Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164)

Dominique Iogna-Prat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/12791>

DOI : 10.4000/cem.12791

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Dominique Iogna-Prat, « L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 11 juin 2013, consulté le 04 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12791> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12791>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mars 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164)

Dominique Iogna-Prat

- 1 Prêlat réformateur anglo-normand, Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen entre 1130 et 1164, est une figure connue des spécialistes de la pré-scholastique, sans que ses réflexions sur l'Église aient suscité pour autant une grande attention¹. Né vers 1085 dans une famille de la moyenne aristocratie peut-être apparentée aux comtes d'Amiens, Hugues, dit « d'Amiens » ou de « Ribemont » (Ribemont-sur-Ancre, berceau de sa lignée ?), est le cousin d'un clunisien et homme d'Église de grand renom, Matthieu, cardinal d'Albano. Après un bref passage au chapitre cathédral de Thérouanne sous l'épiscopat de Jean de Warneton (1099-1130), puis par Laon, où il fréquente l'école d'Anselme, il entre à Cluny en 1112, tandis que sa mère, Héceline (*Hecelina*), gagne la recluserie clunisienne de Marcigny-sur-Loire. Son *cursus honorum* au sein de l'*Ecclesia cluniacensis* et de sa nébuleuse anglaise est rapide, Hugues étant successivement prieur de Saint-Martial de Limoges (1114), prieur de Saint-Pancrace de Lewes (1122) et abbé de Reading (1123). Le pape Honorius II le nomme, en 1129, « clerc spécial » en charge de la collecte en Angleterre du « denier de Pierre », avant de le placer, fin 1129-début 1130, à la tête de l'archevêché de Rouen. Lors du schisme d'Anaclet, Hugues prend position pour Innocent II, qui l'expédie quatre ans plus tard comme légat dans le sud de la *Gallia*. C'est, en outre, un proche des rois Henri I^{er} Beauclerc (1100-1135) et Étienne de Blois (1135-1154). Il meurt le 11 novembre 1164, au terme d'une carrière fort remplie au service de Cluny, du royaume anglo-normand et, surtout, de l'Église romaine.
- 2 Son œuvre – abondante, importante, et pourtant peu étudiée – est celle d'un méditatif et d'un spéculatif qui se mue rapidement en moine et prélat engagé dans les affaires politico-ecclésiales du siècle. On peut distinguer grossièrement deux blocs dans ses écrits. Le premier relève de l'exégèse et de la théologie avec une série de traités sur les

six jours de la Création (*Hexaemeron*), les origines de l'âme (*Epistola Gravioni*), une explication du symbole (*Super fide catholica et oratione dominica*), et surtout les *Dialogues*, dédiés à Matthieu d'Albano, véritable « somme » de théologie systématique dans la veine des *Sentences* de Pierre Lombard². Le second bloc est composé d'œuvres de circonstance : des lettres et des actes de la pratique, intéressants non seulement pour l'étude d'une chancellerie ecclésiastique entre administration royale et appareil bureaucratique romain, mais aussi pour l'ecclésiologie d'Hugues, champion de l'« universalisme » romain³ ; une Vie de saint croisé et ermite (*Vita sancti Adjutoris*), qui nécessite encore un travail de critique d'attribution, tout comme la *Reprehensio*, défense du monachisme noir contre Bernard de Clairvaux et Cîteaux ; un traité de la mémoire défendant l'unité face au schisme (*De memoria*) ; enfin, le *Contra haereticos*, qui va nous retenir ici⁴. En outre, une série de poèmes offre un accès commode à la spiritualité de ce grand prélat, spécialement à sa dévotion mariale, bien dans la ligne de Cluny⁵.

Contre les hérétiques ou De l'Église ?

