébrer toutes les reliques possédées par le monastère. Dans le prologue et l'épilogue, Thiofrid semble vouloir renoncer à son rôle d'auteur du texte. Il explique en effet qu'il ne fait que rapporter les réflexions de son prédécesseur Régimbert.

La date de rédaction est bornée en amont par 1098, l'année de la redécouverte de la sainte Lance dont il est fait mention¹⁶², et 1110, date de la mort de Thiofrid. L'œuvre a été écrite après 1104-1105 car elle est mentionnée dans le prologue de la *Vita sancti Willibrordi*, rédigée en 1104-1105.

psyches et somatis incorruptionem, et internam summi boni contemplationem, THIOFRID D'ECHTERNACH, *Flores...*, c.313.

¹⁵⁹ MUNIER, Frédéric, *Les reliques et la théologie au XIIe siècle d'après les « Flores epytaphii sanctorum »* de Thiofrid d'Echternach, Paris, Mémoire de DEA à l'université Paris-I Panthéon Sorbonne, 1999, p.28.

¹⁶⁰ « [Regimbertus] promulgavit decretum ut eo die per omne subsequens aevum vespertinum et matutinum sacrificium ritu solempni et magnifico in omnium eorum celeberrime offeratur commemorationem ac familiaris obsequium quorum tunc et postmodum sacratissimae illi aeclesiae tantum caelitus provisum et transmissum est solatium, et inaestimabile ac incomparabile incolumitatis precium. », *Flores...*, livre IV, chapitre 7

¹⁶¹ « Nam omnia quae in huius quasi libelli paginulis sunt inserta per inspirationem spiritus paraclyti excogitavit, et mihi suorum ultimo ac pedum eius pulvere indignissimo quasi quaedam semina in mentis area ventilanda, et post subtilissime discussionis ventilabrum serenda commendavit. », *ibidem*.

Les Flores se présentent ainsi comme un discours théologique qui vise non seulement à justifier le culte des saints et de leurs reliques, mais aussi à fonder par les Écritures le phénomène d'odeur de sainteté ou d'incorruption des corps. En cela, le discours théologique de Thiofrid enjambe la coupure imaginaire entre la religion des élites et la religion populaire¹⁶³. Il s'agit de voir pour lui ce qui dans la Bible peut justifier un culte et ses manifestations. Pour ce faire Thiofrid puise dans la Bible et les Pères, « à tel point que son texte est souvent une trame sur laquelle il a tissé un ensemble complexe de citations tirées des uns ou des autres¹⁶⁴. » Le gage d'autorité pouvant s'avérer nécessaire car rien dans la Bible ne concerne directement les questions de l'odeur de sainteté et de l'intégrité des corps après la mort. Jean Leclercq parle de théologie monastique pour désigner cette méthode d'argumentation¹⁶⁵.

b. Typologie des reliques.

Il existe trois manuscrits des *Flores epytaphii sanctorum*¹⁶⁶, le manuscrit de Gotha¹⁶⁷, qui remonte au XII^e siècle, le manuscrit de Trèves¹⁶⁸, du XII^e siècle également et le manuscrit de Bruxelles¹⁶⁹ qui daterait du deuxième tiers du XII^e siècle. Les deux premiers sont issus d'Echternach, copiés par la même personne au début du XII^e siècle et illustrés. Le

¹⁶² *Flores...*, IV, 3

¹⁶³ MUNIER, Frédéric, *Les reliques et la théologie...*, p.49.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ LECLERQ, Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1990, pp.179-216.

¹⁶⁶ FERRARI, Michele, Camillo (éd.), *Thiofridi abbatis epternacensis FLORES EPYTAPHII SANCTORUM*, Turnhout, Brepols, Corpus Christianorum Continuatio Medieualis, 133, 1996, pp. LXXX-XCII.

¹⁶⁷ Gotha, Forschungs-und Landesbibliothek, Memb. 170.

¹⁶⁸ Trèves, Stadtsbibliothek, Hs 1378/103.

¹⁶⁹ Bruxelles, Bibliothèque royale, 10615-10729.

manuscrit de Gotha par sa facture exceptionnelle devait avoir une utilisation liturgique, toute entière tournée vers la célébration de saint Willibrord. Celui de Trêves était un exemplaire destiné à la lecture des moines, comme en témoignent les traces qu'ils y ont laissés, gloses, corrections¹⁷⁰. Le manuscrit de Bruxelles est beaucoup plus hétérogène et comporte une grande variété d'œuvres. Les Flores sont insérées dans une rubrique intitulée : « *ex diversis sanctis patribus* » sans autres indications.

L'ouvrage comporte quatre livres et chaque livre sept chapitres plus ou moins longs. La composition de l'ouvrage suit un plan très précis. Le livre I traite essentiellement de la dignité et de la force des reliques. Thiofrid consacre de longs chapitres à expliquer l'origine de l'odeur de sainteté et la cause de l'incorruptibilité des reliques. En effet, le premier livre des *Flores epytaphii sanctorum* est consacré aux corps des saints. Corps qui ont pour principale caractéristique d'opérer des miracles. Mais cela constitue une absurdité d'après Thiofrid, car comment expliquer qu'un miracle soit causé par une relique corporelle, matière méprisable? La seule réponse logique est d'admettre que Dieu attribue ce pouvoir à la matière inerte pour des raisons inconnues des hommes.

À la grâce de Dieu s'ajoute selon lui, le corps et l'esprit des saints sont sanctifiés dans la force de l'Esprit. En effet, l'âme des saints a contemplé Dieu et leurs restes, transcendés par cette vision¹⁷¹, ne peuvent donc plus être semblables à ceux du commun des mortels. C'est ainsi que Thiofrid explique à la fois les miracles accomplis par les reliques et leur bonne

¹⁷⁰ FERRARI, Michele Camillo, « *Lemmata sanctorum...* », p.216.

¹⁷¹ *Flores...*, I, 3

odeur. Cette dernière est le signe de l'élection du mort dont la puanteur du corps¹⁷² s'est évanouie pour laisser la place à une douce odeur.

Le deuxième livre traite du lien controversé qui existait entre les reliques et les richesses qui les entourait. En trame de fond, c'est toute la question de l'idolâtrie, mais aussi de la richesse de l'Église, qui est posée. Le questionnement de Thiofrid se déplace ainsi des reliques aux reliquaires. Il participe en cela à une polémique dont Bernard de Clairvaux plus tard se fait l'écho. L'auteur justifie la nécessité de donner aux restes des saints une sépulture somptueuse. D'une part, Thiofrid rappelle que les saints bien évidemment dédaignent les ornements des « monstruosité d'avidité¹⁷³ », l'or n'étant que boue sous un aspect agréable pour les sens de l'homme¹⁷⁴. D'autre part, dit-il, ce n'est pas l'or des sarcophages qui donne de la valeur aux reliques, mais l'inverse puisque leur valeur est inestimable¹⁷⁵. De plus, si les saints méprisent l'or et les richesses, les ornements des reliquaires sont néanmoins légitimes, car vus comme manifestations d'une pieuse dévotion. Dans les livres I et II il est donc question du saint mort, de ses reliques corporelles et de son tombeau. Dans les livres III et IV, Thiofrid se livre par contre à l'analyse de ce qu'il appelle les *appendicia exteriora*, c'est à dire tout ce qui a été en contact avec le corps saint, mais qui n'est pas issu directement de ce même corps.

Ce traité s'illustre bien avec ce troisième livre comme une typologie des reliques. Ainsi les *appendicia exteriora* sont classés en deux catégories, tout d'abord les choses utilisées par le

¹⁷² *Flores...*, I, 4-5

¹⁷³ « *monstra avariciae* », *Flores...*, II, 4.

¹⁷⁴ « *Quid enim est aurum et omne quod ex terra est preciosum, nisi mutato colore lutum* », *Flores*, II, 2.

¹⁷⁵ *Flores...*, II, 5.

saint de son vivant : baguettes et verges, vêtements, liquides de tout genre, boîtes et lits¹⁷⁶. Ensuite dans la deuxième catégorie, un *appendicium exterior*, peut être aussi tout ce que produit le tombeau du saint de façon miraculeuse, comme l'huile de saint Nicolas de Myre, ou la manne qui déborde du tombeau de saint Jean¹⁷⁷. À ceux-ci s'ajoutent les noms des saints et leurs ombres. Aux noms est attribué un pouvoir qui est même supérieur aux autres reliques, puisque les noms sont absolues, c'est à dire libres d'empêchements locaux¹⁷⁸.

Dans le troisième livre, l'abbé d'Echternach mène également une réflexion centrée sur la puissance des saints et les moyens de l'utiliser. Thiofrid réfléchit à la pratique de l'invocation du nom des saints, un des plus simples vecteurs d'intercessions selon lui, puisqu'on peut le pratiquer en tout lieu et à tout moment. Il émet cependant une réserve en mentionnant que le saint invoqué ne peut agir que si ses reliques sont réellement conservées quelque part. On trouve ainsi formulée une articulation entre une pratique de la mémoire et de la dévotion aux reliques : l'efficacité d'un saint dépendrait en fin de compte du bon traitement réservé à ses reliques, argument qui justifie le rôle des églises comme conservatoire privilégié des reliques.

Thiofrid distingue ensuite les « appendices négatifs », c'est à dire les instruments de martyre qui ont provoqué la mort du Christ et des saints. Ce quatrième livre se consacre donc à la Croix, aux clous de la Croix, à la Lance sacrée¹⁷⁹, et aux instruments de torture des martyrs, tels que les chaînes de saint Paul, les pierres ayant servis à la lapidation de

¹⁷⁶ *Flores...*, III, 3-7

¹⁷⁷ *Flores...*, III, 5.

saint Étienne et le gril sacré de saint Laurent¹⁸⁰. Il considère ces reliques de contact comme les reliques les plus sacrés qui soient en tant qu'instruments de la Rédemption. La sainte Croix objet de ambivalent à la fois symbole de souffrance et de rachat est au centre de sa réflexion. Cette attention particulière donnée à la figure du Christ martyrisé, peut-être rapprochée des mouvements de piété nouvelle qui apparaissent en Occident au cours du XII^e siècle¹⁸¹ et dont l'abbé d'Echternach se fait sinon l'annonciateur, du moins l'écho.

c-Reliques et Eucharistie dans les *Flores epytaphii sanctorum*

Les reliques, selon Thiofrid, sont donc un substrat sensoriel à travers lequel s'exerce la puissance divine sous forme de miracle. La relique est telle à la condition qu'elle opère des miracles corporels. L'image est celle d'un liquide qu'on verse dans un récipient : le liquide est la puissance divine, le contenant est la relique, point de départ pour l'action de Dieu dans la réalité concrète. Thiofrid utilise des mots composés à partir du préfixe *trans-*, surtout, *transfundere* et *transfusio*¹⁸². La vertu se sert ainsi de la relique, qui, comme le saint lui-même a été sanctifié par le contact avec le Saint-Esprit et est devenu un contenant digne de la puissance divine.

¹⁷⁸ « At quod fidenter dictum sit salua omnium sanctorum gratia multo gloriosiora sunt eorum nomina quam semata. Nam (...) cum haec in unius exiguae lybithinae angustia artissime occultantur illa per uniuersum mundum terra marique corde ac ore omnium officiosissime celebrantur » *Flores*, III, 1, col. 369.

