Les trois voies de la réforme dans l'hagiographie érémitique du XII^e siècle. Enquête sur la *Vita Bernardi Tironensis* (BHL 1251)

Patrick Henriët

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/6665>

DOI : 10.4000/medievales.6665

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 2012

Pagination : 105-122

ISBN : 978-2-84292-346-4

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Patrick Henriët, « Les trois voies de la réforme dans l'hagiographie érémitique du XII^e siècle. Enquête sur la *Vita Bernardi Tironensis* (BHL 1251) », *Médiévales* [En ligne], 62 | printemps 2012, mis en ligne le 28 juin 2012, consulté le 23 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6665> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.6665>

Patrick HENRIET

**LES TROIS VOIES DE LA RÉFORME
DANS L'HAGIOGRAPHIE ÉRÉMITIQUE DU XII^e SIÈCLE :
ENQUÊTE SUR LA *VITA BERNARDI TIRONENSIS* (BHL 1251)**

Les médiévistes usent abondamment du mot « réforme »¹. Les sources ne sauraient leur donner entièrement tort, puisque ce terme est d'utilisation constante et relativement fréquente depuis l'Antiquité². Mais il est à l'évidence polysémique, et il n'y a pas grand-chose en commun, pour ne prendre qu'un exemple, entre l'*humani generis reformatio* dont parlent Ambroise de Milan, Boniface ou encore Hincmar de Reims, qui désignent ainsi le résultat de l'Incarnation, et la « réforme de l'Église », expression que l'on ne trouve guère en tant que telle dans les textes du premier Moyen Âge, y compris à l'époque grégorienne³. Dans le cas des saints, le qualificatif de « réformateur » est si répandu dans l'historiographie qu'il apparaît comme presque obligé dans les études allant de l'époque carolingienne jusqu'au XIII^e siècle au moins, tant pour les évêques que pour les moines et les ermites. Le cas des saints clunisiens montre

1. Pour en rester au cas français, je relève sur le site de la Société des Historiens de l'Enseignement Supérieur Public (SHMESP) 69 titres utilisant le mot « réforme » (j'exclus la « Réforme »), par 37 auteurs. Pour l'usage du mot « réforme » par les historiens, je renvoie aux remarques de L. Morelle, « Le vocabulaire de la réforme dans la diplomatie monastique du XI^e siècle », à paraître dans les actes du colloque « Autour de Lanfranc (1010-2010). Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XI^e-XII^e siècle) » (je remercie l'auteur qui m'a aimablement communiqué son texte avant parution); voir aussi C. Gauvard, « Réforme », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, EAD., A. de Libéra et M. Zink éd., Paris, 2002, p. 1186-1188.

2. Pour les sens du mot dans l'Antiquité, A. Lumpe, « Zur Bedeutungsgeschichte des Verbums "reformare" und seiner Ableitungen », *Annuaire de l'histoire des conciles*, 14 (1982), p. 1-12.

3. AMBROISE, *In Psalmum David CXVIII expositio*, *serm.* 40, *PL*, 15, col. 1408C; BONIFACE, *serm.* 2, *PL*, 89, col. 847A; HINCMAR (citant Ambroise), *De praedestinatione Dei*, chap. XXXIII, *PL*, 125, col. 318D; le substantif *reformatio* n'apparaît pas une seule fois au nominatif dans les *Libelli de lite*.

cependant l'ambiguïté du terme et la nécessité d'une clarification des concepts : d'Odon à Hugues de Semur, les grands abbés sont fréquemment considérés et désignés comme « réformateurs », mais à compter du moment où se multiplient, dans la seconde moitié du XI^e et au XII^e siècle, des projets à leur tour considérés comme « réformateurs » (Cisterciens, chanoines réguliers, *Wanderprediger*, etc.), ils font figure de conservateurs. Il existe en conséquence des myriades d'études sur les saints « réformateurs », mais il n'existe guère de travaux sur l'usage des mots et sur le concept de réforme dans l'hagiographie. Les lignes qui suivent doivent être considérées comme un sondage dont les résultats devront assurément être corrigés par d'autres études de détail.

Je tâcherai ici d'affiner quelque peu une réflexion entamée récemment en m'appuyant sur des travaux de Gerhard Ladner, lequel a bien mis en valeur l'opposition entre réforme individuelle et réforme collective⁴. En effet, dans le christianisme ancien, le concept de *reformatio* renvoie initialement à la conversion individuelle, au retour à Dieu. Il ne concerne pas l'Église ou même les communautés de rang inférieur. Ce n'est que tardivement qu'il en vient à désigner une amélioration de l'état de l'Église, en réalité après l'époque grégorienne qui ne l'utilise encore que très timidement dans ce sens⁵. Néanmoins, l'idée de réforme générale a précédé le glissement sémantique du mot *reformatio* du particulier au général et peut être considérée comme le résultat d'une sorte de prégnance ecclésiologique à l'époque grégorienne. Avant ce grand tournant, cependant, il y a aussi eu l'usage massif du terme et du concept de *reformatio* pour désigner la réforme des établissements particuliers. Trois types de réformes peuvent donc coexister : celle, intérieure et spirituelle, de l'individu, celle, disciplinaire et juridique, de l'institution particulière, celle enfin, universelle et hiérarchique, de l'Église avec une majuscule. Dans cette histoire, le terrain hagiographique ne saurait être négligé car il met en scène des individus qui, selon des proportions variables, sont concernés par les trois dimensions de la réforme. Il s'agit donc de comprendre comment l'individuel et le collectif ont pu s'articuler, mais aussi

4. G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), 1959, ainsi que Id., « Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance », *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 60 (1952), p. 31-59, et Id., « Gregory the Great and Gregory VII: A Comparison of their Concepts of Renewal », *Viator*, 4 (1973), p. 1-26 ; je me permets ici de renvoyer aussi à P. HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 96 (2010), p. 71-91.

5. Et l'on sait qu'à la fin du Moyen Âge, au terme d'une évolution qui n'est pas sans rappeler celle qu'Ernst Kantorowicz a décrite pour le concept de *corpus mysticum*, la notion de réforme est devenue très importante dans le vocabulaire « politique » : Ph. CONTAMINE, « Réformation : un mot, une idée », dans Id., *Des pouvoirs en France, 1300-1500*, Paris, 1992, p. 37-47.

comment le « projet hagiographique » à l'œuvre dans chaque *Vita* a pu mettre à profit, voire instrumentaliser, l'idée de réforme.