- 3 Connu par l'édition qu'en a donnée d'Achery, en 1651, en annexe des œuvres complètes de Guibert de Nogent, le traité d'Hugues d'Amiens attend encore à la fois une édition critique (laquelle est annoncée par le Père Rainer Berndt, dans le cadre d'une publication d'ensemble de l'œuvre d'Hugues), et une étude de fond⁶. Il est d'ailleurs curieux qu'un auteur de l'envergure d'Hugues, figure pourtant reconnue de la pré-scholastique, dont Yves Congar signalait, dès le début des années 1970, la stature singulière dans l'ecclésiologie du premier XII^e siècle, soit resté ainsi à l'écart des modes universitaires.
- 4 Une étude de la tradition manuscrite (cinq témoins identifiés, dont trois sont encore accessibles) devrait permettre, tout d'abord, de déterminer le titre du traité⁷. *Contra haereticos* ou traité de *ecclesia* ? L'édition de d'Achery, reprise et vulgarisée par Migne, annonce un *Contra haereticos sui temporis siue de ecclesia et eius ministris libri tres* – un titre ambigu qui, comme on le verra, reflète assez fidèlement le contenu : un traité de défense et d'illustration de l'Église en réponse à des déviances hérétiques. Le problème est que l'on peine à identifier l'hérésie et les hérétiques visés. Dans son adresse liminaire au destinataire de l'œuvre, Albéric, cardinal-évêque d'Ostie, Hugues d'Amiens fait mention de leur séjour à Nantes, à l'occasion de la translation des saints Donatien et Rogatien. La date de la rencontre, le 24 mai 1145, peut être déduite d'un événement que signale Hugues : l'apparition de la comète de Halley, signe cosmique emblématique à la fois des désordres du temps (calamités naturelles et famines) et d'une nécessaire *renovatio* passant par l'éradication des déviations hérétiques troublant l'ordre de l'Église⁸. On retrouve dans ce jeu de balancier entre signes positifs et négatifs quelque chose de la sémiologie réformatrice des *Historiae* de Raoul Glaber, autour du millénaire de la naissance et de la Passion du Christ (1000/1033)⁹. En la circonstance, Albéric aurait eu des paroles insoutenables d'efficacité contre « le peuple hérétique et son hérésiarque »¹⁰. D'Henri-Charles Lea (1887) à Gilles Bounoure (1988), des générations d'historiens de l'hétérodoxie se sont employées à mettre des noms sous cette évocation plutôt vague ; Henri le Moine, ou de Lausanne, actif dans le Maine dès les années 1110, et le breton Éon de l'Étoile – une « étoile » renvoyant à la comète ? – sont les figures les plus souvent citées¹¹. Mais il n'est ni possible ni même nécessaire de trancher cette question, parce que le propos d'Hugues a beau se référer à une circonstance

particulière – qui d'ailleurs nous échappe en l'absence d'une attestation plus précise des faits incriminés –, son intention est de s'attaquer à l'hérésie en général, parce que, comme l'enseigne l'apôtre Paul, « l'hérésie est nécessaire » (*Oportet haereses esse*, I Cor. 11,19) à l'avancement de la doctrine, ciment de la communauté chrétienne. Plus qu'à l'épisode de Nantes en 1145, c'est de façon globale aux turbulences de l'Église de son temps que se réfère Hugues. De fait, le prélat normand vit dans une hantise largement partagée des déviations hérétiques : c'est, tout au long de son *cursus* clunisien, un proche de l'abbé Pierre le Vénérable, champion de la lutte contre les Pétrobrusiens, et de façon globale, contre tous les ennemis de l'Église (hérétiques, juifs et Sarrasins)¹² ; Hugues est présent à trois grands synodes ayant eu à traiter d'affaires de déviations : Pise (1135, contre Henri le Moine), Paris (1147, condamnation de Gilbert de la Porrée), Reims (1148, contre Éon de l'Étoile) ; enfin, en tant qu'archevêque de Rouen actif sur le front ecclésial du Grand-Ouest dans les 1130-1160, il est bien placé pour savoir, à l'enseignement des ermites itinérants du Bas-Maine (Robert d'Arbrissel, Bernard de Tiron, Vital de Mortain, Guillaume Firmat), quelle marge infime sépare parfois les déviants de certains promoteurs aventureux de la Réforme de l'Église ; sans parler du mouvement pénitentiel qui agite alors le monde laïque, et dont Hugues lui-même est amené à parler dans l'une de ses lettres, où il note qu'à Chartres et dans son propre diocèse des fidèles viennent expier leurs fautes en travaillant comme des bêtes de trait sur le chantier d'églises¹³. Édifier l'Église, la défendre dans sa visibilité institutionnelle contre toute contestation hérétique, tel est justement le propos d'Hugues, qu'il serait vain de vouloir sortir de son ambiguïté programmatique. Son traité est un témoin précieux d'un fait capital généré par les « mouvements spirituels anti-ecclésiastiques du XII^e siècle » : la naissance du genre *De uera Ecclesia*¹⁴.

La procession divine et l'Église

- 5 Hugues entame son traité de haut, par l'affirmation d'une vérité de foi non discutable sur les relations entre personnes divines, avec d'intéressantes considérations pneumatologiques sur la procession de l'Esprit et du Père et du Fils (*Filioque*). Après trois courts chapitres sur la Trinité, Hugues consacre l'intégralité du livre I à l'union matrimoniale du Christ et de l'Église. Son propos global est une défense et illustration des sacrements constitutifs de l'Église. Le « mariage en question » (*desponsatio ista*) est célébré ici-bas par les sacrements (1259 D). Et de préciser d'emblée que, par « sacrements », il entend avant tout les sacrements de l'initiation – baptême et confirmation –, qui donnent accès à la « participation eucharistique » – « ces trois sacrements constituant la Cité de Dieu » (1260 C).