¹⁷⁹ *Flores...*, IV, 2-3

¹⁸⁰ *Flores...*, IV, 5-6

¹⁸¹ VAUCHEZ, André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental :VIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Seuil, 1994, pp.169-189.

¹⁸² « *suauitas spiritus in sanctos transfusa artus psychen et soma sui affectione inungit* », *Flores*, I, 6, col.333. ; « *sicut de incorruptibili carne dominica in omnem sanctorum carnem incorruptionis et sanctificationis transfusa est gratia, sic de uestitura eius (...) in omnia sanctificatorum somatum qualiacumque tegmina inenarrabilis translata est uitutum affluentia* », *Flores*, III, 4, col. 375. ; « *saluatio et sanctificatio transfusa est in omne supplicium* », *Flores*, IV, 4, col. 395.

Michele Camillo Ferrari souligne ainsi qu'au cours des XI^e-XII^e siècle on assiste à une évolution de la valeur attribuée à la perception sensorielle¹⁸³. Il illustre cette évolution par la controverse sur l'eucharistie provoquée par Bérenger de Tours. Ce dernier avait essayé d'expliquer la transformation du pain et du vin en chair et en sang, sur la base de la réalité sensible. Le fidèle ne perçoit par conséquent aucun changement d'aspect extérieur, de consistance, d'odeur, de saveur, dans le pain et le vin par ses sens. Pourtant le changement s'effectue, mais, selon Bérenger « pour la foi et l'intellect » : *fidei et intellectui*.

Or, Thiofrid condamne Bérenger et dans plusieurs passages des Flores compare l'Eucharistie et les reliques¹⁸⁴. Il affirme que la puissance divine dans le nom du saint qu'on prononce au moment du danger est comparable à la présence du Christ dans l'Eucharistie¹⁸⁵. Thiofrid à travers son traité pose en effet la question des conditions d'opérations de la transsubstantiation. Le septième chapitre du deuxième livre est ainsi consacré à une question particulière : que ce passe-t-il quand les animaux mangent des reliques ? Cette question semble être connue des théologiens et porte le nom de *questio* « *quid sumit mus* ¹⁸⁶ ». Question fondamentale pour le christianisme, car si on soutient que le rat ne peut manger le Corps du Christ, mais seulement du pain et du vin dé-sacralisé, la transsubstantiation peut donc dépendre de conditions extérieurs au sacrement en soi. Donc comment définir le sacrement de l'autel et donc le Mystère divin ? D'autres questions analogues sont posées : est-ce que les hérétiques mangent vraiment le corps du Christ ? Et

¹⁸³ FERRARI, Michele Camillo, « *Lemmata sanctorum...*, p. 222.

¹⁸⁴ *Flores*, IV, 2, col. 391.

¹⁸⁵ *Flores*, III, 1, col. 368.

¹⁸⁶ FERRARI, Michele Camillo, « *Lemmata sanctorum...*, p. 223.

les pécheurs ? Est-ce qu'un prêtre excommunié qui célèbre l'Eucharistie peut opérer la transsubstantiation ?

Les théologiens du XIIe siècle durent ainsi reconnaître que la transformation du pain et du vin est indépendante du sujet qui consacre et de celui qui reçoit l'hostie. Thiofrid dit la même chose pour les reliques, leur valeur, et donc pouvoir, n'est pas soumise à des variations qui dépendent de l'environnement où elle se trouve¹⁸⁷. Poursuivant dans cette voie, Thiofrid affirme que la richesse des reliquaires sert ainsi d'ornement à la puissance divine contenue, pour qu'elle ait un aspect plus agréable pour les fidèles, au même titre que le pain et le vin, qui cachent ainsi la vraie nature de l'Eucharistie¹⁸⁸.

Or, Guibert de Nogent, dans le *De pignoribus sanctorum*, s'intéresse lui aussi à la question des rapports entre reliques et Eucharistie. Guibert exclut la présence de toutes reliques corporelles du Christ. Car sinon la *commemoratio Domini* n'aurait plus de sens, car le Christ serait alors présent corporellement dans le monde.

Nous reviendrons sur ce point, mais en bref Guibert insiste sur le côté nécessairement invisible du corps du Christ, ainsi la foi peut se développer sur la méditation sur l'invisible. En outre, des reliques du Christ signifieraient non pas un, mais au moins deux corps du Christ, le corps relique et le corps ressuscité. Ce qui pose des problèmes logiques et théologiques au moment de la résurrection de la chair.

¹⁸⁷ « *Nihil omnino derogatur sanctorum gloriae, quomodocumque uel ubicumque in suam redigantur originem. Nam neque si terrenis honorentur ornatibus apud deum sunt honoratiores neque si etiam in sterquilinum abiciantur sunt abiectiores.* », Flores, II, 7, col. 359.

¹⁸⁸ « *preuidens (...) hominem non posse sine nausia et acri bile uidere ac attractare putrescentis humani corporis saniem, sicut sacrosanctum corpus suum et sanguinem ne percipientes cruda et cruenta exhorrent uelauit consueto et usitato hominibus panis et uini uelamine sic persuasit mentibus filiorum aecclesiae ut auro*

Guibert lui considère les reliques utiles au salut, mais non-nécessaires. Le but de Guibert avec cet ouvrage est de démontrer que l'idée même de reliques corporelles du Christ est une « absurdité infinie ». Il parle peu des reliques des saints, le premier livre se concertant plutôt sur les critères de sainteté. Thiofrid lui parle seulement des reliques des saints et ne cite point les reliques corporelles du Christ. Les deux traités se complètent.

Après étude de cette œuvre, l'usage des manuscrits nous aide à comprendre leur faible réception ; voués à un usage liturgique, ils n'ont connu aucune diffusion particulière hors d'Echternach et de Trèves. Leur aire d'influence ne semble avoir été que régionale¹⁸⁹. La fonction liturgique peut par conséquent apparaître comme un possible facteur ayant limité son rayonnement en tant qu'œuvre théorique. Voilà pourquoi il est difficile de le mettre sur le même plan que le *De pignoribus sanctorum* de Guibert de Nogent, texte écrit dans des circonstances bien différentes. Si aujourd'hui les Flores sont un document d'une richesse exceptionnelle pour l'historien à l'affût d'une explication des comportements et des croyances médiévales à l'égard des reliques, il ne semble pas s'être présenté comme tel au moment où Thiofrid l'a écrit.

et quibusque rerum utensilium preciosissimis obuoluerent et includerent pignera carnis beatae. » Flores, II, 3, col. 347.

¹⁸⁹ FERRARI, Michele, Camillo, « Die Rezeption... », p. 239-271

Chapitre III : Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*.

1. Les souffrances du jeune Guibert.

a- Enfance et premiers pas dans sa vie de moine.

L'autobiographie de Guibert de Nogent (1055-1125) commence comme des « confessions » à la manière de saint Augustin et s'achève comme des « mémoires » consacrées à l'histoire de son abbaye, de l'évêché de Laon et de la province ecclésiastique de Reims¹⁹⁰. Dans cet ouvrage, le *De vita sua, sive Monodiae* (1114-1115), il met ainsi en relation les débuts de sa vie avec la promesse d'une vie consacrée au service de la religion. En effet, l'accouchement de sa mère fut si difficile que l'enfant, s'il devait naître, fut promis comme oblat à Dieu et à la Vierge¹⁹¹, par son père, un chevalier dénommé Evrard, vassal du seigneur de Clermont-sur-Oise. Cette naissance au château de sa famille, voisin de Catenoy, dans le diocèse de Beauvais, si elle est assez longuement décrite par l'auteur, est cependant assez peu documentée quant à sa date. Guibert resta ainsi relativement « insouciant » en matière de chronologie dans son œuvre en général, remarqua Jacques

¹⁹⁰ PLATELLE, Henri, « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum* », dans, *Les Reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie (éd.), Turnhout, Brepols, 1999, p.110.

¹⁹¹ « *Initur ex necessitate consilium, et ad dominicae matris altare concurritur, et ad eam quae sola, sive etiam virgo semper futura pepererat, hujusmodi vota promuntur – ac, oblationis vice, id muneris piae dominae arae imponitur – quod videlicet, si partus illes cessisset in masculum, Deo et sibi obsecutus clericatus traderetur; sin deterior, professioni congruae mandaretur.* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, LABANDE, Edmond-René (introduction, édition et traduction), Paris, Les Belles Lettres, « coll. Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge », 1981, p.18.

Chaurand¹⁹². Guibert s'est ainsi contenté d'indiquer qu'il était né le samedi saint, à l'époque où en avril les joncs sortaient de terre dans la région¹⁹³. Il dit plus loin qu'il n'était pas encore né au moment de la bataille de Mortemer, au cours de laquelle son père avait été fait prisonnier ; cette bataille avait opposé, en février 1054, les troupes du roi de France Henri Ier à celles du duc Guillaume de Normandie¹⁹⁴. Un désaccord existe donc chez les historiens pour situer cette date, Mabillon la fixant en 1053, Benton¹⁹⁵ allant jusqu'à 1064, Labande¹⁹⁶ estimant plus simple de suggérer la date du 15 avril 1055, ce en quoi il est rejoint par M. C. Garand¹⁹⁷.

Guibert était le dernier-né de ses parents. Son père mourut quand il avait six mois, circonstances dont le moine, plus tard, n'a pas hésité à rendre grâce à Dieu, affirmant que son père s'il avait vécu aurait brisé le vœu de le faire oblat¹⁹⁸. Sa mère au contraire se chargea de lui faire donner l'éducation cléricale qu'appelait sa consécration. Cette première éducation se fit sous la supervision d'un pédagogue, dont le portrait réalisé par Guibert flatte ses mérites spirituels, mais s'attarde également sur son ignorance et sa violence¹⁹⁹.

¹⁹² CHAURAND, Jacques, « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124), dans *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers, 1965, VIII, p.389.

¹⁹³ « *solenne sabbatum, vigilia scilicet paschalis* » et « *iduo ferme aprili juncti* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, ibidem.

¹⁹⁴ « *necdum enim natus eram, nec longo post tempore fui, et ideo matris supersedeo nomini* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.88.

¹⁹⁵ BENTON, John, F., « The personality of Guibert de Nogent », dans *Culture, Power and Personaly in Medieval France*, Rio Grande, Hambledon Press, 1991, p.297.

¹⁹⁶ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, introd. p.IX

¹⁹⁷ GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent et ses secrétaires*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 12.

¹⁹⁸ « *nulli dubium erat quin, cum literis ediscendis habile tempus adesset, ea quae de me fecerat vota resolveret* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.24.

¹⁹⁹ « *Is itaque / cui mei operam mater mandare decreverat, addiscere grammaticam grandaevus incoeperat, tantoque circa eandem artem magis rudis extitit, quanto eam a tenero minus ebiberat.* » ; « *Interea saeva fere quotidie alaparum ac verberum grandine lapidabar, dum ipse me cogeret discere, quae docere nequiverat.* » GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, pp.26-32

Ainsi rompu à un rythme sévère, il finira par embrasser la vie monastique entre 12 et 15 ans, à Saint-Germer-de-Fly, aux environs de Beauvais. Il y suivait sa mère, entrée comme pénitente auprès de cette abbaye bénédictine d'hommes, ainsi que son prédicateur qui se fit moine dans ce même lieu²⁰⁰. Guibert resta dans cet établissement à peu près trente ans selon Edmond-René Labande²⁰¹.