Je ne m'occuperai ici que d'un seul texte, la *Vita de Bernard de Tiron* (1116 ou 1117), qui m'est apparu comme assez exceptionnel dans l'optique d'une réflexion sur les rapports entre hagiographie et réforme :

– Bernard de Tiron est un saint réformateur appartenant au groupe dit des *Wanderprediger*⁶ : engagé dans la lutte contre la simonie et surtout contre le nicolaïsme, il est donc un saint « grégorien », qui travaille à la réforme de l'institution ecclésiale et, en particulier, à celle des clercs. Mais il appelle aussi, comme Robert d'Arbrissel son contemporain, à la « conversion » des âmes et à la réforme des comportements individuels. Il est enfin un saint réformateur de monastères, ce qui n'est pas vraiment le cas de ses compagnons (Robert encore ou bien Vital de Savigny). Les trois orientations possibles sont donc ici développées.

– Sa *Vita* (BHL 1251) est exceptionnelle par sa longueur, mais aussi par la quantité et souvent par le caractère des renseignements qu'elle nous offre⁷.

– Le cartulaire de Tiron, de peu postérieur à la *Vita*, peut permettre de poser la question du rapport entre le discours et une réalité sociale en théorie plus brute.

Un dossier hagiographique complexe

Bernard de Tiron est né au milieu du XI^e siècle dans la région d'Abbeville (Somme)⁸. Attiré à Saint-Cyprien de Poitiers par la réputation de Raynaud, un disciple de Robert de La Chaise-Dieu, il y reste cinq ou six ans, puis il est envoyé réformer le prieuré de Saint-Savin-sur-Gartempe. Entre 1097 et 1100 sans doute, il se retire au désert. Il y rencontre Pierre de l'Étoile, qui l'introduit auprès des ermites alors regroupés aux limites du Maine et de l'Anjou et dont les plus célèbres sont Robert d'Arbrissel et Vital de Savigny. Il devient ensuite abbé de Saint-Cyprien (1100-1101), puis mène à nouveau une vie érémitique,

6. Rappelons que le terme a été imposé par J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*, 2 vol., Leipzig, 1903 et 1906.

7. Première édition : J. B. SOUCHET, *Beati Bernardi fundatoris et primi abbatis SS. Trinitatis de Tironio*, Paris, 1649 ; deuxième édition par G. HENSKENS, *AASS aprilis*, t. 2, Anvers, 1675, p. 220-254 (reprise dans *PL*, 172, col. 1361-1446, et par B. BECK, *Saint Bernard de Tiron. L'ermite, le moine et le monde*, Cormelles-le-Royal, 1998, p. 312-461, avec une traduction française) ; dans la suite de l'article je renverrai à l'édition de B. Beck, sous l'abréviation *VBT*.

8. Pour une présentation détaillée des données biographiques, J. DE BASCHER, « La *Vita* de saint Bernard d'Abbeville, abbé de Saint-Cyprien de Poitiers et de Tiron », *Revue Mabillon*, 59 (1979), p. 411-416, et (1980), p. 417-450 ; J. VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*, Assen/Maastricht, 1990, p. 38-48 ; B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 16-32.

d'abord dans l'île anglo-normande de Chausey, puis à Chênedet (dans l'Ille-et-Vilaine actuelle), enfin à Savigny (dans la Manche). Il va aussi à Rome en raison d'un différend de Saint-Cyprien avec Cluny. Après Savigny, il s'installe sur les terres de Rotrou du Perche, puis dans la forêt de Tiron (Eure-et-Loir) grâce à une donation du chapitre de Chartres (1109). Il meurt en 1116 ou 1117, après être devenu durant la seconde moitié de sa carrière un prédicateur réputé. La *Vita* donne de ce parcours une description des plus complexes, faite d'allers et de retours, avec trois périodes de vie érémitique et quatre périodes de vie cénobitique. Du vivant même de Bernard, Tiron essaime et comptera jusqu'à cent vingt prieurés et abbayes dans tout le quart Nord-Ouest de la France, en Irlande, en Grande Bretagne et en Écosse.

La *Vita Bernardi Tironensis* est due à Geoffroy, chancelier de l'abbaye attesté dans les chartes en 1126, en 1146 et peut-être encore en 1164⁹. D'après les éléments contenus dans le prologue, la *Vita* fut écrite après 1137 et avant 1149¹⁰. Le texte présente quelques interpolations qui semblent minimes¹¹. Surtout, il comporte un certain nombre d'incohérences qui amenèrent jadis Johannes Wilhelm von Walter à postuler que Geoffroy avait utilisé deux sources différentes : une courte notice, qui pourrait être l'épître du rouleau mortuaire, et une *Vita* primitive bien plus longue. De là un certain nombre de « doublets » que l'on peut effectivement repérer dans la *Vita* (deux voyages à Rome, deux séjours sur l'île de Chausey, deux rencontres avec les pirates, etc.). On ne croit plus aujourd'hui à cette construction, mais tout n'est pas faux dans les hypothèses formulées par von Walter et les incohérences sont indéniables. Ainsi le pape Pascal II est-il dans un premier temps séduit par Bernard, puis, lors d'une seconde entrevue, semble ne pas le connaître¹². On conserve par ailleurs un texte édité comme *sermo* par Jean-Baptiste Souchet en 1649 et qui tient à la fois de la *Vita* et du sermon. L'un des épisodes rapportés par Geoffroy y figure avec d'autres détails¹³. De son côté, Geoffroy fait allusion à des *compilatores*, un terme qui ne renvoie certainement pas, contrairement à ce que suggère la récente traduction du texte, à des « plagiaires »¹⁴. Il convient enfin de signaler que le découpage

9. B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 41-43.

10. Soit entre le moment où Geoffroy de Lèves, évêque de Chartres et commanditaire, est légat, et celui de sa mort.

11. B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 48-49.

12. *VBT*, chap. 55, p. 372 et 57, p. 374.