L'unité primordiale

- 6 Avant de revenir en détail sur chacun de ces trois sacrements, Hugues place une méditation sur la Création qui n'est pas sans rappeler la manière de son *Hexaemeron*. Il s'agit pour lui de réfléchir sur la procession de Dieu, sur la « déviance satanique » qui met les hérétiques en dehors du flux de la lumière divine (*deflexio a luce*), et surtout sur la généalogie sacerdotale du « Médiateur ». En référence à Gen. 1,7-9, il s'attarde ainsi sur le firmament et les eaux : au-dessus, les anges, « fermes et sans mouvement » ; au-dessous, les hommes que l'Esprit « transporte » vers le haut, et qui sont réunis en un

« lieu unique ». L'*unum locum* de la Genèse (1,9) permet de revenir à l'unité qu'assure la *desponsatio* du Christ et de l'Église, puisque le Fils, en son corps, fait la jonction entre l'unité primordiale et celle qu'incarne présentement l'Église. Suivent des considérations d'un grand intérêt sur le sacerdoce du Christ, médiateur et décimateur, auquel, dans la logique du don créateur et du sacrifice rédempteur, tout revient. La *decimatio*, explique Hugues, est le prix du péché et de son soulagement, que paie l'humanité depuis ses origines adamiques. Le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisedech, auquel Abraham a payé la dîme. En tant que *sacerdocos in aeternum*, c'est à lui que reviennent toutes les dîmes, car il est venu soigner toute l'humanité (1263 B).

- 7 Faute de lumière, les hérétiques sont sortis de l'unité assurée par le médiateur-décimateur. Leur attachement à la science des choses corporelles les empêche de penser l'incorporel. Selon la parole de Paul (I Cor. 8,1), ils se gonflent de fausse science, tandis que la charité édifie la Maison de Dieu, éclairée par le soleil de la justice, qui est une structure admirable avec les sept colonnes des charismes divins. C'est la Jérusalem céleste dont l'Église présente est l'*atrium*. Ce « seuil » est placé au milieu de la « vallée des larmes » : l'Église, telle une « tour très élevée », doit résister aux assauts hérétiques avec la protection des sacrements.

Baptême, confirmation et Eucharistie

- 8 Le premier des sacrements remis en cause par les hérétiques est le baptême. Partant du principe que « les sacrements ne sont utiles qu'à ceux qui ont la science (*scientibus*) », ils contestent sa validité à la fois pour les adultes ignorants et pour les enfants (1266 B). Ce faisant, ils s'inscrivent dans un débat largement ouvert depuis le haut Moyen Âge, spécialement depuis l'époque carolingienne, qui voit le passage progressif du catéchuménat, de règle aux origines de l'Église, au pédobaptême, et l'émergence concomitante du parrainage et de la parenté spirituelle. Dans le contexte des polémiques anti-hérétiques des XI^e-XII^e siècles, la réponse donnée aux contestataires ne varie pas. Comme Pierre le Vénérable dans sa discussion avec les Pétrobrusiens, Hugues défend la pratique du baptême des enfants au nom de la « foi pour l'autre », foi de l'Église pour ses fils, qui est un véritable engendrement selon l'Esprit.
- 9 En revanche, les considérations qui suivent sur la confirmation sont plus rares dans les polémiques anti-hérétiques contemporaines. Sans doute faut-il mettre l'intérêt d'Hugues pour la question en rapport avec sa volonté de traiter de l'ordre et des grades constitutifs de la hiérarchie ecclésiastique. Certes, assure-t-il, la grâce du baptême suffit à assurer le salut ; il en faut pourtant plus, et de beaucoup, pour affronter ici-bas les assauts de la chair et du diable, qui nécessitent « d'être revêtu d'une vertu supérieure » (1269 C). C'est la fonction de la confirmation, sacrement, qui, après le baptême, confère l'illumination de l'Esprit, à l'instar des Apôtres à la Pentecôte. C'est au titre de l'apostolicité que les évêques, dans l'Église présente, sont eux-mêmes illuminés, et qu'ils agissent en lieu et place du Christ (*uice Iesu Christi*), quand, par l'imposition des mains et l'onction du chrême, ils confèrent l'Esprit septiforme, dispensateur d'une abondance de biens et de richesses. Soucieux de s'en tenir à l'apostolicité de l'épiscopat, Hugues précise qu'il s'agit d'un « geste réservé » aux seuls prélats (*manu sola pontificis*, 1270 B), qu'il se transmet par office et ne s'achète pas – cette dernière mention renvoyant au classique Simon le Magicien et à la « peste » simoniaque si décriée aux temps de la Réforme de l'Église des XI^e-XII^e siècles.

- 10 Au chapitre de l'Eucharistie, Hugues assure en quelque sorte le service minimum, s'en tenant à un rappel plutôt routinier de la « nécessité » eucharistique, comme marque actualisée de l'Alliance, qui agit « par institution », « à l'autel » et « par la bouche et les mains de l'officiant », « le Christ faisant don de lui-même à l'autel par le service (*officium*) du prêtre » (1272 B). Il s'agit, en somme, de rappeler l'essentiel de la doctrine eucharistique, sans allusion particulière à une quelconque contestation hérétique, pour mieux s'étendre ensuite, avec le livre II, sur ce qui fonde l'« ordre » et la position d'exception réservée à « la part de Dieu » : les clercs. Commence alors le temps fort du traité. Comme l'a justement remarqué R. Berndt, l'apparat biblique se raréfie tout comme les références patristiques (au demeurant faibles dans l'ensemble des trois livres)¹⁵. En bref, Hugues fait désormais œuvre propre.