Une fois au monastère, il y trouva un enseignement apte à combler son goût pour les lettres. Il s'enrichit ainsi d'une culture aussi variée qu'étendue, touchant au droit canon comme aux classiques latins, auprès des Pères de l'Église. Guibert a pu en effet profiter de la richesse de la bibliothèque de Saint-Germer et surtout de celle de la cathédrale de Beauvais, dont son oncle était archidiacre et grâce à l'évêque Guy, très lié à sa famille. Les éditeurs de Guibert relevèrent ainsi, parmi ses citations habituelles, des textes de Cicéron, Columelle, Horace, Juvénal, Lucain, Macrobe, Ovide, Virgile, Quintilien, Salluste et Térence²⁰². Il se montra brillant élève au point de susciter, à l'en croire, des jalousies parmi ses condisciples. Il eut surtout la chance, en tant que jeune moine, de recevoir ses premières leçons de théologie de saint Anselme, qui comptait parmi les visiteurs familiers de Saint-Germer, alors qu'il était encore prieur du Bec²⁰³, et d'après Guibert lui enseignât « avec beaucoup d'attention comment je devais conduire l'homme intérieur²⁰⁴ ». Ces rencontres

²⁰⁰ « *Inibi igitur consistens ad Flaviacense monasterium sese deliberaverat concessuram* » ; « *Ille enim, qui me adeo fideliter post matrem educaverat atque docuerat, matris meae exemplo, amore ac monitu concitatus, ad monachatum Flaviaci sese contulerat.* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, pp. 101-106.

²⁰¹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.X

²⁰² GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent...*, p.15.

²⁰³ Successivement prieur (1063-1078) puis abbé (1078-1093) du Bec, saint Anselme devint ensuite archevêque de Canterbury, jusqu'à sa mort en 1109. Il continua son enseignement à Saint-Germer pendant son abbatiat.

²⁰⁴ « *qualiter interiorem meum hominem agerem* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.140.

laissèrent une profonde impression sur Guibert, influençant sa théologie²⁰⁵, développant chez lui le goût de l'exégèse et de l'écriture. Ce qui l'amena à rédiger ses premières œuvres : d'abord un éloge de la virginité, le *De virginitate* (1075-1080), puis un traité sur la manière de conduire un sermon, le *Quo ordine sermo fieri debeat* (1083-1086) et un commentaire sur la Genèse, le *Moralia Geneseos*, dans la même période de temps²⁰⁶. Sa réputation d'érudition dépasse bientôt son monastère et l'abbé Garnier l'emmena dans ses déplacements, le faisant parfois prêcher à sa place, tandis qu'il rédigeait ses premiers commentaires sur la Bible.

Une pareille activité n'était peut-être pas totalement désintéressée et Guibert a avoué avoir été tenté par les honneurs ecclésiastiques, promis en rétribution de ses qualités littéraires par son entourage²⁰⁷. Il demeura cependant simple moine jusqu'à son âge mûr.

b-L'abbat.

En 1104, environ quarante ans après sa première entrée en religion, Guibert est choisi comme abbé par la petite communauté de Nogent-sous-Coucy²⁰⁸. Il en était le troisième abbé, après Henri, qui gouvernait aussi Saint-Rémi de Reims et avait introduit à Nogent des moines rémois, et le futur saint Godefroy, qui venait d'être élevé au siège épiscopal d'Amiens. L'un et l'autre s'étaient montrés, de l'avis même de leur successeur, de bons

²⁰⁵ DIDIER, J.-C., « Guibert de Nogent », dans, JACQUEMENT, G. (dir), *Encyclopédie du catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1962, t.5, c. 367.

²⁰⁶ GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent...*, p. 25.

²⁰⁷ « *Habebam plane contra me amicos, qui, etsi bona mihi suadebant, crebro tamen et laudes et ex literis claritudines ingerebant, et per haec culminum opumque assecutiones.* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p. 112.

administrateurs, développant la communauté et son domaine. Guibert ne reviendra cependant que peu sur son propre bilan temporel, cette dimension de son abbatiat ne semblait pas en effet être celle qu'il estimait la plus passionnante²⁰⁹.

C'est néanmoins l'occasion pour lui d'un nouvel épanouissement au contact de grands personnages et de grandes affaires : en particulier sa rencontre avec le pape Pascal II à Langres en 1107 et plus tard l'insurrection communale de Laon de 1112, dont il est un témoin très actif. Il y fut témoin et acteur des événements qui secouèrent la région, les guerres entre la maison de Coucy et les protecteurs de l'abbaye, les exactions de certains évêques de Laon. À ce propos, Guibert avait participé à l'élection contestée de fameux évêque Gaudry, responsable de la révolte. C'est pour cette raison qu'il dut accompagner le prélat au-devant du pape Pascal II, alors de passage à Langres, et fut chargé de justifier auprès du pontife le choix des électeurs, étant le seul de la délégation à parler le latin. Ce dont il s'acquitta en plaidant la bonne foi²¹⁰. Quelques temps plus tard cependant, après que l'évêque eut fait assassiner l'un de ses adversaires, Gérard de Quierzy, dans la cathédrale, ce fut Guibert encore qui prêcha lors de la cérémonie de réconciliation de l'église ; il exprima solennellement son indignation devant le sacrilège, et réclama l'excommunication des criminels comme des fauteurs du crime²¹¹. Il se révèle ainsi comme une figure

²⁰⁸ Aisne, canton de Coucy-le-Château. L'abbaye avait été fondée en 1076 par des bénédictins venus de Saint-Rémi de Reims, à l'initiative d'Albéric Ier, sire de Coucy.

²⁰⁹ « *dum diversa non sine mordaci importunitate foris audire compellerer* », GUIBERT De NOGENT, *Dei Gesta per Francos*, dans, HUYGENS, R.B.C., *La tradition manuscrite de Guibert de Nogent*, Steenbrugge, Martinus Nijhoff International, 1991, p.92.

²¹⁰ L'élection de Gaudry ayant eu lieu en 1106, la rencontre de Langres avec le pape prit place dans la dernière semaine de février 1107.

²¹¹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, pp.306-311.

d'autorité au sein de sa région, un homme vers lequel on se tourne, sûr de son orthodoxie et de son érudition.

Il se confronta également à certaines difficultés, tant face à ses moines, que face à Thomas de Marle, seigneur de l'abbaye devant qui Guibert dût défendre plus d'une fois ses intérêts²¹². C'est en revenant sur l'abandon par Guibert pour un temps de sa charge d'abbé, retournant à Saint-Germer, que Labande suggère en effet un conflit avec ses moines, soulignant que Guibert, d'un « caractère qui se révèle comme très accusé », ne « dut pas être tous les jours commode à vivre »²¹³.

Il achevait la première série de ses *Tropologiae in prophetis*, entreprise à laquelle il attachait beaucoup d'importance, lorsqu'il procéda en 1121 à une constitution d'obit en faveur de son monastère, dont le texte nous a été conservé. Il avait 66 ans, sa santé se détériorait, il perdait la vue. Il serait mort trois ans plus tard, en 1124.

2. Les œuvres de Guibert.

a- Une importante production littéraire.

C'est pendant ces vingt années, 1104-1124, qu'il compose la grande majorité de ses œuvres, débarrassé qu'il était du souci de demander la permission, il s'adonna à son penchant littéraire. En revenant sur l'activité littéraire de Guibert de Nogent, que M. C. Garand qualifie d'incessante, elle ordonne la réflexion de l'abbé de Nogent autour de deux

²¹² GRENTE, Georges, *Dictionnaire des lettres françaises, tome 1 : Le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1951, p. 588.

thèmes²¹⁴. Tout d'abord le sens moral, «tropolgique», des Écritures et l'étude de «l'homme intérieur». Ensuite l'histoire, considérée comme l'expression de l'activité divine sur Terre.

Il laissa ainsi ses célèbres ouvrages historiques : les *Gesta Dei per Francos* (1106-1111), qui selon son propre témoignage furent entrepris dans l'intention de décrire en « beau langage » une relation antérieure et anonyme des faits, les *Gesta Francorum*, qu'il jugeait insupportablement plate. À cela se rajoute son *De vita sua, sive Monodiae*, rédigé entre 1114 et 1116 pour confesser ses péchés, comme l'avait fait saint Augustin.

Du côté des commentaires scripturaires et des textes spirituels : les *Tropologiae in prophetas minores* (1104-1124 dans leurs différentes versions) , un *Contra iudaizantem et Iudaeos* (1109-1110) rédigé à la requête du doyen Bernard de Soissons et contre Jean, comte de Soissons, qui d'après Guibert « honorait tellement la fausse croyance des Juifs ou des hérétiques qu'il proférait personnellement des blasphèmes contre le Sauveur »²¹⁵. À cette liste nous pouvons ajouter également son *De laude sanctae Mariae* (1113-1119), son *Epistola de buccela Iudae data et de veritate dominici corporis* (1119-1120), composé à la demande de Siffroy, prieur de Saint-Nicolas-aux-Bois, pour combattre l'hérésie bérengarienne. Et le « traité », mi-polémique, mi-spirituel, qui fait l'objet du présent chapitre son *De pignoribus sanctorum* (1116-1119).

²¹³ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.XII.

²¹⁴ GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent...*, p.20.

²¹⁵ « *Ipse Iudaeorum et haeticorum perfidiam tantopere coluit, ut quod Iudaeis metu fidelium impraesumptibiliterat, ipse diceret de Salvatore nefaria.* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.423.

b-Guibert, un auteur de son temps à la recherche de notoriété.

Le *De pignoribus sanctorum* fut longtemps considéré comme un ouvrage rationalisant, précédant le *Traité des reliques* (1504) de Calvin, en raison des abus concernant les saints, les reliques et les miracles, que Guibert dénonce avec véhémence dans le premier livre des *De pignoribus*. L'historiographie plus récente remet cependant en cause cette vision d'un Guibert en avance sur son temps en soulignant l'omniprésence du surnaturel dans ses écrits²¹⁶.

Plusieurs anecdotes laissent ainsi une large place à l'intervention diabolique. Le diable semble ainsi jouer pour l'auteur un rôle déterminant, tentant les moines afin d'éprouver leur force spirituelles lors de moments charnières de leur vie : la conversion, la maladie et surtout la mort. L'épisode de la mort du portier de l'église de Saint-Germer-de-Fly montre ainsi une troupe de démons se regroupant dans le cimetière et accourant dans le local où gisait le mourant. Tous les frères de l'abbaye sont décrits se réunissant autour du moine pour tenir les démons à l'écart²¹⁷. Finalement cet épisode du trépas du portier est accompagnée d'une référence à l'Évangile de Jean, faisant état de la tentation du diable à la veille de la mort du Christ²¹⁸.