13. B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 462-470 (épisode commun avec *VBT*, chap. 71-72, p. 390).

14. *VBT*, chap. 123, p. 442. Je comprends la formule « jamdudum compilatores haec scribentes corrodumur » comme signifiant « il y a longtemps que nous nous nourrissons des écrits des "compilateurs" sur ce sujet » (*contra*, la traduction de B. Beck, p. 335 : « il y a beau temps que nous critiquons les plagiaires qui décrivent cet événement »).

de la *Vita* en quatorze chapitres et cent quarante-deux paragraphes remonte au bollandiste Godefroy Henskens. Le premier éditeur de la *Vita*, Jean-Baptiste Souchet, n'avait pas davantage respecté l'ordonnancement initial et avait quant à lui proposé soixante-dix chapitres alors que Geoffroy avait organisé son œuvre en trois parties¹⁵. Nous en sommes cependant réduits à des conjectures pour rétablir ce plan initial. La diffusion de la *Vita* fut en effet médiocre, à tel point qu'on n'en conserve plus aujourd'hui que des copies modernes. Au xvii^e siècle, Souchet utilisa quatre manuscrits, dont un du xiii^e siècle¹⁶. En 1675, dans les *Acta sanctorum*, Henskens proposa une deuxième édition qui tenait compte de Souchet. Notons enfin qu'une version très abrégée de la *Vita* subsiste dans un recueil du xiii^e siècle¹⁷.

D'un point de vue philologique, nous sommes aujourd'hui dans une situation intermédiaire. L'édition Henskens a été reproduite avec une traduction française et un très long commentaire par Bernard Beck, et l'on possède désormais aussi une traduction anglaise¹⁸. Cependant, il conviendrait de rechercher des témoins médiévaux dans les manuscrits des dépendances de Tiron, d'identifier systématiquement les sources et les citations de Geoffroy, ce qui n'a pas été fait, et de se pencher à nouveau sur le processus de composition et l'existence de pièces antérieures.

En tout état de cause, on peut tenir pour certain que vers le milieu du xii^e siècle, on écrivit à Tiron, parfois à nouveaux frais et parfois d'après des écrits antérieurs, la *Vita* du fondateur. C'est dans cette optique que je me placerai, car il ne s'agit pas ici de reprendre toutes les données du problème, déjà largement débattu. Les lignes qui suivent ne visent qu'à mieux comprendre la vision de la «réforme» véhiculée par la *Vita* et par quelques textes contemporains. Si l'objectif est modeste, on aimerait tout de même attirer un peu l'attention sur une œuvre qui, au-delà de quelques travaux précieux et méritants, n'a pas toujours reçu l'attention qu'elle mériterait alors qu'à bien des égards, elle n'est pas inférieure aux pièces du dossier hagiographique d'un Robert d'Arbrissel, autrement célèbre¹⁹.

15. *VBT*, chap. 5, p. 316: «eamque sub trium voluminum distributione coarctavi»; J. B. SOUCHET, *Beati Bernardi fundatoris...* suggérerait: 1) jusqu'à la fondation de Tiron; 2) de la fondation de Tiron à la mort; 3) miracles et anecdotes *post mortem*.

16. Détail dans B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 35-39.

17. BnF, ms. lat. 584, f° 78-80 (texte dans B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 476-478 avec présentation du manuscrit et du texte p. 39-41). Le manuscrit comprend quelques autres *vitae* résumées, dont celles d'Hugues de Semur, Silvestre, Nicolas, Malachie, Basile et Antoine.

18. R. HARWOOD CLINE, *Geoffrey Grossus: The Life of Blessed Bernard of Tiron. Translated with an introduction and notes*, Washington DC, 2009.

19. On pourra lire les sources rapprochant Bernard et Robert aussi bien dans B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, que dans le précieux ouvrage de J. DALARUN *et al.*, *Les Deux Vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud. Légendes, écrits et témoignages*, Turnhout, 2006.

Un dernier point doit être souligné : Tiron a aussi « produit » un autre saint, Adjuteur de Vernon. Ce *miles* normand vouait un culte particulier à Marie Madeleine et fut miraculeusement libéré de sa captivité en Terre sainte par celle-ci et par Bernard. Sa *Vita* fut écrite par Hugues d'Amiens (1129-1164) à la demande des moines de Tiron, sous l'abbatiate de Guillaume (1119-*ca.* 1150)²⁰. Dans le mesure où ce texte nous propose le portrait d'un ermite charismatique et non d'un réformateur, je n'en tiendrai compte ici que très occasionnellement.

Réforme monastique, réforme des cœurs et réforme de l'Église

Venons-en maintenant aux trois types de réforme que l'on peut s'attendre à trouver dans la volumineuse *Vita Bernardi*.

1. La réforme des monastères structure toute la première partie de l'œuvre, selon le schéma assez classique du retour à une situation antérieure, de la *re-formatio* entendue comme respect de la règle et de l'observance. Bernard fait profession monastique à Saint-Cyprien de Poitiers, à un moment où Raynaud, un disciple de Robert de la Chaise-Dieu, se trouve à la tête du monastère²¹. Il a choisi cet endroit pour la sévérité dans l'application de la règle, un point fort de son action sur le long terme²². Il réforme ensuite Saint-Savin de Gartempe, puis il devient abbé de Saint-Cyprien. Il fonde enfin Tiron. Dans ses deux premiers établissements, la réforme signifie l'instauration d'un mode de vie plus rude, dont on comprend qu'il indispose une partie des moines et n'est pas pour peu dans le choix de l'itinérance²³.

2. La réforme des consciences individuelles est au cœur de la seconde partie de la *Vita*. Deux épisodes peuvent être considérés comme décisifs dans ce passage d'une réforme à l'autre car, en posant clairement la légitimité de la prédication monastique, une question alors très débattue, ils articulent ascétisme, prédication et conversion. Le premier prend place lors du séjour de Bernard sur l'île de Chausey, après son départ de Saint-Savin. Il nous montre comment le saint, retiré dans son île, convertit un groupe de pirates²⁴. C'est la première entreprise de conversion des laïcs attestée dans la *Vita*. Elle entraîne une reconnaissance de l'autorité du saint et son installation dans une sorte d'entre-deux religieux, entre solitude et pastorale. Cette reconnaissance est symboliquement marquée

20. *Vita sancti Adjutoris* (BHL 81), PL, 192, col. 1345-1352 (d'après Martène); voir C. BRIQUART, « Saint Adjutor, sa vie et son culte (XII^e-XX^e siècle) », *Cahiers Léopold Delisle*, 45 (1996), p. 1-30.

21. *VBT*, chap. 9, p. 326: « Hic etiam sancti Roberti, fundatoris illius monasterii quod Casa Dei dicitur, discipulus fuerat, quod Bernardo fama retulerat ».

22. *Ibid.*: « ... et qui monachi in Aquitania districtius vitae regularis tenerent disciplinam, diligenti inquisitione dignoscere conabantur »; voir aussi les chap. 15, 17, 37, 40, 56 et 87.