Un traité de l'ordre

- 11 En référence au « nous » mentionné dans un passage essentiel du prologue de l'Évangile de Jean (1, 16 : « De sa plénitude *nous* avons tous reçu »), Hugues prend d'abord la peine de détailler la complexité de la « totalité » cléricale, rapportée à une « couronne » et distribuée en sept grades, depuis les évêques jusqu'aux portiers en passant par les diacres, les sous-diacres, les acolytes, les exorcistes et les lecteurs.

Prérogatives épiscopales

- 12 À une époque qui voit peu à peu s'imposer le septénaire sacramentel, Hugues est un témoin intéressant de la réduction concomitante du nombre des grades ecclésiastiques aux sept manifestations de l'Esprit et aux sept colonnes de la Maison de Dieu édifiée par les Apôtres (toujours cette référence tenace à l'apostolicité de l'Église).
- 13 Dans cette liste, dont l'ordre hiérarchique va décroissant selon une logique qui obéit à la procession divine, on aura remarqué que non seulement les évêques sont placés au degré supérieur, mais aussi qu'ils l'occupent seuls. Plus loin, au moment de détailler les sept grades rapportés aux sept formes de l'Esprit, Hugues remet les prêtres à leur place au sommet de la hiérarchie, en lieu et place de « médiation », comme le veut la fonction christique du sacrifice à l'autel. Comment expliquer cette « hésitation » entre évêque et prêtre ?
- 14 En agissant de la sorte, Hugues entend donner de la cohérence à l'ensemble de la cléricature, aspirée depuis sa tête par un fort épiscopalisme. Les évêques agissent *uice Christi*, et ce sont eux qui « pour l'essentiel édifient la Maison de Dieu » (1273 C-D) ; *more apostolico*, ils transmettent l'Esprit par l'imposition des mains. Se référant, tout comme Gratien dans les mêmes années, à une formule de Cyprien appelée à une longue postérité jusqu'à la Réforme, Hugues soutient qu'à l'instar de Pierre, pierre et fondement de l'Église, « l'évêque est dans l'Église et l'Église est dans l'évêque¹⁶ » ; il est le « fondement de l'Église, parce l'Église tient l'Esprit saint de l'évêque » (1275 B). D'où l'étendue des prérogatives de l'évêque, qui « fait » le saint chrême, l'huile sainte et celle des malades ; consacre basiliques, autels, calices et corporals ; confirme les baptisés ; et sacre les empereurs et les rois. D'où, surtout, le fait que les grades n'existent au sein de la hiérarchie ecclésiastique que pour autant qu'ils ont été conférés par l'évêque. Ainsi défini, l'évêque n'est pas simplement la tête de l'ensemble ; il est aussi, pour ne pas dire

surtout, son moteur, parce qu'il est seul transmetteur de la grâce dans le rite de collation des grades.

La question du sacerdoce

- 15 Reste pourtant à éclairer ce qui distingue fondamentalement l'évêque du prêtre. Dans les développements qu'il consacre au traité d'Hugues dans son étude des *Ordines Christi*, Roger E. Reynolds a souligné le fait qu'Hugues, contrairement à ses contemporains, spécialement Yves de Chartres et l'Anonyme normand, prolonge l'ordre clérical du prêtre à l'évêque¹⁷. Dans la perspective d'une « récapitulation christique » de tous les grades ecclésiastiques (le Christ étant, en « majeur », chacun des grades à la fois, depuis le portier jusqu'au prêtre « médiateur »), il pousse jusqu'au grade de l'évêque, *summus sacerdos* à l'instar du Christ, *magnus pontifex et episcopus noster*, quitte à distinguer dans la geste christique deux temps fondateurs distincts : la Cène, pour le prêtre, et la Passion, pour l'évêque (1281 D-1282 A).
- 16 Ce faisant, Hugues s'inscrit dans une longue tradition relative au sacerdoce épiscopal¹⁸. À l'époque où il écrit, l'Église latine se trouve au point d'aboutissement d'une évolution lente qui a progressivement déplacé les centres d'intérêt de la cathédre de l'évêque à l'autel du prêtre. La tradition patristique faisait de l'épiscopat un « sacerdoce majeur », et l'on trouve encore jusqu'à la fin du XII^e siècle, par exemple Lothaire de Segni (futur Innocent III), des tenants de la vieille distinction entre « sacerdoce majeur » et « sacerdoce mineur ». C'est dans ce courant désormais minoritaire que se situe l'épiscopalisme d'Hugues. L'archevêque de Rouen vient pourtant d'un monde, le monachisme réformateur de tradition clunisienne, qui a contribué à la lente mais inexorable montée en puissance du prêtre, avec l'inflation, dans les monastères, des messes privées à finalité funéraire et la multiplication afférente des moines-prêtres. Les débats carolingiens autour de la question eucharistique, puis la réponse réaliste voire hyperréaliste imposée par le magistère romain à l'occasion de la crise bérangerienne lors des synodes romains de 1059 et 1079 contribuent à dramatiser et à survaloriser le sacrifice de l'autel, temps de la transformation (on parle aussi de « transmutation », et à partir des années 1140 de « transsubstantiation ») réelle des espèces en corps et sang du Christ. Dès le X^e siècle, l'évolution du rite de consécration, avec la porrection des instruments eucharistiques (calice et patène), représente un affichage fort du pouvoir qui est conféré au prêtre de « faire » Dieu à l'autel. Par contraste, le rite carolingien de consécration épiscopale fait de l'évêque, auquel sont remis les insignes de sa charge (crosse et anneau), plus un pasteur et un « chef » qu'un prêtre¹⁹. Enfin, l'accroissement du pouvoir d'ordre romain, dans la seconde moitié du XI^e siècle, et le droit d'intervention du pape sur la carte des évêchés (par création, mutation, ou suppression) achève de faire de l'évêque le titulaire d'un honneur ou d'une dignité et, en proportion inverse, de dévaluer la marque proprement sacramentelle du grade. Dès lors, ce n'est pas l'ordre mais la dignité qui distingue l'évêque du prêtre.