Guibert semble donc être un homme de son temps, ou en tout cas refléter un esprit certes vif, mais qui s'est aiguisé face aux débats de ses contemporains. Ce qui rajouterait une

²¹⁶ RUBENSTEIN, Jay, *Guibert of Nogent : portrait of a Medieval Mind*, New York, Routledge, 2002, pp.5-9; CHAURAND, Jacques, « La conception de l'histoire... », pp.381-395. À propos de l'omniprésence du surnaturel dans les œuvres historiques, Duby écrit : « Ils sont envahis de revenants, de démons, d'anges. », dans, DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p.266.

²¹⁷ « *Interea cum haec prima fierent hora noctis, et custos ecclesiae, vir bonus, sese cubitum collocasset, ecce audit in cimiterio, quod juxta erat, fratrum innumerabilem daemonum frequentiam consedissee.* », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p.198.

Pierre supplémentaire à la thèse d'un sursaut des élites religieuses au XII^e siècle devant un culte des reliques qui devient par trop enthousiaste. Penser Guibert comme en phase avec les débats de son temps, comme un intellectuel ayant reçu une formation solide, donné par les grands maîtres de son époque, impose de ne pas le considérer ni isolé, ni en avance, mais comme exprimant un problème contemporain.

Si l'on en vient à la question du rayonnement de ses œuvres, il y a par contre peu de traces de Guibert dans les écrits contemporains d'après Edmond-René Labande²¹⁹. Alors que Huygens affirme que la provenance ancienne des manuscrits montre clairement que l'influence de Guibert a été considérable, chez les Cisterciens comme parmi les Bénédictins. Elle aurait cependant été essentiellement limitée au nord de la France, y comprise la partie limitrophe de la Belgique actuelle. Les abbayes les plus éloignées de Nogent, et les plus prestigieuses, où on retrouve sa tradition manuscrite étant Pontigny, Clairvaux et Cîteaux²²⁰. Il convient cependant de souligner qu'à peine un siècle après la mort de notre auteur « on a virtuellement perdu tout intérêt dans ses œuvres »²²¹. Guibert s'est de toute façon raconté lui-même et a laissé des traces de sa méthode de travail comme des différents aspects de sa personnalité. Mais là encore on peine à pouvoir parler d'une influence, autre que régionale, de Guibert. Il n'était par conséquent pas isolé, mais impliqué dans les débats de son époque, à son échelle. C'est peut-être donc en raison de la modestie

²¹⁸ Labande relève une allusion à Jean, XIV, 30

²¹⁹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p. IX

²²⁰ HUYGENS, R.B.C., *La tradition...*, p.8.

²²¹ Ibidem.

de l'abbaye de Nogent, que Duby qualifiait de « minable²²² », que la postérité des œuvres de Guibert dut attendre la seconde moitié du XIX^e siècle pour être appréciée.

La notoriété de Guibert semblait pourtant lui tenir à cœur. Ainsi, M.C Garand souligne la fausse modestie avec laquelle Guibert insiste sur son élection à Nogent : « par des moines [qu'il] ne connaissait absolument pas » à cause de « ce peu de culture littéraire [qu'il] avait acquis²²³ ». De plus, M.C. Garand ajoute que ce n'est pas par hasard qu'il a placé, dans sa dédicace du *Contra iudaizantem et Iudaeos*, au premier rang des risques encourus par lui s'il se révélait inférieur à la tâche acceptée, celui que le résultat nuisît à sa réputation, avant de parler du tort qui pouvait être causé à l'enseignement de l'Église²²⁴. L'historiographie dresse ici encore le portrait d'un homme préoccupé par sa réputation, qui met certes ses écrits au service de son goût pour les lettres et la défense de l'orthodoxie, mais qui les utilise également pour se faire sa place dans les débats de son époque, au moins dans un cadre régional.

Guibert faisait ainsi circuler ses écrits aussitôt terminés pour recueillir encouragements et critiques, dont il se défendait vigoureusement²²⁵. Après avoir récupéré les avis d'un petit cercle de lecteur, Guibert mettait son livre sous un patronage respecté, à un docteur ou à un prélat choisi tantôt pour son origine illustre, tantôt pour sa réputation de savoir et de sainteté – ou bien pour les deux. « Ton aimable nom va décorer les quelques pages qui suivent », affirmait ainsi Guibert à l'évêque Lisiard ; « toi pour qui elles sont écrites, ton

²²² DUBY, Georges, *Les trois ordres...*, p.266.

²²³ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, pp.166-167.

²²⁴ GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent...*, p.29.

²²⁵ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, pp.144-145.

amour va en relever la fadeur et l'autorité de la fonction en laquelle tu l'emportes sur tous leur donnera confirmation ». ²²⁶

Guibert continuait à faire lire ses œuvres à ceux dont il souhaitait guider la réflexion ou obtenir la compréhension. Il envoya ainsi un exemplaire du *Contra iudaizantem* à Guillaume de Fly, un moine d'origine juive qui vivait à Saint-Germer ²²⁷. De même qu'à la fin de sa vie, il s'adressa aux abbés Geoffroy Coucerf et Alard de Florennes pour leur dédier la seconde série de ses *Tropologiae*, Guibert leur présenta avec ses commentaires bibliques, « le livre de ses *Monodiae* » afin de se faire mieux connaître. ²²⁸ Tout ce réseau que Guibert essaye de flatter, d'entretenir ou dont il cherche tout simplement l'approbation, ne saurait ainsi dessiner le portrait d'un auteur aux idées incongrues ou à la limite de l'hétérodoxie. Guibert semble une fois de plus immergé dans son environnement.

Sa méthode de travail nous permet également d'en apprendre plus sur un homme qui se décrit comme globalement solitaire. Ainsi, lors de la réalisation des *Moralia Genesos*, Guibert développa l'habitude de travailler sans secrétaire, notant directement les phrases sur le parchemin, telles qu'il les avait préparé en son esprit et les révisant aussitôt : « *Opuscula enim mea et alia nullis impressa tabulis dictando et scribendo, scribenda etiam pariter commutando, immutabiliter paginis inferabam* » ²²⁹. Cette œuvre fut composée à Saint-Germer de Fly en dépit de l'interdiction formelle de son abbé. Donc en secret.

²²⁶ « *Sequens itaque scedula tuo amplectando nomine infloretur, quae, ad se quidem incondita, tui scribitur amore conciat et officii quo premies auctoritate firmetur* », dans, HUYGENS, R. B. C., *La tradition...*, app. 8, p.91

²²⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, p252-253.

²²⁸ « *Quod ex libro Monodiarum mearum, cum legere libuerit, agnoscetis, quod ex mei sermonis frequenti consertione iam nostis* », dans, HUYGENS, R. B. C., *La tradition...*, app. 27, p. 122.

²²⁹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie...*, pp. 142-145.

L'habitude perdura même en l'absence de supérieur, en raison du manque de temps dont se plaignait Guibert, conséquence de sa fonction d'abbé. Il n'aimait de plus pas les secrétaires, préférant travailler en solitaire. Il pouvait alors s'atteler à la reformulation de ses phrases, rechercher la formulation grammaticalement la plus pure, sans déranger excessivement un secrétaire.²³⁰ M.C. Garand parle même d'un caractère « ruminant », qui tendait à ressasser indéfiniment ce qu'il avait à dire avant de se décider à le dire²³¹. Elle utilise aussi l'expression d'Edmond-René Labande, un « homme de plume » pour parler de la capacité Guibert, à reporter sur le papier les exposés composés en son fort intérieur.

²³⁰ Dédicace des *Tropologiae in Osee, Lamentationes Ieremiae et Anos*, Paris, B.N., Latin 2502, f. 2r. Cfr. Huygens, *Tradition...*, app. 20, pp. 112-113

²³¹ GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent...*, p.27.

3.Des reliques des saints

a-Présentation et historiographie

Il existe trois manuscrits anciens qui contiennent, entre autres œuvres, le *De pigneribus sanctorum* : les ms. latin 2500, 2502 et 2900, conservés à la Bibliothèque nationale à Paris. M. Huygens et M.-C Garand s'opposent sur la question de savoir dans le manuscrit 2900 quelle partie pourrait-être autographe, les 2500 et 2502 étant identifiés le travail des secrétaires de Guibert. M.-C Garand par un examen paléographique des manuscrits en vient à la conclusion que des trois écritures présentes dans le ms. 2900, deux sont celles stéréotypées de deux secrétaires et la dernière serait celle de Guibert. Elle ajoute que le *De pigneribus sanctorum* suivi de l'*Epistola de bucella Iudae data et de veritate dominici corporis*, sont dans un recueil, le ms. 2900, que ses irrégularités de construction et de facture désignent comme un manuscrit de travail²³². Quant à M. Huygens, suite à un examen philologique cette fois du ms. 2900, parle lui d'un « scribe C », un troisième secrétaire, qui ne serait donc pas Guibert²³³. Il faut attendre la première moitié du XVII^e siècle pour trouver une copie de ce même manuscrit, effectuée par Pierre Dupuy, garde de la bibliothèque du Roi²³⁴.

²³² GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent*, ... p.34

²³³ GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent*, ... p.36

²³⁴ GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat. De bucella Iudae data et de veritate Dominici corporis. De sanctis et eorum pigneribus*, HUYGENS, R. B. C. (éd.), Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis », 127, p.13.

La genèse du *De Pignoribus sanctorum* nous est connue par le récit qu'en fait Guibert dans l'*Epistola nuncupatoria*²³⁵ de ce même ouvrage. C'est ainsi la prétention des moines de Saint-Médard de Soissons, abbaye voisine de Nogent-sous-Coucy, de posséder une dent de lait du Christ qui a poussé Guibert à écrire cet ouvrage. Point de départ de sa réflexion, d'autres considérations similaires se sont présentées à lui et lui ont fourni la matière d'un « traité ».

Au sujet de la dénomination de « traité » qui a souvent été accolée au travail de Guibert, il convient de préciser qu'il n'a jamais intitulé le *De pignoribus* « tractatus ». Ni lui, ni Thiofrid d'Echternach, l'autre rédacteur d'une œuvre spirituelle sur le sujet des reliques. En matière de reliques, il semble donc exclu de considérer le genre comme base de recherche. Tout simplement parce que la faible part de littérature théorique sur ce sujet n'a pas rendu possible l'émergence d'un genre.

Écrit dans un souci de réfuter la validité d'une relique, cette œuvre a été abordée le plus souvent par l'historiographie comme étant « œuvre très en avance sur son temps, tout à fait isolée²³⁶ », qui serait « née de la pratique et visant à la pratique²³⁷ ». La majorité des historiens présentent ainsi Guibert comme partie prenante de la dichotomie entre religion populaire et religion des élites. Colin Morris voit dans le *De pignoribus* un avatar de la

²³⁵ « *Domno et Patri, Sancti Symphoriani abbati ODONI; GUIBERTUS Dei Genitricis utinam minister ac servus; laetos in Dei servitium habere processus. Auctor instituti sui rationem reddit.---Cum plurimae questiones super dente Salvatoris, quem nobis contigui Sancti Medardenses habere se asserunt, apud me perstreperent, cum vulgariter aliquibus satagissent .»*, GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum*, PL, 156, c.607D-C608D.