23. Voir en particulier *VBT*, chap. 15, p. 330-332 et chap. 56, p. 372.

24. *VBT*, chap. 28-35, p. 344-352.

par le passage d'un habitat précaire à une demeure en dur, plus conforme à sa dignité²⁵. Le second passage se situe pendant la période où Bernard a quitté Saint-Cyprien mais n'a pas encore fondé Tiron. Geoffroy vient d'expliquer comment Bernard et ses compagnons parcouraient « campagnes, châteaux et villes » pour « rendre vie aux âmes mortes dans le péché »²⁶. Lors d'un sermon aux prêtres de Coutances sur la nécessité du célibat, Bernard doit répondre à la question d'un archidiacre très agressif qui lui demande pourquoi « lui qui était moine mort au monde prêchait aux vivants »²⁷. Geoffroy retranscrit longuement la réponse de Bernard, un sermon peut-être inspiré d'éléments authentiques, qui est une justification du droit des ascètes à prêcher²⁸.

3. Si la réforme générale de l'Église est présente dans certains épisodes-clé de la *Vita*, elle peut aussi en sembler étrangement absente. Bernard combat certes le mariage des prêtres dans une optique toute grégorienne, nous venons de le voir. Par ailleurs en 1100, alors qu'il est abbé de Saint-Cyprien, il participe au concile de Poitiers qui excommunie Philippe I^{er} et il résiste en compagnie de Robert d'Arbrissel (nous dit Geoffroy) à Guillaume d'Aquitaine, qui fait disperser l'assemblée²⁹. Cette intervention dans les affaires générales de l'Église reste cependant discrète. En réalité, Geoffroy ne nous place jamais dans un cadre général qui serait celui d'une réforme de l'Église en tant qu'institution. Est-ce à dire que l'*Ecclesia* est absente ? On trouve quarante-cinq occurrences du mot dans la *Vita*. Six fois seulement, il s'agit de l'Église universelle (dont trois fois dans le discours de Coutances). À deux reprises, Bernard est désigné comme *praedicator Ecclesiae*, une expression que l'on trouve déjà chez Ambroise et Grégoire le Grand³⁰. *Ecclesia* apparaît aussi deux fois dans la métaphore paulinienne du corps du Christ³¹. Dans un passage du début de la *Vita*, Geoffroy parle des « docteurs

25. Construction d'une demeure en dur grâce aux marchands que Bernard libère des pirates : *VBT*, chap. 34, p. 350. Dressant le bilan de cet épisode, Geoffroy écrit en s'adressant à Dieu : « ut anachoretæ tuo algidis in rupibus latitandi domum construeres, ejusque vitam mundo detegeres » (*VBT*, chap. 35, p. 350). La construction d'une *domus* est donc liée à la notoriété de Bernard, que découvre le *mundus*.

26. *VBT*, chap. 50, p. 366 : « Gallicanas hi regiones nudis pedibus peragrabant. In villis, castellis atque urbibus verbum dei praedicabant [...] animas in peccatis mortuas vivificabant. »

27. *VBT*, chap. 52, p. 366 : « Et cur ipse, qui monachis ac mundo mortuus erat, viventibus praedicaret. »

28. *VBT*, chap. 52-54, p. 366-370 ; je me permets de renvoyer à P. HENRIET, *La Parole et la Prière au Moyen Âge*, Bruxelles, 2000, p. 256-263.

29. *VBT*, chap. 48, p. 364.

30. *VBT*, chap. 53-54, p. 368 ; AMBROISE, *Explanatio psalmorum*, XII, M. PETSCHENIG éd., Vienne/Leipzig, 1919, ps. 38, cap. 37, p. 212 ; GRÉGOIRE, *Homiliae in Evangelia*, éd. R. ÉTAIX, Turnhout, 1999, hom. 24, p. 199.

31. *VBT*, chap. 53, p. 368 («... et corpori Christi, quae est Ecclesia») et chap. 58, p. 376 («... meaeque parvitas humilitas, quae in eminentiori parte locata est corporis Christi, quod est Ecclesia»).

de l'Église» qui ont fait œuvre d'hagiographes³². Enfin, vers la fin, il présente Bernard comme ayant «éclairé l'Église»³³. La moisson est donc plutôt maigre et l'on constate que les rares utilisations du mot *Ecclesia* dans un sens général ne l'associent pas au concept de réforme. Dans l'immense majorité des cas, *ecclesia* désigne telle ou telle église particulière. Bernard, lumière de l'Église, prêche il est vrai pour tous ses membres. Il est «prédicateur de l'Église». Mais conformément à la tradition ancienne, *Ecclesia* désigne ici la communauté des croyants. La tâche du *praedicator Ecclesiae* est de réveiller les âmes et, si l'on veut rapprocher cette expression de l'idéal de réforme, ce sera au deuxième sens, celui de réforme des âmes. Bernard se préoccupe d'être «utile»³⁴ au salut des autres, mais il n'est que très secondairement présenté comme le «réformateur» d'une institution ecclésiale qui se «re-formerait» au présent.

Ainsi, si l'activité réformatrice de Bernard est triple au regard de son parcours biographique, elle est essentiellement double au regard de la construction hagiographique. À la réforme des établissements corrompus succède la réforme des comportements. Le tableau suivant donne donc, en deux colonnes seulement, tous les passages abordant la question de la réforme, de la restauration et de la conversion. Il doit permettre de mieux comprendre ce qui sous-tend et éventuellement ce qui unit ou ce qui sépare ces deux logiques.

32. *VBT*, chap. 1, p. 315 : «Athanasius scilicet Ambrosius, Augustinus, Gregorius, multique alii Ecclesiae Christi clarissimi doctores.»

33. *VBT*, chap. 129, p. 448 : «...innumerabiles populi properabant ad eum, tanquam ad lumen, sibi in candelabro sanctae Ecclesiae a Deo erectum.»

34. *VBT*, chap. 47, p. 364 : *discretus in silentio, utilis in verbo* ; la traduction de B. Beck, «son silence discret, sa parole efficace», me semble trop éloignée du texte.