Le mystère de l'Église

- 17 Avec le livre III, la perspective s'élargit de la « couronne cléricale » à l'ensemble de l'*Ecclesia*, replacée dans l'eschatologie du passage ouvert par le Christ et le *transitus* des biens présents, visibles, en biens éternels, invisibles, dont les hérétiques contestent la

réalité, tout comme certains d'entre eux déniaient la transformation glorieuse des corps dans la Résurrection (1286 B).

- 18 Chahutée par de telles mises en cause de la puissance divine, l'Église, à l'image de l'Arche dans le déluge, est ici-bas cernée par le mal (*ponita inter mala*, 1288 C). Elle doit donc être, comme une armée, mise en ordre de marche. Cet ordre est celui des mérites, suivant la distribution traditionnelle des fidèles en trois parts référées aux figures vétéro-testamentaires de Daniel, Noé, et Job : les vierges, les continents et les mariés, avec une division de fond, codifiée par les Écritures (I Cor. 6,17), entre l'« unité » des clercs dans le Seigneur, et la « division » des laïcs relevant de l'état conjugal (1291 A-1292 C). Après le livre II, entièrement consacré à la « couronne cléricale », c'est aux laïcs et au mariage qu'Hugues s'intéresse dans la première partie du livre III.

La valorisation du mariage

- 19 L'apostolicité revendiquée au chapitre de la continuité épiscopale est de nouveau évoquée ici, parce que les hérétiques combattus par Hugues se réclament, dit-il, des « usages apostoliques » (*more apostolico*, 1289 D) pour s'afficher, hors mariage, dans la compagnie équivoque de femmes. Il est bien tentant de rapprocher les *mulierculae conductae* dénoncées par le prélat rouennais des pénitentes « conduites », une génération plus tôt, par Robert d'Arbrissel sur le chemin de perfection de la Madeleine²⁰. Quoiqu'il en soit, le climat est suffisamment tendu dans l'horizon pastoral d'Hugues pour que, outre les inévitables rappels sur les finalités du mariage chrétien (maîtrise de la chair orientée vers la procréation) et les interdits de parenté, il prenne le temps d'insister sur la sacralité du mariage, qui s'origine dans la geste évangélique, avec les noces de Cana, et dans le mystère de l'union du Christ et de l'Église. « La sanction du mariage, divinement institué au Paradis, préservé dans le Déluge, l'Église la tient [désormais] sous le Christ ²¹. » Par « sanction », Hugues entend le pouvoir d'agrément et d'interdit que l'Église s'est progressivement octroyé en matière matrimoniale. D'où son insistance sur l'acte sacramentel réservé au prêtre (*sub benedictione sacerdotis*) et sur sa publicité (1291 A).
- 20 Dans les années 1140, en Normandie et dans le Grand Ouest, une telle attention n'est pas inutile parce que le rôle du prêtre dans la cérémonie du mariage est encore loin d'être assuré. Traditionnellement, mais avec de considérables variations suivant les régions, l'union se fait en deux temps, gérés exclusivement par les familles : la *desponsatio*, première phase d'un engagement solennel des deux parties, puis les noces proprement dites, qui marquent le transfert symbolique (*traditio*) de la fiancée du domicile de son père à celui de son futur, avec la tenue d'un banquet, et la remise, le lendemain matin, du *Morgengabe*, douaire (*dos*) hérité de la tradition germanique ²². L'Église s'immisce peu à peu dans l'intimité des familles, un clerc s'assurant de la publicité de l'union, ou un officiant bénissant les objets, les lieux et les personnes (cadeaux, anneau, seuil, chambre, lit...). Elle parvient même à terme, à partir du XII^e siècle, – mais avec de notables exceptions, spécialement en Italie ²³ – à imposer le cadre de l'église à côté de celui de la maison. Le concile de Latran IV (1215) impose la publicité des unions sous la forme de bans affichés à l'église. L'étude des rituels des XI^e, XII^e et XIII^e siècles montre comment on passe du mariage à la maison au rite accompli au lieu de l'assemblée chrétienne : d'abord *in facie ecclesie*, puis dans l'église. On notera ici avec intérêt que la Normandie d'Hugues est une terre précoce dans le domaine de la

liturgie du mariage, et que le rituel normand des XI^e-XII^e siècles met fortement l'accent à la fois sur le lieu de l'effectuation sacramentelle et sur l'*ego* du célébrant dans la formule à la première personne de l'indicatif qui « sanctionne » l'union : *Ego coniugo uos* ²⁴.