²³⁶ PLATELLE, Henri, « Guibert de Nogent... », p.110.

critique, par les élites, de la religion populaire dans ses débordements²³⁸. L'auteur rappelle pour ce faire la nature critique, sans être sceptique, de Guibert. Il présente ainsi la plupart des évêques et abbés de l'époque comme simplement inconscients des problèmes d'authenticité, des saints ou des reliques. Il cite l'exemple de l'évêque de Bayeux, Odon, trompé par le gardien de la relique de saint Exupère, à Corbeil, qui lui fournit le corps d'un paysan du même nom, en lieu et place de la vraie relique²³⁹.

Cette thèse montre Guibert comme un être d'exception, au plus grand sens logique que ses contemporains, et dénonçant les irrégularités de son temps. S'il condamne les autorités encourageant le culte des reliques douteuses, il ferait à l'opposée preuve de compréhension à l'égard des simples et illettrés. Guibert aurait été ainsi sensible à la piété populaire et à l'intention qu'elle recèle, même exprimée sous des formes fausses ou douteuses, telles que saints et reliques suspects.

C'est pourtant les élites qu'il condamne avec force, n'oublions pas que le prétexte de la rédaction du *De pignoribus* fut la prétention des moines de Saint-Médard de posséder une

²³⁷ GUTH, Klaus, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquien Verehrung*, Ottobeuren, Winfried-Werk, 1970, p.35.

²³⁸ MORRIS, Colin, "A critique of popular religion: Guibert of Nogent on *The relics of the Saints*", dans, CUMING, C. J., BAKER, Derek (éd), *Popular belief and practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p.55.

²³⁹ « *Odo quidam Bajocensis episcopus, Roberti comitis Northmannorum naturalis filius, et Guilelmi senioris Anglorum regis naturaliter frater, sanctum Exuperium praedecessorem suum castro Curboilo cultu permaximo honoratum desiderantissime requirebat. Cumque Ecclesiae cui inerat aedituum centum denariorum libris munerasset, ut eundem ab ipso reciperet, ille male argutus aucupato cujusdam rustici Exuperii nomine tumulto eruit, et ad episcopum detulit. Interrogat episcopus utrum sancti Exuperii quod intulerat esset, necne, quin etiam sacramentum ab eo exigit. Hoc, inquit, jurejurando tibi asseverabo, quod corpus Exuperii sit, de sanctitate autem nunquam, quia multis id praenomen ascribitur, quorum sententia longe peregrinatur a sancto. Igitur hoc modo episcopus aequivocatus a fure quievit.* » GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum*, PL, 156, c.625C-c.625D.

dent de lait du Christ. Quant aux *rustici rerum novarum cupidi*²⁴⁰, ils peuvent prier de faux saints en toute sécurité et avec profit. Car en prônant une religion avant tout intérieure, il met en avant l'intention dans la prière.

Tout au long de son traité il n'a ainsi de cesse de dénoncer les clercs et les moines qui par intérêt, ignorance ou indifférence laisse se propager le culte de fausses reliques ou de saints « canonisés » spontanément par la foule. Tracer un chemin vers un culte des reliques débarrassé des ses irrégularités et des faux, voilà qui semble plutôt être le but de Guibert qui n'a de cesse de rappeler les autorités ecclésiastiques à leur rôle de gardien de la foi.

b-Contenu des quatre livres

Le premier livres est le plus connu et le plus souvent cité quant il s'agit du *De pignoribus*, Il traite des abus fréquents concernant les saints, les reliques et les miracles, trois sujets interdépendants. C'est ce livre qui a fait parfois passer Guibert pour un précurseur de Calvin. À ce sujet, on peut ainsi mettre en avant le passage où Guibert s'insurge contre les prétentions des habitants de Constantinople, et des moines d'Angély, de posséder la tête de saint Jean-Baptiste²⁴¹. Henri Platelle quant à lui voit plutôt en Guibert un précurseur des Bollandistes, en raison des règles de bonne conduite qu'il édicte en ces matières²⁴², écrivant plus un garde-fou contre les excès de cette pratique, qu'un ouvrage critiquant le culte des

²⁴⁰ GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.621A.

²⁴¹ « *Certe et de ipsis error est infinitus, aut hi illum, et eundem alii habere se asserunt, verbi gratia, caput Baptistae Dominici cum Constantinopolitani habere se dicant, Angeriacenses monachi idem se habere testantur. Quid ergo magis ridiculum super tanto homine praedicetur, quam si biceps esse ab utrisque dicatur?* », dans GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.624C-c.624D.

²⁴² PLATELLE, Henri, « Guibert de Nogent... », p.112.

reliques. Il est vrai que Guibert dans ses œuvres ne remet en cause ni le culte des reliques, ni leur pouvoir.

Le livre II, consacré au « double corps du Christ, le réel et le sacramentel ²⁴³», traite de l'eucharistie articulant la thèse qu'elle seule assure la présence spirituelle du Christ dans le monde. C'est bien pour dénier à quiconque la possession d'une relique corporelle du Christ que ce livre fut écrit. Ces reliques furent d'ailleurs souvent inventives, telles la dent de lait à Saint-Médard, ou ailleurs un fragment du cordon ombilical ou même le saint prépuce²⁴⁴, toutes des reliques de l'enfance, qu'il n'aurait donc pas eu « avec lui » lors de sa mort et de sa résurrection. Le Christ, nous dit-il, n'a pas pu laisser de telles reliques puisqu'il « a voulu pour exercer notre foi nous faire passer de son corps originel à son corps mystique et ensuite, comme par degré, nous instruire à l'intelligence de la simplicité divine²⁴⁵ ».

Guibert développe dans ce livre les différents cas de figures dans lesquels le sacrement de l'eucharistie peut-être valable ou non.

C'est après avoir fait la dénonciation des abus sur les reliques des saints dans le premier livre, et avoir déterminer dans le deuxième livre que la seule relique du Christ était l'eucharistie, que Guibert peut réfuter point par point les prétentions des moines de Saint-

²⁴³ « *De corpore Domini bipertito, principali scilicet ac mystico.* », dans GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.629.

²⁴⁴ Voir à ce sujet : LÜTZELSCHWAB, Ralf, « Zwischen Heilsvermittlung und Ärgernis-das preputium Domini im Mittelalter », dans, DEUFFIC, Jean-Luc, *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, Pécia, 2006, pp.601-632.

²⁴⁵ « *Paracletus ergo non venit nisi ista subtrahitur, quasi nisi quidquid corporeum ipsius est a memoria abrogetur, ad contemplandi animus fidem nullatenus sublevatur. Superius dictum est, quod ad exercitationem fidei nostrae, a principali corpore ad mysticum Dominus noster nos voluit traducere, et exinde quasi quibusdam gradibus ad divinae subtilitatis intelligentiam erudire.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.650.

Médard de Soissons. Il n'hésite ainsi pas à les traiter de « faussaires²⁴⁶ » et demande : « Qu'y a-t-il de plus stupide que de proclamer aux oreilles de l'Église ce qui ne peut s'appuyer sur le moindre argument ?²⁴⁷ ». Il fait de plus appel à saint Paul pour prôner un « culte raisonnable », dans lequel l'esprit s'inscrit dans un examen strict des causes²⁴⁸. À l'opposé finalement des moines de Saint-Médard, qui ne cherchent, et ne trouvent, qu'à édifier « les incultes et les ignorants²⁴⁹ ».

Les livres II et III présentent la particularité de comporter la technique des objections, comme les scholastiques. Guibert les exprime ainsi en lieu et place de son adversaire imaginaire, et les réfute successivement. On a donc sept objections dans le livre II et six dans le livre III, auxquelles succèdent en bloc autant de réfutations. Henri Platelle voit dans cette présentation l'annonce de la structure de la *Somme théologique* (1266-1273) de saint Thomas, mais d'après lui traduit surtout en ce début de XIIe siècle l'influence de saint Anselme²⁵⁰, dont Guibert suivit l'enseignement rappelons-le. Cette méthode illustrerait ainsi l'union de la mystique et de la dialectique inscrite dans la formule *credo ut intelligam*, que l'on retrouve dans l'introduction au *Proslogion* (1063-1078). La remarque paraît d'autant plus pertinente que Guibert, en fin du livre III, se réclame en effet d'un culte dans lequel l'esprit s'exerce à un examen libre des causes.

²⁴⁶ « *Attendite, falsarii* », dans, GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.652C.

²⁴⁷ « *quid est furiosius quam ad aures Ecclesiae promulgare, quod non possit ullius disputationis assertione constare?* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.654A.

²⁴⁸ « *rationabile obsequium* » et *Obsequium plane rationabile, dicit Apostolus* (Rom. XII, 1), *in quo non sine verissima redditione causarum libere exercetur animus.*», GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*,c.654D.

²⁴⁹ « *Cum enim ratio super hac re vestra undecunque titubet, vix reperitur nisi rudis et insciis, quem ad credendum informet* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.655A.

²⁵⁰ PLATELLE, Henri, « Guibert de Nogent... », p.113.

Le quatrième livre semble avoir été composé avant les autres, en liaison avec le commentaire de la Genèse de Guibert, le *Moralia Geneseos* (1083-1086 pour la première version), mais conclut l'œuvre de manière logique. En effet, après avoir montré la voie vers un culte pur et authentique des saints et des reliques, Guibert envisage les choses de plus haut et veut indiquer la route vers Dieu, but ultime de « la vie intérieure », qui est d'ailleurs le titre du livre, *De interiori mundo*. Guibert met ainsi en avant la poursuite de la vie intérieure, et les conditions pour la mener à bien pour distinguer le spirituel du matériel²⁵¹. Comme le premier est radicalement différent du second et qu'il ne peut être perçu par les sens, tout ce qui en est dit consiste en images, empruntées à notre monde sensible²⁵². C'est ainsi qu'il faut interpréter les visions et les passages de l'Évangile décrivant Dieu ou les rétributions de l'Au-delà. Tout cela nous est ainsi dit selon Guibert par l'intermédiaire des visions des prophètes, non pas tel quel, mais représenté par des symboles²⁵³.

c-Analyse

Résumer l'idée principale de Guibert à travers le *De pignoribus* amène à l'injonction d'un culte des reliques orienté autour de trois points interdépendants : de vrais saints pour de vrais miracles par l'intermédiaire de vraies reliques.

²⁵¹ « *Res terrenas abdicare debet qui contemplationi se addicit.---Interioris mundi statum, quem visio externa non capit, imaginatio ulla non concipit, sola nimirum virtus contemplationis attingit.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.665B.

²⁵² « *Visiones in sacris Scripturis menti solum corporeas ingerunt imagines.---Sed quod dicimus praepedire valde sacrarum in Veteri ac Novo Testamento visionum videntur historiae, quae ad illum evectae statum nonnisi corpore earum imaginum visa reportant.* »

²⁵³ « *Hoc Isaias, Jeremias, Daniel, et si qui alii, quibus se conspicabilem praeberit Deus, non veritate, sed signis ac figuris enuntiant.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.666B.

Guibert commence ainsi par distinguer entre les vérités de la foi, contenues dans les sacrements du baptême et de l'eucharistie, et d'autre part les pieux usages recommandés, mais non imposés, par l'Église. Le culte des reliques serait de ceux-là. Encore faut-il que ce culte s'appuie sur de vrais saints, de vrais miracles par l'intermédiaire de vrais reliques.