Le vocabulaire de l'amélioration dans la *VBT*: réforme, restauration, conversion

La réforme de la vie monastique	La réforme des âmes
§ 13 [Saint-Savin sur Gartempe] gratia Domini monasterium, infra breve tempus, in tantam integritatem sanctae conversationis restauratum est	§ 29 ...ut divina bonitas, piratarum mentes ad bonum convertat , et illos quos captivaverant...
§ 17 Bernardo dictum monasterium sibi commissum sapienter ac regulariter gubernanti, per quem maxime ipsius facta fuerat religionis restauratio ...	§ 32 Prevaricatores ad cor redeunt
§ 17 (2) tibi vero condignas grates referimus, quia divina praeunte gratia, ad statum religionis ac sanctitatis hujus cenobii congregatio te operante rediit , quae quondam a norma justitiae multum exorbitavit.	§ 35 rapacium hominum mentes converteres
§ 58 [sujet: Saint-Cyprien de Poitiers] multorum annorum curriculis sua utens libertate in magna religione refloruit , antequam Cluniacense monasterium esse coeperit	§ 50 homines ab erroribus vitae suae eruentes
	§ 50 (2) animas in peccatis mortuas vivificabant
	§ 72 multi territi atque compuncti, seculo renuntiabant
	§ 74 sed ut omnes Christo conformes redderet
	§ 75 quod ad florigeram sanctitatis vitam conscientias renovaret hominum
	§ 81 quem tanto affectu postea dilexit, ut ei in multis obediret, a rapinis et crudelitatibus ejus doctrinis se temperaret, vitam suam in melius reformaret ... [sujet: le comte Rotrou du Perche, qui devient un fidèle de Bernard après sa libération]
	§ 87 tanta multitudo hominum, mundo renuntiare cupientium

Le verbe *reformare*, et c'est une surprise, n'apparaît donc qu'une seule fois dans la *Vita*. Ce que nous entendons par «réforme» est tout de même bien présent dans l'œuvre de Geoffroy, mais ce tableau montre d'assez nettes différences, non seulement quant au contenu de la «réforme», mais aussi quant à ses différents «régimes de temporalité».

La réforme des monastères (colonne 1) est décrite par le vocabulaire de la restauration et du retour à une situation antérieure, caractérisée par l'application de la règle et de l'observance: on trouve deux fois le terme de *restauratio*, une fois celui de «retour» (*redire*) à un état antérieur (la *religio* étant ici la vie

régulière), et une fois celui de *reflorere*, qui traduit l'idéal du retour à une sorte d'âge d'or. Nous sommes donc dans un schéma décadence/redressement qui renvoie à une époque historique ou prétendue telle dans l'histoire de chaque monastère (l'application stricte et fidèle de la règle de saint Benoît).

La réforme des âmes (colonne 2) est de son côté décrite par un vocabulaire qui met davantage l'accent sur la nouveauté (ainsi *reformare in melius*) tout en se situant sur un spectre temporel plus large. L'horizon peut être qualifié d'eschatologique car, directement ou indirectement, c'est ici du salut des âmes et du Jugement dernier qu'il est question. Revenons sur *reformare in melius* : cette expression classique est fortement marquée par l'usage augustinien, l'évêque d'Hippone expliquant dans le *De doctrina christiana* que l'âme est *reformata in melius* grâce à la pénitence, de même que le corps sera re-formé après la résurrection³⁵. Au Moyen Âge, cette expression apparaît autant pour désigner la réforme individuelle que celle des établissements ecclésiastiques (par exemple dans la *Vita* de Guillaume de Volpiano par Raoul Glaber³⁶). Dans la *Vita* de Bernard, cependant, c'est à propos des hommes, et non des institutions, qu'elle est utilisée. Elle suggère bel et bien une amélioration et non le seul retour à une situation antérieure. Parallèlement, le vocabulaire de la *conversio* (chap. 29, 35, 50, 72, 87) renvoie à l'idée de rupture plus qu'à celle de retour. Et malgré les apparences l'expression *ad cor redire* (chap. 32), qui vient d'Isaïe 46, 8 (*Redite, praevaricatores, ad cor*), relève sans doute du même registre puisqu'elle désigne le travail du pénitent qui se retrouve en lui-même, au fond de son cœur³⁷. Il s'agit d'un classique du vocabulaire de la conversion, très utilisé en particulier par saint Augustin (une trentaine de fois), mais que l'on retrouve ensuite chez des auteurs tels que Pierre Damien ou saint Bernard³⁸. Le verbe *redire* a donc ici un sens au moins autant spatial que temporel et décrit le passage de l'extériorité à l'intériorité. Il ne suppose pas nécessairement que le pénitent ait jamais été celui qu'il prétend devenir (sinon dans le plan divin initial). En définitive, dans le domaine de la « réforme » individuelle, s'il y a retour à une antériorité, c'est sur un plan abstrait qui n'est pas applicable à chaque individu. Le « retour au cœur » est un voyage intérieur sur fond de pénitence. Le converti ne doit pas

35. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, 19, éd. J. MARTIN, Turnhout, 1962 (CCSL, 32), p. 17 ; cf. L. MORELLE, « Le vocabulaire... »,.

36. RAOUL GLABER, *Vita domni Willelmi*, éd. V. GAZEAU et M. GOULLET, Caen, 2008, chap. 6, p. 46 et 48 ; cf. L. MORELLE, « Le vocabulaire... », n. 73, pour le sens de cette expression chez Augustin et Grégoire le Grand.

37. S. DELÉANI, « Un emprunt d'Augustin à l'Écriture : “Redite, praevaricatores, ad cor” (Isaïe 46, 8b) », *Revue des études augustinienes*, 38 (1992), p. 29-49.

38. K. REINDEL, *Die Briefe des Petrus Damiani*, II, Ep. 88, Munich, 1988, p. 520, l. 14, et plusieurs autres usages moins proches du texte biblique. Sept utilisations chez saint Bernard, dont deux dans le *De conversione* (chap. 2 et 5).

redevenir ce qu'il a été, mais plutôt développer les potentialités qui sont en lui depuis sa « formation » par Dieu.

Un discours réformateur de type historique, ayant pour horizon l'histoire institutionnelle des établissements religieux, a donc pour pendant un discours réformateur de type eschatologique, ou si l'on préfère sotériologique. Le premier de ces deux discours porte sur les aller et retours de l'observance à l'intérieur d'un segment temporel bien délimité (depuis la fondation du monastère jusqu'aux temps présents), le second porte sur le salut et nous situe dans un régime de temporalité rythmé par Dieu (depuis la création de l'homme jusqu'à sa rédemption) qui s'organise autour de l'idée de *conversio*. L'articulation de ces deux logiques n'apparaît pas clairement. On comprend cependant qu'elle repose sur l'irréprochable ascétisme de Bernard qui, en le constituant comme un moine supérieur, lui permet d'amener les foules et les individus à la réforme intérieure.