- 21 Toujours soucieux de combattre les hérétiques et leurs *mulierculae conductae*, Hugues achève ses considérations sur le mariage chrétien avec un développement important sur la réitération de l'union conjugale – une réitération « bonne et honnête », mais qui interdit tout accès aux grades ecclésiastiques en revanche ouvert aux laïcs séparés de leurs femmes (*toro separato*) et qui demeurent avec elles comme avec des sœurs (1290 B-C).

L'Église : quoi, où, pourquoi ?

- 22 Du mariage et des trois ordres de mérite, Hugues passe pour finir aux trois questions fondatrices du mystère de l'Église : quoi, où, pourquoi ? Il dit répondre, encore une fois, à la demande des hérétiques en quête de *uisibilia* (1294 D). À « quoi » reconnaît-on l'Église ? « Où » la situer entre pérégrination présente et aspirations futures ? « Pourquoi » ce mystère du passage chrétien ?
- 23 L'« objet » (*quid*) de l'Église est tout entier dans l'« unité » générée par la Trinité, matérialisée par l'*aedificatio*, l'*habitaculum Dei*, dont le Christ est la « pierre angulaire » (1296 A). Hugues a beau user d'un vocabulaire équivoque renvoyant aussi bien au registre matériel que spirituel, et ne pas faire explicitement référence aux questions posées par la métonymie église/Église et au rapport de dépendance, troublant pour certains de ses contemporains, entre contenant (le bâtiment) et contenu (la communauté), on sent que le problème de la monumentalité de l'Église, au cœur de la réforme des XI^e et XII^e siècles, est entendu dans son propos relatif à la visibilité du divin ²⁵ ; d'ailleurs, comme tout prélat contemporain, Hugues est un constructeur (d'abord à Reading, où il met en chantier l'impressionnante église abbatiale, puis à la cathédrale de Notre-Dame de Rouen, où il fait édifier la tour Saint-Romain), et il est très actif dans les consécration solennelles de Saint-Denis mises en scène par Suger dans son *De consecratione* et ses *Gesta*²⁶. La suite du texte confirme largement cette impression, puisque, après la question du « où », à laquelle il est répondu par un simple renvoi à la topologie de l'inclusion trinitaire tirée de l'Évangile de Jean (14,11) – « Je suis dans le Père et le Père est en moi » –, celle du « pourquoi » (*quare*), qui est tout autant un « d'où » (*unde*), oblige à « pénétrer dans le sanctuaire de Dieu » pour accéder à « l'origine des choses », à « leurs causes immuables », au *motus* créateur du temps, de la constitution des corps (*corporum partes*), et de la spatialité des lieux (*locorum spatia*) – les lieux résultant de la répartition des corps dans l'espace (1297 C). Objet créé, situé dans le temps et dans l'espace, l'Église a vocation à être et à demeurer en Dieu, à persister dans l'unité (1298 B), la logique de son ascension vers le haut étant celle d'un mouvement de retour, de rétrocession vers l'unité primordiale ouverte par l'échelle de Jacob, image de l'Église, qui, comme le chante à l'envi la liturgie de dédicace d'église, est un « lieu terrible » parce que c'est « la porte du ciel » (1298 C).