Guibert démontre ainsi la nécessité d'écarter les saints douteux, au identités floues, qualifiés tantôt de martyrs et tantôt de confesseurs. Et plus largement tous les saints dont on ne connaît ni les actes de leur vie, ni la date de leur mort. Il souhaite ainsi que l'on garde « un silence éternel ²⁵⁴ » sur ces personnages et refuse lui-même d'écrire de telles *vitae* : « Alors que je suis sujet à l'erreur pour les choses qui tombent sous les sens, comment pourrais-je dire des choses vraies sur des personnages que personne n'a jamais vus ?²⁵⁵ ».

Klaus Guth voit dans cette phrase la base même de la démarche de Guibert²⁵⁶. Un homme dont la recherche spirituelle lui impose cet esprit critique et cette prudence, Klaus Guth en soulignant cette singularité se place lui aussi dans cette historiographie faisant de Guibert un homme singulier dans sa démarche pour rationaliser le culte. Pourtant comme nous l'avons vu²⁵⁷ d'autres ecclésiastiques contemporains, tels Thiofrid, Bernard de Clairvaux et Pierre le Vénérable, ont pris la peine de réfléchir sur la nature des reliques et les problèmes d'authenticité de certains saints et donc de leurs supposées reliques.

²⁵⁴ « *de iis quorum salus et perditio incerta sunt, quid nisi silentium sempiternum imperare debemus?* », GUIBERT, *De pignoribus...*, c. 624B.

²⁵⁵ « *Certe cum plures sanctis suis summas antiquitates attribuant, moderno tempore eorum scribi vitas expostulant. Quod a me profecto saepe petitum est. Ego autem in his quae obtutibus subjacent, fallor; et de iis quae nemo unquam viderit, quid veri profiteor?* », ibidem.

²⁵⁶ GUTH, Klaus, *Guibert von Nogent...*, p.86.

²⁵⁷ Cf. infra, chap.2, 3, pp...

Afin d'illustrer son propos, Guibert nous donne un exemple de culte imaginaire et spontané qui peut naître dans l'indifférence des autorités. Il s'agit d'un écuyer de Beauvais, mort un vendredi saint, ce qui frappa d'après Guibert « les paysans toujours avides de célébrer des choses nouvelles », comme il aime à le répéter. Les pèlerins se mirent ainsi à affluer en nombre autour de l'édifice nouvellement construit pour abriter sa tombe, apportant dons et offrandes, venant jusque des plus proches régions d'Angleterre à en croire Guibert. Tout cela avec la complaisance de l'abbé local et de ses moines, séduits par les cadeaux offerts par les pèlerins²⁵⁸. Ce qui fait fortement réagir Guibert : « Comment un homme raisonnable et savant, qui affiche son désir de sainteté, peut-il favoriser la promotion de telles choses ?²⁵⁹ ». On retrouve ici une notion clé dans le *De pignoribus*, qui est l'importance du rôle pastorale des autorités. Ce reproche peut-être replacé dans le contexte plus large de la Réforme grégorienne, contemporaine de Guibert, qui s'attacha ainsi à détacher l'Église du siècle, soit du laïc²⁶⁰. Or, dans l'exemple de Guibert l'inverse se produit, les laïcs initient un culte et même un sanctuaire, qui se trouvent avalisés *a posteriori* par les autorités en raison des « cadeaux offerts par les pèlerins ». Ce qui ressemble à une forme de simonie²⁶¹.

²⁵⁸ « Certe vidi, et retulisse me pudet, vulgarem quemdam puerum militis alicujus, ut ferebatur, armigerum die Parasceves biduo ante Pascha proxima Bellovago villa occubuisse; attinebat autem viri cujusdam praedicatissimi abbatis. Coepit mortuo illi pro sacra illa in qua obierat die gratuita sanctitas imputari. Cumque id rustici rerum novarum cupidi celebrassent, repente oblationes et cerei ab omni agrestium pagensium vicinia ad ejus tumulum comportantur. » et « Videbat haec ille sapientissimus abba cum suis religiosus monachis, et munerum comportatorum blandiente frequentia, infecta miracula fieri supportabat. », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.621A-c.621B.

²⁵⁹ « *Quid facit modestus et sapiens, qui praeferat propositum sanctitatis, dum fautorem se praebeat in talibus?* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.621B.

²⁶⁰ LE GOFF, Jacques, Le christianisme médiéval, dans, *Histoire des religions*, t.2.v.2, Paris, folio, 1999, p.813.

²⁶¹ « De Simon le Magicien, qui voulut acheter à saint Pierre le pouvoir de faire des miracles (Ac., VIII, 20). Vente ou achat des choses spirituelles ou intimement liées au spirituel (notamment sacrements, bénéfices

Le reproche de ce culte spontané et hautement suspect s'adresse ainsi plus à l'abbé et ses moines plutôt qu'aux *rustici rerum novarum cupidi*. Ces derniers ne pouvant être jugés qu'au niveau de l'intention profonde de leur piété et non à l'aune des formes que celle-ci revêt d'après Guibert. Même si ceux-ci dans leur enthousiasme peuvent arriver à facilement vénérer des personnes qui sont en fait au purgatoire ou en Enfer²⁶².

Un examen critique, réalisé par l'autorité religieuse compétente, devient dès lors nécessaire avant tout culte officiel adressé à un saint. Or, le critère des miracles semble ne pas totalement convenir à cette tâche pour Guibert, ces derniers n'étant pas toujours pour lui des signes assurés de sainteté. Il présente ainsi divers cas de figures pour illustrer l'idée que c'est plus souvent le bien de l'assistance qui est visé, plutôt que le mérite du miraculé ou de l'agent du miracle. Les miracles se produisent ainsi parfois d'après Guibert, au travers de certaines personnes qui agissent comme de simples canaux, sans retirer elle-même de bénéfice spirituel de cet événement²⁶³. Henri Platelle voit dans cette vision du miracle un reflet du problème de la validité de la messe célébrée par des prêtres indignes, qui avait été un « thème brûlant » de la Réforme grégorienne²⁶⁴. Pour illustrer cette thèse Guibert prend comme exemple les prodiges qui ont accompagné la naissance, ou la mort, des grands

ecclésiastiques) pour un prix temporel (somme d'argent, présent matériel, protection ou recommandation). Conséquence de la mainmise des laïcs sur les biens des églises, ce fut un des maux les plus répandus aux Xe et XIe siècles, contre lesquels réagit la réforme grégorienne. », dans, FÉDOU, René, « Simonie », *Lexique...*, p.141.

²⁶² « *Si enim sine testimoniis ad gradus summos legitime nemo provehitur, illi temere falsis imo sacrilegis vocabulis insignientur, ad hoc ut cunctis mortalibus emineant, proponuntur, qui forsitan in loca poenalia relegati, aut in tartara perditum ducti, si sibi profuturum scirent, et facultas suppeteret, opem a mortalibus cum illo divite precarentur* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.615B.

²⁶³ « *Sciendum ergo plurifariam signorum dona distribui. Sunt enim quidam per quos ac si canales eadem portenta feruntur, et dum per haec aliorum utilitati militant, ipsi eorum quae per eos fiunt exsortes habentur.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.616B.

²⁶⁴ PLATELLE, Henri, « Guibert de Nogent... », p.115-116.

hommes, ou encore le toucher des écrouelles par le roi Louis VI, cérémonie à laquelle il assista et différents miracle qui se produisent en dehors de tout mérite du miraculé ou de l'agent du miracle²⁶⁵, mais ne reflètent que la miséricorde de Dieu. Les deux exemples que Guibert cite, celui du miracle d'une pécheresse ayant survécu quarante jours au fond d'un puits²⁶⁶, et ceux liés à la mort du doyen du chapitre de Cambrai, Erlembaldus, à la réputation de sainteté²⁶⁷, illustrent bien cette indépendance du miracle face aux mérites des gens à qui ils sont liés. Pour reprendre les mots de Guibert : « nous avons rapporté ces miracles non pas à cause de leur nouveauté, mais pour rendre raison de la diversité de leurs causes²⁶⁸ ».

Quant à la question de l'authenticité des reliques, elle pose au moins autant de problèmes que celle des miracles. Pour expliquer les faux, les abus et les confusions, Guibert met en avant l'habitude « contre-nature » d'exhumer les corps saints et de les partager²⁶⁹. Ainsi les saints n'ont-ils pas tenu longtemps face à la cupidité que dénonce Guibert, engendrant les

²⁶⁵ « *In promptu quoque est in ortu praepotentum principum, utputa praefati Alexandri, Julii Caesaris, Octaviani; sed et aliorum signa praemissa, et in mortibus habuisse Carolum, et Ludovicum filium ejus prognostica.* » et « *Ludovicus Grossus seu sextus, scrophas curat. Quod [Col.0616A] Philippo patri criminibus obvoluto negatum est.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.615D-C.616A.

²⁶⁶ « *Quadraginta inibi ferme dies exegerat, nec alio victu quam ea quam [Col.0618D] praediximus fovebatur ex gutta. Interea die infra quadragesimum quodam, subulci et opiliones per agros undecunque compascuos pecora circa viciniam putei ductitabant, in quibus dum discursitant locis, audiunt e profundo vocem suggrunientis ibidem.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.618C-c.618D.

²⁶⁷ « *cui Erlembaldus nomen erat, qui in multis quos circumquaque faciebat ad populum sermonibus, ad fructum verae confessionis ostendendum, idem quod modo retulimus referebat exemplum.[...] Morte igitur sibi obita, cum plurimis bona specie apparuisset.* » GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.619C-c.619D.

²⁶⁸ « *At quia haec signa non tam pro sui novitate quam pro causarum ipsarum reddenda diversitatis ratione retulimus* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.620D.

²⁶⁹ « *Certe si sanctorum corpora sua, juxta naturae debitum, loca, id est sepulcra servassent, hujusmodi quos recensui errores vacassent. Per hoc enim quod e tumulis eruuntur, membratim [Col.0627A] huc illucque feruntur, et cum pietatis obtentus occasio circumlacionis exstiterit, ad hoc subeunte nequitia detorqueri coepta est intentionis rectitudo, ut pene quae simpliciter fieri consueverant corrumperet universa cupido.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.626D-c.627A.

« absurdités » qu'il égrène dans son premier livre, évoquant ainsi une perversité telle qu'elle a « corrompu une pratique qui débuta en toute bonne foi. »

Il est ici intéressant de trouver dans ce passage tout d'abord une justification du culte des reliques, dans la dimension que lui donnait saint Augustin, c'est à dire comme souvenir légitime d'un être cher, en l'occurrence le saint²⁷⁰. Guibert parle ainsi « de la droiture de l'intention originale », *coepta est intentionis rectitudo* de ce culte. D'autres part la théorie d'un culte des reliques né de la pression populaire, de l'avidité des masses comme le dit Guibert, et brisant le tabou de la manipulation des cadavres, pourrait être ici confortée. C'est l'idée qu'exprime Nicole Hermann-Mascard, au sujet de l'origine antique du culte des reliques, celle de masses qui « éprouvent le besoin de supports concrets de la religion, [...] en quête d'intercesseurs proches, d'assurance tangibles.²⁷¹ » Comme dit plus haut, cela pourrait être l'illustration d'une historiographie directement inspiré par Guibert, pour expliquer la tombé du tabou lié à la manipulation des cadavres dans les premiers temps du christianisme²⁷².