L'absence presque totale d'un discours général sur l'Église, ou en tout cas sur la réforme de l'Église, appelle un commentaire. Rendons-nous à l'évidence : alors qu'en contexte « grégorien » nous avons tendance à placer plus ou moins partout la « réforme de l'Église », celle-ci n'est pas un concept essentiel pour l'hagiographe, loin s'en faut. En écrivant cette *Vita*, Geoffroy dote d'abord le monastère auquel il appartient d'une légitimité sacrée. Tiron, qui n'a qu'une quarantaine d'années d'existence, est donc au centre d'un projet d'écriture dont les visées demeurent en grande partie locales. La figure de Bernard et son « interventionnisme social » sont mis au service d'une idéologie qui se préoccupe moins de l'Église universelle que ce que l'on aurait pu attendre. La préoccupation pour le salut de tous n'est pas explicitement liée à la réforme de l'institution ecclésiale. On trouve il est vrai l'expression *universalis ecclesia* dans certains actes du cartulaire (*ca.* 1128, *ca.* 1135), mais ces mentions de l'« Église universelle » apparaissent très rhétoriques car c'est seulement la défense des possessions du monastère, ici une modeste terre au-delà du ruisseau de Tiron, là une église et ses dîmes, qui est en cause³⁹. N'y voyons donc pas l'indice d'un projet réformateur d'envergure.

Identité monastique et idéaux réformateurs

Reste à savoir dans quelle mesure, pour Bernard et surtout pour Geoffroy, qui nous est plus directement accessible, le concept de réforme était important, et dans quelle mesure, dans les années 1140, on pouvait à Tiron se penser comme « réformateur ». Durant tout le XII^e siècle en effet, Tiron est assurément perçu de l'extérieur comme « moderne » et « réformé », même si le terme n'est pas

39. L. MERLET, *Cartulaire de l'abbaye de la Sainte-Trinité de Tiron*, Chartres, 1883, n° XCIII (*ca.* 1128), p. 115 (= f° 7v°); n° CXCVI (*ca.* 1135), p. 226 (= f° 6v°).

utilisé. Au début du XIII^e siècle, Jacques de Vitry lui consacre un chapitre dans son *Historia occidentalis*, juste après les Chartreux et les Grandmontains. Il y explique comment les moines de Tiron sont « sortis de la communauté des moines noirs », « souhaitant restaurer chez eux les observances suivies dans les premiers temps par les moines noirs, car ceux-là les avaient abandonnées pour la plupart par négligence et relâchement »⁴⁰. Cependant, tout n'était pas réforme à Tiron, loin de là... Par bien des aspects et conformément à un processus maintes fois décrit, la nouvelle congrégation était très rapidement devenue synonyme de richesse et d'opulence. Dans la branche X du *Roman de Renart*, soit dans un texte dont on date la composition autour des années 1170-1180, les moines de Tiron sont qualifiés de chanoines et sont décrits comme de bons mangeurs⁴¹. Pour avoir sa part des anguilles volées par Renart, Ysengrin, affamé, doit promettre de se convertir et de rentrer dans l'« ordre »⁴². Et de fait, plusieurs éléments poussent à relativiser assez fortement l'importance du concept de réforme dans l'image que les moines eux-mêmes s'étaient forgée de leur monastère.

Un premier point concerne les relations avec Cluny. En effet, si la *Vita* de Bernard de Tiron est souvent citée, c'est entre autres parce qu'elle rapporte abondamment les démêlés de Bernard avec Cluny alors qu'il était abbé de Saint-Cyprien et que le monastère bourguignon prétendait faire rentrer l'abbaye poitevine dans son orbite⁴³. On serait donc en droit d'attendre quelques charges contre le monachisme clunisien au nom de la nécessaire réforme d'un mode de vie relâché, sclérosé ou pour le moins inférieur à celui de nos moines réformés. Attente d'autant plus légitime que des passages et des textes de cet ordre existent à cette époque et ont été nombreux tout au long du XII^e siècle. De fait, les critiques de Geoffroy sont virulentes. Elles atteignent un sommet dans le discours prononcé par Bernard à la curie romaine, en présence du pape

40. JACQUES DE VITRY, *Historia occidentalis*, éd. J. F. HINNEBUSCH, Fribourg, 1972 chap. XIX, p. 127 : « Hii a consortio nigrorum monachorum, mutatu habitu nigro in grisio, recedentes, seorsum habitare ceperunt, primas monachorum nigrorum obseruantias, quas per negligentiam et dissolutionem hii, a quibus recesserunt, ex magna parte reliquerant, in se reformare cupientes. » On notera ici l'emploi du verbe *reformare*.

41. *Le Roman de Renart*, éd. A. STRUBEL, Paris, 1998, Branche X (Renart et les anguilles), v. 235-237 et 256-260, p. 313-314 : « “Coment, fait il, sont ce dont moine?” / Ce dist Renars : “Ains sont canoine / De l'abeie de Tyron.” [...] “Jel vous dirai sans nule aloigne : / Ne menjons pas fromages mous / Mais poissons qui ont les grans cous. / Sains Beneois le nous commande / Que ja n'aions pior viande” » ; voir B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 291. La qualification des moines de Tiron comme « chanoines », alors que, comme le montre la suite du texte, l'auteur sait parfaitement qu'ils suivent la règle de saint Benoît, vise sans doute à bien marquer leurs enviables conditions de vie...

42. *Ibid.*, v. 361-363, p. 316 : « Dist Ysengrins : “Molt bonement / Ferai tout çou qu' l'ordre apent. / Ja mars en serois en doutance” ».

43. *VB*, chap. 49 et 56-59 ; voir aussi, à propos du prieuré de Saint-Denis de Nogent, les chap. 64 et 77.

Pascal II⁴⁴. Cependant, le saint se place toujours sur le seul terrain de la *libertas* et il n'attaque jamais le mode de vie des clunisiens : s'il existe des archevêques, des archidiacres et des archiprêtres, il n'existe pas, explique-t-il, d'« archi-abbés ». La règle de saint Benoît ne les connaît pas et les prétentions clunisiennes sont une insupportable nouveauté (*genus ambitionis novum et inauditum*). Rappelant la perfection de l'observance en vigueur à Saint-Cyprien, Bernard s'indigne que Cluny veuille s'emparer du monastère alors que la « refflorescence » y a déjà eu lieu, mais il ne critique pas pour autant le mode de vie clunisien et il ne signale aucun relâchement chez son adversaire. En réalité, Geoffroy ne renvoie jamais à une situation dans laquelle il y aurait une réforme par rapport à Cluny et au monachisme traditionnel, alors que telle est pourtant, généralement, notre vision des choses. La réforme à laquelle il renvoie a pour seul cadre de référence le monastère de Saint-Cyprien, engagé comme beaucoup d'autres dans un cycle décadence/« refflorescence ». L'opposition à Cluny se situe quant à elle sur le terrain juridictionnel et jamais sur celui de l'observance.