Un tournant ecclésiologique

- 24 Dans le cadre d'un collectif consacré à l'histoire de l'ecclésiologie, il importe, pour finir, de bien souligner le tournant ecclésiologique marqué par le traité d'Hugues.
- 25 L'ambiguïté du genre, entre polémique anti-hérétique et traité de l'ordre, fait de cette œuvre bifide une manière de fer de lance de l'*Ecclesia militans* en lutte pour sa pureté intérieure et contre les dangers extérieurs ; d'où la nécessité d'articuler une démonologie à une ecclésiologie, dont la systématisation se fait, vers 1200, dans le cadre de la définition d'une « hérésie générale » regroupant tous les adversaires de la Chrétienté²⁷. C'est dans ces conditions que l'ecclésiologie réformatrice s'élabore en système d'ensemble, avec le passage bien mis en valeur par Y. Congar d'« images d'Église » (*Kirchenbilder*) à un « système d'Église » (*Kirchensystem*). Ce tournant marquerait l'avènement d'une Église-institution, dont la définition est de plus en plus strictement juridique, à une époque où le droit canon, les canonistes et les décrétistes occupent une place prépondérante dans l'appareil de l'Église. Au terme de cette évolution, se distingueraient deux visions ecclésiales : d'une part, une Église de mystiques et de spéculatifs, dont la vision est plus spirituelle, à l'instar de Bernard de Clairvaux et des cisterciens, champions des traités *De caritate* ou *De anima*²⁸ ; d'autre part, une Église-institution résolument impliquée dans les affaires du siècle, dont le propos est d'assimiler le « monde » pour le subsumer, avec une absorption de type hiérarchique du *regnum* dans l'*Ecclesia*. C'est ce propos qu'assume Hugues d'Amiens avec un véritable esprit de système, emblématique d'une nécessité profonde de donner à l'Église toute sa visibilité dans des écrits *ad hoc*. Dans la mesure où le texte d'Hugues marque un temps d'émergence dans l'histoire des traités *De uera Ecclesia*, il n'est pas sans intérêt de définir les caractéristiques principales du genre naissant : défense de l'Église « véritable » contre une « hérésie générale » ; définition de l'Église comme lieu de réflexion sur le « mystère » chrétien dans le cadre d'un traitement d'ensemble du type Somme ; insistance sur la procession divine de type trinitaire, dont l'Église est la manifestation comme corps du Christ et dans la transmission médiatisée de la Grâce ; importance reconnue aux sacrements édificateurs de la Maison de Dieu ; conception détaillée de la hiérarchie ecclésiastique sous la forme d'un traité de l'ordre (marqué ici par un fort épiscopalisme) et un souci de contrôle des laïcs par l'implication des clercs dans le mariage.

NOTES

1. À paraître in J. BARROW, F. DELIVRE, V. GAZEAU, dir., *Autour de Lanfranc 1010-2010. Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI^e-XII^e siècle)*, Caen. La meilleure introduction à la personne et à l'œuvre d'Hugues d'Amiens est fournie par R. P. FREEBURN, *The Work and Thought of Hugh of Amiens (c. 1085-1164)*, PhD in Mediaeval History, St-Andrews, 2005, publié sous le titre *Hugh of Amiens and the Twelfth-Century Renaissance*, Farnham, 2011 (« Church, Faith and

Culture in the Medieval West »). Je remercie Thomas G. Waldman de m'avoir fait découvrir cette étude.

2. In Hexaameron, F. LECOMTE (éd.), « Un commentaire scripturaire du XII^e siècle, le Tractatus in Hexaameron d'Hugues d'Amiens », Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 25, 1958, p. 235-294 ; Epistola Gravioni Andegavensi, in J. HUEMER, Zur Geschichte der mittellateinischen Dichtung. Hugonis Ambianensis sive Ribomontensis Opuscula, Wien, 1880 ; Super fide catholica et oratione dominica, PL 192, col. 1323-1346 ; Dialogorum seu quaestionum theologicarum libri VII, ibid., col. 1141-1248.

3. TH. G. WALDMAN, « Hugh of Amiens, Archbishop of Rouen (1130-64), the Norman Abbots, and the Papacy: the Foundation of a 'Textual Community' », Haskins Society Journal, 2 (1990), p. 139-153.

4. Vita sancti Adjutoris monachi Tironensis, PL 192, col. 1345-1352 ; Reprehensio libelli abbatis Clare Vallis quem ipse edidit generaliter contra monacos, in A. WILMART, « Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard », Revue bénédictine, 46, 1934, p. 309-344 ; De memoria, PL 192, col. 1299-1324 ; Contra haereticos sui temporis sive de Ecclesia et eius ministris, ibid., col. 1255-1298.

5. TH. G. WALDMANN, « Hugues d'Amiens et la Vierge Marie », in J. BARROW, F. DELIVRE, V. GAZEAU, dir., Autour de Lanfranc 1010-2010. Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI^e-XII^e siècle (à paraître).

6. Pour l'heure, voir R. BERNDT, « Le Contra haereticos de l'archevêque Hugues de Rouen († 1164) : les dissidents normands », in D. RIGAUX, D. RUSSO, C. VINCENT, éd., Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval. Études offertes à A. Vauchez par ses élèves, Paris, 2012, p. 175-188.

7. Mss Berlin, Staatsbibliothek, Phill. 1733, ff. 15r-41r, début XIII^e s. ; Paris, BnF, lat. 13427, XII^e s. ; Rouen, BM 1422, ff. 137v.-168v, XII^e/XIII^e s. À ces trois manuscrits subsistants s'ajoutent deux disparus, l'un du Bec-Hellouin, qui a appartenu à la collection de Philippe d'Harcourt, évêque de Bayeux, l'autre, attesté à l'abbaye Saint-Evroult au XII^e siècle : G. NORTIER, Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie, nouv. éd., Paris, 1971, p. 44-45 et 215.