Guibert reconnaît cependant que lui même fut en quelque sorte contraint d'authentifier une relique suspecte, en raison de ce que Colin Morris nomme « une certaine solidarité professionnelle²⁷³ ». Il advint ainsi qu'une personne en charge d'une quête itinérante d'une relique le prit à témoin, par surprise, devant l'assemblée de l'authenticité d'un morceau de pain mâché par le Christ. Guibert eu alors peur que sa désapprobation soit mal perçue par

²⁷⁰ Cf. infra, chap. 1,

²⁷¹ HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints...*p. 28.

²⁷² Cf. infra, chap.1,

²⁷³ MORRIS, Colin, «A critique of...», p.57.

l'assemblée et se tu²⁷⁴. Cet épisode, s'il est tout à l'honneur de Guibert de nous l'avoir conté, conforte la thèse d'un ecclésiastique, certes critique, mais bien conscient de ses intérêts et soucieux de sa réputation. Au point de faillir lui-même aux tâches qu'il assigne à l'Église et à ses représentants. Il se défend néanmoins de ne pas avoir contesté l'authenticité de cette relique en se plaignant du peu de vergogne des clercs et des moines face à de tels trafics. Il conclut ainsi sa justification en citant Boèce : « on aurait raison de me qualifier de fou, si je me mettais à discuter avec des fous²⁷⁵ ».

La condamnation de Guibert à l'encontre des responsables du culte est ainsi sans appel. S'il n'en est pas moins sévère vis-à-vis des gens sans instruction en condamnant la vénération de fausses reliques de saints, parfois douteux eux-mêmes, il n'en reste pas moins qu'il ne juge que leur intention. La moralité est ainsi placée à l'intérieur de la conscience et non dans l'action seule qui peut être bonne ou mauvaise. C'est ce qu'il démontre en affirmant qu'« assurément les illettrés prononcent très souvent des mensonges dans leurs prières ; mais l'oreille de Dieu mesure les intentions beaucoup plus que les paroles. Si au lieu de dire : « que la puissance du Saint Esprit nous assiste », tu dis : « qu'elle nous abandonne »,

²⁷⁴ « *Cumque super reliquiis suis sermonem plus aequo extuberat, prolato phylacterio ait: (Ego autem impraesentiarum) Sciatis, inquit, quod intra hanc capsulam de pane illo, quem propriis Dominus dentibus masticavit, habetur, etsi minus a vobis creditur, ecce heros, ait (iste de me autem dicebat), quem vos in litteris plurimum valere testamini, verbo meo si necesse fuerit testis assurget. Fateor, erubui, cum audissem, et nisi eorum praesentia, quos ille auctores habere videbatur, reveritus essem, ut pace ipsorum potius quam illius qui loquebatur, agam, falsarium ostendere debuissem.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.621C-c.621D.

²⁷⁵ « *Quid dicam? ne monachi quidem, nedum clerici, ab hoc turpi emolumento se continent, ut res haereticas super fide nostra etiam me audiente pronuntient. Juxta enim illud Boetianum: «Jure insanus judicarer, si contra insanos altercarer.»* », GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus...*, c.621D.

mais que ta prière est entrecoupé de sanglots, alors cela ne te nuira pas. Dieu n'est pas grammairien, ce n'est pas la parole qui arrive jusqu'à lui, mais l'intention²⁷⁶ ».

Cette attitude d'ailleurs rejoint ce que Guibert enseigne dans son livre IV sur le caractère avant tout intérieur de la religion. Sa condamnation des clercs et moines véreux est en revanche clairement associée aux efforts de la Réforme grégorienne cherchant à purifier l'Église. Il y a ainsi chez Guibert un souci de contrôle du culte des reliques à tous ses niveaux, rôle qui incombe aux pasteurs. Ce qui est le cas chez ses contemporains qui écrivirent sur le sujet comme nous l'avons vu, mais qui ne sera réellement pris en compte qu'un siècle plus tard, en 1215, lors du concile de Latran IV.

²⁷⁶ « *Si enim, cum debeas dicere: Adsit, dicas: Absit nobis, Domine, virtus Spiritus sancti, si cum singultibus ores, non tibi officit. Non est Deus grammaticae curiosus vox eum nulla penetrat, pectus intendit.* », GUIBERT DE NOGENT, *De pigneribus...*, c.630A.

Conclusion

Le travail mené dans le cadre de ce mémoire nous montre ainsi qu'il est possible de parler d'une controverse des reliques qui a traversé l'histoire du christianisme, dès ses premiers temps et pendant le Moyen Âge. Nous pouvons par la même dire qu'il y a eu plus que des paroles persistantes au sujet des reliques, mais qu'il y a bien eu un débat sur leur nature, légitimité et pouvoir. Simplement les termes et moyens d'actions de cette polémique ont évolués de saint Polycarpe à Guibert de Nogent. Le culte des reliques est ainsi passé de son implantation difficile en Occident, à un large succès à l'époque médiévale, rejeté par certains stigmatisés comme hérétiques, pour aboutir à un besoin de codification, mis en lumière par des auteurs du XII^e siècle, critiquant ce qu'ils estimaient être une déformation perverse d'un culte tout ce qu'il y avait d'orthodoxe.

Les différentes hypothèses quant à son origine dans l'historiographie et les hésitations quant à son statut et ses limites chez saint Augustin et saint Jérôme illustre le flou de la naissance de ce culte. Soupçonné ainsi d'être un héritage tant des Hébreux, que des Romains ou des Grecs, ces explications se heurtent à chaque fois au tabou de la manipulation des cadavres présents dans ces sociétés. La solution invoquée, par la majeure partie des historiens, a été jusqu'à présent la tombée des réticences en raison de la pression populaire. Les masses convertis au monothéisme n'auraient ainsi pas été rassasiées par un Dieu unique et « avides de choses nouvelles », comme aurait écrit Guibert de Nogent, auraient mis à bas leurs anciennes peurs et leurs tabous concernant les morts. D'autres évoquent également l'habitude prise de prier dans les catacombes et donc au-dessus des tombes des martyrs pour expliquer un changement aussi radical dans les mentalités. Si

l'historiographie relevant de l'opposition entre une religion populaire, aux fortes racines païennes et polythéiste, et une religion des élites débarrassée de superstitions, a montré ses limites, ne serait-ce que chez Guibert de Nogent, elle reste néanmoins une constante dans les études portant sur le culte des saints en général et le culte des reliques en particulier. Cette école de pensée semble ainsi trahir une volonté de légitimer le christianisme, dans toutes ses expressions, en mettant en avant à chaque époque la caution d'une élite ecclésiastique oeuvrant pour une plus grande pureté du culte, pionniers de la rationalité et de la modernité. On a là une vision de l'histoire religieuse et des mentalités quasi téléologique. Ainsi la thèse d'une origine égyptienne du culte des reliques, institué par les élites, tant laïques qu'ecclésiastiques, offre une réponse intéressante à l'hypothèse dominante de la religion populaire. Elle replace les élites dans leur époque et mentalité respectives et ne les fait pas tendre vers la rationalité comme aboutissement d'une longue chaîne de penseurs. Si les jalons de la théologie des reliques sont en effet posés par saint Augustin et saint Jérôme, leur expression s'inscrit dans un contexte bien précis, qui ne sera pas celui d'auteur du Moyen Âge, qui n'hésitent d'ailleurs pas à passer sous silence les points flous des pères. Ça souligne cependant la continuité d'un problème des reliques, qui semble être son statut flottant.

D'autres historiens en rangeant le culte des reliques comme n'ayant jamais créer de réel problèmes, ni polémiques n'offrent pas de perspective plus ouverte que les tenants d'une religion populaire. Certes le terme de « polémique », ou de « controverse », ne sied pas au débat ayant pour thème le culte des reliques. Les sources sont pourtant là et expriment à des

époques différentes des préoccupations différentes profondément liées à leur actualité. Ainsi, les idées lancées par Claude de Turin et les réponses de Dungal et Jonas d'Orléans, ne sauraient se passer de l'iconoclasme et de sa réception dans l'empire carolingien condamné par le deuxième concile œcuménique de Nicée en 787.

Il en est de même pour les actes conservés du synode d'Arras où une critique des saints et reliques locales se trouve provoqué par l'arrivée des reliques de Terre-Sainte, plus légitimes. À ce moment de l'histoire, les critiques formulées semblent être considérées comme hérétiques, face à un culte pourtant peu, voire pas du tout, balisé par l'Église.

C'est sans doute pour cela que Guibert et son *De pignoribus sanctorum* a marqué les esprits, mais n'a pas pourtant pas suscité une abondante production de travaux historique à ce sujet. Une des raisons expliquant les références constantes à Guibert, sans études réelles sur cette œuvre, semble être l'idée d'un auteur certes visionnaire, mais isolé. Le *De pigneribus* apparaît ainsi presque comme une bouteille à la mer, appel à la « raison » lancé par Guibert, qui n'aurait pas été écouté.

S'il est difficile de mesurer l'influence exacte de Guibert, à une plus grande échelle que régionale, on ne peut cependant le considérer comme un « prophète de la raison ». Guibert à travers son autobiographie et ses œuvres semble ainsi être un moine de son temps, ou en tout cas refléter un esprit certes vif, mais qui s'est aiguisé face aux débats de ses contemporains. Ce qui rajouterait une pierre supplémentaire à la thèse d'un sursaut des élites religieuses au XII^e siècle devant un culte des reliques qui devient par trop enthousiaste. Penser Guibert comme en phase avec les débats de son temps, comme un intellectuel ayant reçu une formation solide, donné par les grands maîtres de son époque,

impose de ne pas le considérer ni comme isolé, ni comme en avance, mais comme exprimant un problème contemporain.

De plus le *De pignoribus sanctorum*, s'avère être une œuvre on ne peut plus orthodoxe, n'amenant que peu de propositions radicalement nouvelles. Cette œuvre s'appuie ainsi plus sur une démarche critique, que sur des idées que l'on pourrait qualifier d'anachronique, si on catalogue cette œuvre comme une critique du culte des reliques plutôt que de ses abus.

Bibliographie

1) Sources

DUNGAL, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias*, PL, 105.

GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, LABANDE, Edmond-René (introduction, édition et traduction), Paris, Les Belles Lettres, « coll. Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge », 1981.

GUIBERT De NOGENT, *Dei Gesta per Francos et cinq autres textes*, HUYGENS, R.B.C. (éd.), Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis », 127A

GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat. De bucella Iudae data et de veritate Dominici corporis. De sanctis et eorum pigneribus*, HUYGENS, R. B. C. (éd.), Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis », 127.

GUIBERT DE NOGENT, *De pigneribus sanctorum*, PL, 156.

JONAS D'ORLÉANS, *De cultu imaginum libri tres*, PL, 106.

THIOFRID D'ECHTERNACH, *Flores epytaphii sanctorum*, PL. 157

2) Études

BAUTIER, R.-H., « L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle. Documents et hypothèses », dans, *Actes du 95^e congrès national des sociétés savantes, Reims, 1970 : Section de philologie et d'Histoire jusqu'à 1610*, Paris, C.T.H.S., 1975.