On peut voir une confirmation du caractère somme toute conjoncturel de l'opposition à Cluny dans le fait que la *Vie* de saint Adjuteur, à laquelle j'ai déjà fait allusion, fut écrite à la demande des moines de Tiron par un ancien moine clunisien, l'archevêque de Rouen Hugues d'Amiens, auteur par ailleurs d'une importante œuvre théologique et antihérétique⁴⁵. Hugues avait bien connu Adjuteur et accepta la commande. Dans un épisode rapportant comment le saint ermite fut miraculeusement transporté depuis la Terre Sainte vers la Normandie grâce à Marie Madeleine et Bernard de Tiron, il qualifie ce dernier d'*almus*, de *gloriosus* et de *Deo devotissimus* (Bernard n'est visiblement pas encore considéré comme un saint)⁴⁶. Ainsi, au milieu du XII^e siècle, les moines de Tiron ne considéraient peut-être pas leur mode de vie comme essentiellement différent de celui des moines « noirs » auxquels ils s'opposaient pourtant extérieurement par leur habit gris, ainsi que le rappelle Jacques de Vitry au début du XIII^e siècle. On avait conscience des deux côtés d'une différence de degré mais pas de nature.

Le fait que les moines de Tiron n'avaient, à l'époque de Geoffroy, qu'une conscience relative de leur identité de moines réformés apparaît également dans divers passages de la *Vita Bernardi* traitant des possessions du monastère et des riches donations qui lui avaient été faites. Bernard est certes présenté comme un

44. VBT, chap. 58, p. 374-376.

45. Hugues d'Amiens avait été prieur de Saint-Martial de Limoges, puis de Saint-Pancrace de Lewes et enfin abbé de Reading ; sur son œuvre antihérétique, voir M. T. NADEAU, *Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule*, Paris, 1988, p. 133-136 et D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1050*, Paris, 1998, p. 78, 160 et 220-221.

46. PL, t. 192, col. 1348A.

disciple du Christ et des apôtres ainsi que comme un champion de la pauvreté. Mais il s'agit là de temps révolus, comme le confesse plus ou moins directement l'auteur en signalant, par exemple, qu'aux premiers temps, *tunc temporis*, les moines ne prenaient pas de vin et n'en éprouvaient pas le besoin⁴⁷... Et lorsqu'il s'agit de rappeler les donations de Rotrou du Perche au monastère de Tiron, Geoffroy n'éprouve aucun problème. Il mentionne d'abord la construction d'une *ingens* basilique, réalisée grâce aux « grandes sommes d'argent » données par la mère du comte. Puis il passe en revue les divers ornements de l'église, les pierres précieuses, les vases d'or et d'argent, les terres, les pâturages, les forêts, les étangs, les vignes, les moulins et les diverses dîmes⁴⁸... On trouve ailleurs la liste des principaux donateurs laïques⁴⁹.

Reste le cartulaire, composé dans les années 1160-1165 et dont on peut se demander s'il véhicule d'une façon ou d'une autre un discours réformateur qui pourrait être mis en rapport avec la *Vita*. On connaît des cartulaires qui transmettent la *Vita* du saint fondateur et plus généralement, nombreux sont les actes dotés d'un préambule théologique ou/et historique exaltant l'idée de *reformatio*⁵⁰. Qu'en est-il à Tiron ? Pour parler correctement de ce cartulaire, il faudrait, il est vrai, disposer d'une édition satisfaisant aux critères de la diplomatique moderne. Or, en 1883, Lucien Merlet l'a publié sans jamais respecter la cohérence du manuscrit, mais en tâchant de réorganiser chronologiquement les actes (tâche d'autant plus ardue que nombre d'entre eux ne sont pas datés). En l'absence d'une étude diplomatique moderne, il convient donc d'être prudent. Lucien Merlet publie aussi quelques chartes qui ne sont pas dans le cartulaire et, s'il établit clairement qu'il s'agit de faux dans la plupart des cas, il ne commente pas certaines pièces qui ne sont pas forcément exemptes de tout soupçon⁵¹. On formulera tout de même deux remarques.

La première est que l'acte de fondation de Tiron, qui renvoyait aux temps héroïques de l'établissement de la première communauté érémitique, ne fut pas copié en tête et n'était sans doute pas considéré, dans les années 1160, comme le plus important. Il n'arrivait qu'en cinquième position, après deux privilèges pontificaux de Calixte II et Innocent II et au cœur (et non au début) d'un ensemble d'actes des évêques Yves et Geoffroy de Chartres⁵². Délivrée

47. *VBT*, chap. 87, p. 406 : « De vino autem melius puto silere, quam aliquid dicere. Vinum non habebant : vinum minime habere tunc temporis appetebant. »

48. *VBT*, chap. 81, p. 398.

49. *VBT*, chap. 98, p. 416-418.

50. L. MORELLE, « Le vocabulaire... »,.

51. Voir par exemple L. MERLET, *Cartulaire de l'abbaye de la Sainte-Trinité de Tiron...*, n° XXXI, p. 49-51 (fondation de l'abbaye de Cathmeis, comté de Pembroke, Pays de Galles).

52. *Ibid.*, actes n° XX et CLXXXII (privilèges de Calixte II et Innocent II) ; *ibid.*, n° CLXIII, CCXXXVI, I (= acte de fondation), CLXIV, II, LXI (actes des évêques de Chartres, Yves et Geoffroy).

par Yves en 1114 (nouveau style), la charte de fondation était alors considérée comme une pièce parmi d'autres dans ce dossier. La papauté et l'évêque de Chartres étaient perçus comme les deux principaux protecteurs du monastère, les bienfaiteurs laïques arrivaient ensuite. Dans ces différents documents, il n'est guère question de l'idéal réformateur des premiers moines de Tiron ou de leur expérience érémitique. La charte de fondation est un document tellement sec qu'elle fit aux xv^e-xvi^e siècles l'objet de réécritures très fleuries⁵³. En bref, il était plus important de situer Tiron dans le réseau de ses protecteurs et bienfaiteurs (papauté, évêque de Chartres, comte Rotrou du Perche, etc.) que de rappeler son origine réformatrice.