8. G. BOUNOURE, « L'archevêque, l'hérétique et la comète », Médiévales, 14 (1988), p. 113-128, et 15 (1988), p. 73-84.

9. Historiae IV, v, 21.

10. PL 192, col. 1256 B.

11. H.-C. LEA, Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge, Grenoble, 1986 [New York, 1887], p. 74 s ; G. BOUNOURE, « L'archevêque, l'hérétique et la comète »..., particulièrement malheureux dans son jugement d'ensemble sur le traité d'Hugues (II, p. 74) : « ...fatras abrité derrière une façade de cathédrale. »

12. D. IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150), Paris, 1998, chap. 3-8.

13. Ep. X, PL 192, col. 1133 B-1134 A (1133 B-D).

14. Y. CONGAR, L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, Paris, 1970 (« Histoire des dogmes », III/3), p. 205-207, auquel est empruntée l'expression citée.

15. Voir ci-dessus n. 6.

16. CYPRIEN, Ep. 66, 8, 3 : « Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse. » Cette sentence, formulée dans le contexte de la gestion ecclésiale des lapsi, est reçue au Moyen Âge par Gratien (Décret, 2, 7, quaest. 1, c. 7), puis par divers auteurs modernes dont Bellarmin (Opera omnia, II, IV, 5, éd. J. FEVRE, Paris, 1870, p. 375, col. A) ; sur la réception moderne : A. CANELLIS, « La réception de l'Altercatio Luciferiani et Othodoxi de saint Jérôme au Moyen Âge et au XVI^e siècle », in J.-Y. GUILLAUMIN, S. RATTI (éd.), Autour de Lactance. Hommage à Pierre Monat, Besançon, 2003, p. 99-108, et F. GABRIEL, « Episcopatus : politique, rhétorique et théologie d'une fonction ecclésiastique (XVI^e-XVII^e siècle) », Annuaire

ÉPHE, Sciences religieuses, 116 (2007-2008), p. 279-281. Je remercie F. Gabriel et F. Rosso de m'avoir mis sur la piste de Cyprien et de ses récepteurs modernes.

17. R. E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century*, Berlin/New York, 1978 (« Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters », 7), p. 129-134.

18. A. RAUWEL, « Les hiérarchies internes à l'ordre sacerdotal et la question de la sacramentalité de l'épiscopat dans l'Église romaine de saint Augustin à Pierre Lombard », in F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT, R. LE JAN (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008 (« Collection Haut Moyen Âge », 6), p. 105-115.

19. J'emprunte cette image de l'évêque plus chef que prêtre à A. Rauwel, p. 111.

20. D. IOGNA-PRAT, « La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas-Maine (fin XI^e-début XII^e siècle) », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 53, 1977, p. 47-64. J. DALARUN, Robert d'Arbrissel fondateur de Fontevraud, Paris, 1986 ; ID., « La Madeleine dans l'Ouest de la France au tournant des XI^e-XII^e siècles », *La Madeleine (VIII^e-XIII^e siècle)*, Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, 104/1 (1992), p. 76-119.

21. 1289 B : « Huius sanctionem coniugii diuinitus instituti in paradiso, seruati in diluuiio, tenet Ecclesia sub Christo. »

22. CH. DE LA RONCIERE, « Le mariage au Moyen Âge », in S. MELCHOIR-BONNET, C. SALLES, dir., *Histoire du mariage*, Paris, 2009 (« Bouquins »), p. 209-429.

23. CH. KLAPISCH-ZUBER, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990, p. 151-183.

24. J.-B. MOLIN, P. MUTEMBE, *Le rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siècle*, Paris, 1974, p. 284-286 (ordo du Missel de l'abbaye Saint-Melaine de Rennes), et p. 286-287 (ordo du Pontifical à l'usage de l'abbaye normande de Lyre).

25. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006.

26. D. HEINZELMANN, *Die Kathedrale Notre-Dame in Rouen. Untersuchungen zur Architektur der Normandie in früh- und hochgotischer Zeit*, Münster-in-Westphalen, 2003 (« Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Renaissance », 9), p. 90 ; je dois cette référence à T. Waldmann. SUGER, *De consecratione*, in ID., *Œuvres*, I, F. GASPARRI (éd.), Paris, 1996 (« Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge », 37), 6, p. 22-23, 13, p. 42-43, et 15, p. 50-51 ; *Gesta*, *ibid.*, 3, p. 114-115, et 15, p. 140-141.

27. P. JIMENEZ-SANCHEZ, « De la participation des cathares rhénans (1163) à la notion d'hérésie générale », *Heresis*, 36-37 (2002), p. 201-218 (sur base, essentiellement, du *De fide catholica* d'Alain de Lille).

28. D. IOGNA-PRAT, « Bernard de Clairvaux et l'Église », in A. GUGGENHEIM, A.-M. PONNOU-DELAFFON (dir.), *L'actualité de saint Bernard*, Paris, 2010, p. 99-110 (dont je reprends ici un court passage).

INDEX

Mots-clés : cursus ecclésiastique, hérésie, mystère, ordines Christi, sacrement

AUTEUR

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

CNRS/EHESS - Centre interdisciplinaire des faits religieux (UMR 8216)