BENTON, John, F., « The personality of Guibert de Nogent », dans *Culture, Power and Personaly in Medieval France*, Rio Grande, Hambledon Press, 1991.

BOUREAU, A., « Les théologiens carolingiens devant les images. La conjoncture de 825 », dans, *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, éd. F. Boesplug, N. Lossky, Paris, 1987 (Cerf Histoire).

CHAURAND, Jacques, « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124), dans *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers, 1965, VIII.

CHAZELLE, C., « Matter, Spirit an Image in the Libri Carolini », dans, *Recherches augustiniennes*, 21, 1986.

DIDIER, J.-C., « Guibert de Nogent », dans, JACQUEMENT, G. (dir), *Encyclopédie du catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1962, t.5.

FERRARI, Michele Camillo, « *Lemmata sanctorum*. Thiofrid d'Echternach et le discours sur les reliques au XII^e siècle. », dans, *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers, 1995, XXXVIII, 3.

FERRARI, Michele, Camillo, « die Rezeption von Thiofrids Hauptwerken. Von den Handschriften des XII. Jahrhunderts bis zur heutigen Forschung », *Sacris Erudiri*, Steenbrugge, 1994, 34.

HUBERT, Jean et Marie-Clotilde, « Piété chrétienne ou paganisme? Les statues reliquaires de l'Europe carolingienne », dans, *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo :espansione e resistenze*, Spolete, Presso La Sede del Centro, 1982.

JODELET, Denise, « Représentation sociale », dans, MESURE, Sylvie, SAVIDAN, Patrick (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

KAISER, Reinhold, « Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XI^e siècle-XII^e siècles) », *Le Moyen Âge*, revue d'histoire et de philologie, 101, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1995.

KAPLAN, Michel, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XII^e siècle », dans, *Reliques. Objets, cultes, symboles.*, BOZÓKY, Edina (éd.), HELVÉTIUS, Anne-Marie (éd.), Turnhout, Brepols, 1999.

LECLERQ, H., « Reliques et reliquaires », dans, MARROU, Henri *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, LETOUZEY et ANÉ, Paris, 1948.

LECLERQ, H., « Brandeum » dans, MARROU, Henri (dir.) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, LETOUZEY et ANÉ, Paris, 1948.

LE GOFF, Jacques, Le christianisme médiéval, dans, *Histoire des religions,t2.v.2*, Paris, folio, 1999.

LOBRICHON, Guy, “Le culte des saints, le rire des hérétiques, le triomphe des savants”, dans, *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie, Turnhout, Brepols, 1999.

LÜTZELSCHWAB, Ralf, « Zwischen Heilsvermittlung und Ärgeris-das preputium Domini im Mittelalter », dans, DEUFFIC, Jean-Luc, *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, Pecia, 2006.

MANITIUS, Max, « Thiofrid von Echternach », dans, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, C.H. Beck, 1965, t.3.

MORRIS, Colin, "A critique of popular religion: Guibert of Nogent on *The relics of the Saints*", dans, CUMING, C. J., BAKER, Derek (éd), *Popular belief and practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

PLATELLE, Henri, « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum* », dans, *Les Reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie (éd.), Turnhout, Brepols, 1999.

RUBENSTEIN, Jay, *Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind*, New-York, Routledge, 2002.

SANSTERRE, Jean-Marie, « Les justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge », dans, *Les Reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.), Turnhout, Brepols, 1999.

SÉJOURNÉ, P., « Reliques », dans, VACANT, Alfred, MANGENOT, Eugène, AMANN, Émile (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1930.

STRONG, John S., « Relics », dans, JONES, Lindsay (éd.), *Encyclopedia of religion*, Detroit, Macmillan Reference, 2005.

WIGODER, Geoffrey, « Purification rituelle », dans, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 2001.

WORTLEY, John, "The Origin of christian veneration of body part", dans, *Revue d'histoire des religions*, 1, Paris, Armand Colin, janvier-mars 2006, t.223, fascicule 1".

VAN UYTFANGHE M., « Le culte des saints et la prétendue « Auklärung » carolingienne », dans, *Le culte des saints aux IX^e-XIII^e siècle*, éd. R. FAVREAU, Poitiers, 1995, (Civilisation Médiévale, 1).

WILMART, A., « Eadmerus Cantor, Nova opuscula de sanctorum veneratione et obsecratione », *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1935, 15.

3) Ouvrages collectifs

CUMING, C. J., BAKER, Derek (éd), *Popular Belief and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

DEUFFIC, Jean-Luc, *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, Pecia, 2006.

DIDIER, J.-C., « Guibert de Nogent », dans, JACQUEMENT, G. (dir), *Encyclopédie du catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1962, t.5.

FÉDOU, René (dir.), *Lexique historique du Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1995.

JONES, Lindsay (éd.), *Encyclopedia of religion*, Detroit, Macmillan Reference, 2005.

MARROU, Henri *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, LETOUZEY et ANÉ, Paris, 1948.

MESURE, Sylvie, SAVIDAN, Patrick (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

VACANT, Alfred, MANGENOT, Eugène, AMANN, Émile (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané.

4) Monographies

ABBON DE FLEURY, *Passio sancti Eadmundi*, 16, PL, 139.

AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, III, 5, Paris, 1948 (Bibliothèque augustinienne).

AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, VI, 9, Paris, Bibliothèque augustinienne.

AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIII, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1959.

AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XXII, IX, Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum », Series Latina XLVIII, 1955.

AUGUSTIN, *De Cura gerenda pro mortuis*, III, 5, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1948.

AUGUSTIN, *Sermon Mai 129*, PL Suppl. 2, 518; Lettre 98, 9 PL, 33, 363-364) Repris par LANFRANC, *De corpore*, PL, 150, 421b.

BARTELINK, G.J.M, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris : Éditions du Cerf, 1994.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmum abbatum*, PL, 182.

BOIRON, Stéphane, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente (1500-1640)*, Paris, Travaux de recherches de l'université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris, 1989.

BROWN, Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1984.

BROWN, Peter, *The Cult of the Saints*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
CALVIN, Jean, *Traité des reliques*, Genève, Labor et Fides, 2000.

CAROZZI, C., TAVIANI, H., *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Stock, 1982.

CICÉRON, *Tusculanes*, HUMBERT, Jules (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1970, t.1.

CORTEGGIANI, Jean-Pierre, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, Fayard, 2007.

DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

DUMAIGE, Gervais, *Nicée II*, Paris, Éditions de l'Orante, 1978.

ERMOLD LE NOIR, *In honorem Hludovici christianissimi Caesaris Augusti*, v.2592-2599, éd. E. FARAL, Paris, Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 14, 1964.

FERRARI, Michele Camillo, *Sancti Willibrordi venerantes memoriam. Echternacher Schreiber und Schrifsteller von der Angelsachsen bis Johann Bertels*, Luxembourg, Publication du CLUDEM, 1994.

FERRARI, Michele, Camillo (éd.), *Thiofridi abbatis epternacensis FLORES EPYTAPHII SANCTORUM*, Turnhout, Brepols, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 133, 1996.

FOREVILLE, Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965.

FUNK, F.X., *Patres apostolici*, Tubligae : H. Laupp, 1913, t.II

FUNK, F.X., *Patres apostolici*, Tubligae : H. Laupp, 1901, t.I

- GARAND, M.-C., *Guibert de Nogent et ses secrétaires*, Turnhout, Brepols, 1995.
- GEARY, Patrick, J., *Le vol des reliques au Moyen Âge : Furta sacra*, Paris, Aubier, 1993.
- GEARY, Patrick, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1994.
- GÉRARD DE CAMBRAI, *Acta synodi Attrebatensis*, PL, 142.
- GIBBON, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, Methuen 1909.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Epistolae*, L. IV, ind. XII, ép. 30, P.L., t. LXXVII.
- GREUTE, Georges, *Dictionnaire des lettres françaises, tome 1 : Le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1951.
- GUTH, Klaus, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquien Verehrung*, Ottobeuren, Winfried-Werk, 1970.
- HAGENMEYER, H., *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100; eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. Mit Erläuterungen.*, Innsbrück, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1901.
- HEAD, Thomas et LANDES, R. (éd.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-New-York, Cornell University Press, 1992.
- HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les Reliques des saints, Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975.
- HINCMAR DE REIMS, *De ecclesiis et capellis*, GUNDLACH, W. (éd.), « *Zwei Schriften des Erzbischofs Inkmars von Reims* », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1889.
- HUME, D., *The natural History of Religion, Essays Moral, Political, and Literacy*, Londres, longman, Green, 1875.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, I, XXXV, 1, éd. Ch. M. Lawson, Turnhout, , Brepols, Corpus Christianorum, , SL 113, 1989.
- JÉRÔME., *Contra Vigilantium*, 6, PL, 23, col. 359A-B.

LECLERQ, Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1990.

LUCIEN, *Adversus indoctum et libros multos ementem*, 11.

MILMAN, *A History of Latin Christianity*, New York, Armstrong, 1903.

PLATON, *La République*, BACOU, Robert (trad.), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

PLUTARQUE, *Vie des hommes illustres*, Amyot, Jacques (trad.), Paris, Gallimard, 1951, t.1.

PIERRE LE VÉNÉRABLE, *In veneratione quarumlibet reliquiarum*, PL, 189.

SAINT ANASTHASE, *Lettres festales et pastorales en copte*, L.-Th. Lefort (ed. et trad.), Corpus Christianorum Orientalium 151, Scriptorum Coptici vol. 20, Louvain, 1955, Lettre XLI.

SAINT JÉRÔME, *Trois vies de moines : Paul, Malchus, Hilarion / Jérôme*, Pierre Leclerc (trad.), Paris, Cerf, 2007.

SAINTYVES, Pierre, *Les reliques et les images légendaires*, Paris, Mercure de France, 1912. Réédité dans *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, Bouquins 1987.

SANSTERRE, Jean-Marie, « Les Justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge », dans, *Les reliques. Objets, cultes et symboles*, BOZÓKY, Édina, HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.), Turnhout, Brepols, 1999.

SODINI, J.-P., « Nouvelles eulogies de Syméon », dans, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance, textes, images et monuments*, JOLIVET-Lévy, C., KAPLAN, M., SODINI, J.-P., Paris, Publications de la Sorbonne, 1993.

THIEL, Andréas., *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, Brunsbergae, 1868, t.1, ép. 77.

VAUCHEZ, André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental : VIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Seuil, 1994.

VICTRICE DE ROUEN, *De Laude sanctorum*, DEMEULENAERE, R. (éd), Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum », SL 64.

WAMPACH, C., *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter*, I-1, Textband, Luxembourg, 1929, p.243-246.

5) Mémoires

MUNIER, Frédéric, *Les reliques et la théologie au XIIe siècle d'après les « Flores epytaphii sanctorum »* de Thiofrid d'Echternach, Paris, Mémoire de DEA à l'université Paris-I Panthéon Sorbonne, 1999.

THÉRIAULT, Gabriel, *Intervention divine et violence sacrée dans les Gesta Dei per Francos de Guibert de Nogent et la Vita Ludovici Grossi regis de Suger*, Montréal, Mémoire de maîtrise à l'université de Montréal, 2008.