La deuxième remarque est un constat d'absence : sous réserve d'un inventaire systématique, il semble bien tout de même que le discours de réforme, qu'il porte sur le monastère ou sur les individus, apparaît singulièrement discret, voire absent, des documents du cartulaire (notices ou chartes recopiées *in extenso*). Les moines de Tiron ne semblent pas avoir volontiers manié la rhétorique de la réforme étudiée récemment par Laurent Morelle. Leurs préambules théologiques sont rares et brefs. Là n'était pas l'essentiel.

Tous ces éléments, opposition seulement juridictionnelle avec Cluny, exaltation des richesses dans la *Vita*, absence d'une rhétorique de la réforme et des origines érémitiques dans le cartulaire, confirment l'impression qui se dégage à la lecture du texte de Geoffroy. Les moines de Tiron n'ont guère mis la réforme de l'Église universelle au centre de leurs préoccupations. Ils ont certes consacré beaucoup d'efforts à construire la figure charismatique de leur fondateur, mais leur horizon était avant tout celui de leur établissement. En d'autres termes, si le texte hagiographique véhicule des thèmes et des séquences narratives très nouveaux, caractéristiques de l'esprit du temps et du milieu des *Wanderprediger* auquel appartenait Bernard, sa fonction apparaît fort peu originale.

La lecture de la *Vita Bernardi Tirionensis* permet de présenter quelques résultats assurément modestes, qu'il conviendrait d'éprouver par d'autres études de détail. Retenons tout de même ce qui suit :

- Le terme de *reformatio* est quasiment absent et aucun mot ne permet de déceler une conception unitaire ou un tant soit peu organique de la « réforme ».
- Une réforme (celle des âmes) suit l'autre (celle des monastères), elle s'articule sur elle et fait de Bernard un saint « moderne », même si l'auteur ne le dit pas exactement ainsi. La réforme de l'Église est quant à elle discrète et centrale à la fois. Reliée à la prédication, elle est annexée au concept de réforme individuelle, que l'on peut résumer comme *reditus* au *cor*. Ce discours fait largement l'économie du concept d'*Ecclesia*. On ne retrouve donc pas vraiment

53. Les différentes pièces sont éditées par L. MERLET, *ibid.*, à la suite de l'acte original, p. 3-13.

ici l'évolution suggérée par Gerhard Ladner à partir de textes pontificaux, soit l'installation progressive d'un discours de réforme universelle de l'Église. La volonté d'affirmer une identité locale, voire une identité tironienne d'« ordre », explique ce qui apparaît tout de même comme l'une des surprises de cette enquête.

– Ce que nous avons constaté à propos de Tiron comme monastère très vite « installé », ainsi que sur l'utilisation partielle et partiale du concept de réforme, incite pour terminer à réfléchir aux fonctions du texte hagiographique. On tend généralement à croire que les *Vitae* issues de milieux réformateurs sont des textes au service de la réforme, qu'ils participent d'une « hagiographie de lutte ». Cela est vrai dans certains cas, mais sans doute pas aussi souvent qu'on pourrait le croire. L'impression qui prévaut en réalité est que dans un texte comme la *Vita Bernardi*, plus qu'à une hagiographie au service de la réforme, nous avons affaire à une, voire à des réformes, au service d'un projet hagiographique. Celui-ci est lui-même très classiquement au service des intérêts d'un établissement particulier. En écrivant cela, je n'entends certainement pas minimiser l'intérêt que cette exceptionnelle *Vita* présente pour connaître les milieux érémitiques et réformateurs de la France de l'Ouest à la fin du XI^e et au début du XII^e siècle ; j'entends en revanche rappeler que le texte est un texte, c'est-à-dire beaucoup de choses à l'exception d'un miroir globalement fidèle d'une réalité qui lui serait extérieure.

Patrick HENRIET – École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Historiques et Philologiques, 190, avenue de France, F-75013 Paris

Les trois voies de la réforme dans l'hagiographie érémitique du XII^e siècle. Enquête sur la *Vita Bernardi Tironensis* (BHL 1251)

Cet article étudie le concept de réforme dans la *Vita Bernardi Tironensis* (BHL 1251), un texte consacré au fondateur de l'abbaye de Tiron (région du Perche), Bernard d'Abbeville (1116 ou 1117), et rédigé par le moine Geoffroy le Gros entre 1137 et 1149. On a voulu ici prolonger une réflexion entamée ailleurs sur le concept de réforme en contexte « grégorien ». La *Vita Bernardi*, consacrée à l'un des plus célèbres *Wanderprediger* actifs à la charnière des XI^e et XII^e siècles, célèbre en particulier pour ses interventions contre le mariage des prêtres, développe-t-elle le concept d'une *reformatio* de l'Église universelle, ou privilégie-t-elle un cadre local et une conception plus traditionnelle de la *re-formatio* comme conversion individuelle et retour à Dieu ? Dans cette optique, on étudie successivement la réforme intérieure, celle des institutions particulières (les monastères), et enfin celle de l'Église dans son ensemble. Sans minorer l'originalité de cette remarquable *Vita*, à bien des égards très différente

de celles que produisaient, par exemple, les milieux clunisiens quelques décennies plus tôt, on insiste pour terminer sur le fait qu'il convient sans doute de parler ici, au moins autant que d'une hagiographie au service de la réforme, d'une certaine instrumentalisation de l'idéal réformateur, mis au service d'une construction mémoriale locale.

Wanderprediger – Réforme grégorienne – Chrétienté – érémitisme – intériorité.

The Three Ways of Reform in Eremitic Hagiography of the 12th Century. Some Reflections about the *Vita Bernardi Tironensis* (BHL 1251).

This paper deals with the concept of reform in the *Vita Bernardi Tironensis* (BHL 1251), a text about the founder of Tiron's abbey, Bernard of Abbeville (1116 or 1117) written by the monk Geoffroy «the Fat» between 1137 and 1149. I tried here to follow some reflections that I begun elsewhere about the concept of reform in the «gregorian context». We try to see whether the *Vita Bernardi*, devoted to one of the most famous Wanderprediger of the 11-12th centuries, a man renowned for his fight against married priests, develops the concept of a *reformatio* of the universal Church, or if at the contrary it favors a local framework and a more traditional conception of the *re-formatio*, understood as an individual conversion and a return to God. With this in mind, I study successively interior reform, reform of the monasteries and at last reform of the whole Church. Without reducing the originality of this most remarkable *Vita*, in many ways quite different of «cluniac» hagiography, I insist in the ending on the fact that it is accurate to speak not so much of an hagiography serving the Reform, but at the contrary of a kind of instrumentalization of the Reform ideal, used to serve a memorial and local purpose.

Wanderprediger – Gregorian Reform – Christendom – eremitism – interiority.