Tous libres devant. Dieu Société carolingienne, Église et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828)

All Free Before God. Carolingian Society, Church and Slavery through the Exegesis of Claudius of Turin († ca. 827/828)

Pierre Boucaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7785>

DOI : 10.4000/rhr.7785

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2011

Pagination : 349-387

ISBN : 978-2200-92721-9

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Pierre Boucaud, « Tous libres devant. Dieu Société carolingienne, Église et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2011, mis en ligne le 01 septembre 2014, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7785> ; DOI : 10.4000/rhr.7785

PIERRE BOUCAUD
Institut catholique de Paris

**Tous libres devant Dieu
Société carolingienne, Église et esclavage
d'après l'exégèse de Claude de Turin
(† ca. 827/828)**

La société carolingienne se caractérise notamment par le renouveau d'une culture des élites commune au théologien et au législateur. Dans ce contexte de synthèse, des lettrés aquitains comme Smaragde de Saint-Mihiel et Claude de Turin inscrivent la charité et la justice au cœur de l'imperium christianum et requièrent du pouvoir l'application de telles vertus en matière d'esclavage. L'exhortation à la rupture sur ce point, finalement entérinée par les capitulaires de Louis le Pieux, semble être un vecteur essentiel de l'action ecclésiale en faveur des servi ; par cette évolution institutionnelle et malgré la persistance d'une mentalité esclavagiste, y compris chez certains de ses membres, l'Église favorise alors les progrès d'un certain humanisme.

**All Free Before God. Carolingian Society, Church and Slavery
through the Exegesis of Claudius of Turin († ca. 827/828)**

Carolingian society is characterized by the revival of an elitist culture shared by the theologian and the legislator. In this context of synthesis, some Aquitanian scholars such as Smaragdus and Claudius of Turin place charity and justice at the heart of the imperium christianum and require the political power to apply these virtues to the treatment of slavery. Louis the Pious's Capitulars ratify this exhortation to change in this matter : this is an essential vector in ecclesiastical action in favour of the servi ; through this institutional process, the Church stimulates the progress of a certain humanism, although it is confronted with the persistence of pro-slavery thinking, even inside the community.

L'historien du haut Moyen Âge occidental dispose de sources variées, mais néanmoins lacunaires, pour décrire ces sociétés inscrites dans le prolongement de l'Antiquité et en proie à de profondes mutations. Le monde franc, en particulier, se caractérise par les apports de la culture germanique et de la tradition romaine plus ou moins combinés, en fonction du lieu et du moment, avec l'influence du christianisme sur les institutions et les mentalités¹. L'évaluation ou la réévaluation de ce que l'historiographie nomme depuis le XIX^e siècle la « Renaissance carolingienne », l'appréciation de cet édifice politique qu'est la *renovatio imperii* et la compréhension des particularités socio-économiques de la période mobilisent donc tous les témoignages disponibles. Cette complexité oblige notamment l'historien à décrire l'héritage intellectuel des lettrés de la période pour comprendre leur position sur le thème qui fait l'objet de notre attention : l'esclavage. En écho à l'analyse de Philippe Depreux sur les sources, il appert qu'au motif de la difficulté que représente leur exploitation historique, certains genres littéraires ont été jusqu'ici relativement peu utilisés par les chercheurs². L'exégèse biblique, en raison de certaines ambiguïtés bien mises en évidence par Philippe Buc³, en est un exemple probant. Or, l'importance du texte sacré et de son commentaire, la *sacra pagina*, surtout à travers les représentations associées au pouvoir politique, semble incontournable, comme l'indique encore Ph. Depreux : « il s'agit

1. Jacqueline Hoareau-Dodinau et Pascal Texier, *Foi chrétienne et églises dans la société politique de l'Occident du Haut Moyen Âge : IV^e-XI^e siècle*, Actes des XXIII^e Journées d'histoire du droit, Limoges, 2004. Sur les notions ambiguës d'acculturation chrétienne des sociétés du haut Moyen Âge et d'inculturation du christianisme, cf. notamment M. Rouche, « Double sens et contresens dans l'inculturation et l'acculturation du christianisme durant le haut Moyen Âge », dans *Acculturation, inculturation du christianisme en Europe*, Paris, 1998, p. 37-52 et, plus récemment à propos des périphéries du monde franc, Geneviève Bühner-Thierry, « Adopter une autre culture pour s'agréger à l'élite : acculturation et mobilité sociale aux marges du monde franc (VIII^e-XI^e s.) », dans François Bougard, Régine Le Jan et Rosamond McKitterick (éd.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 257-276.

2. Philippe Depreux, « Quelques sources relatives à l'histoire du haut Moyen Âge : pratiques conciliaires, droit ecclésiastique et séculier, vie politique », *Le Moyen Âge*, 106/1 (2000), p. 137-164.

3. Philippe Buc, *L'ambiguïté du livre : prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994.

d'un champ d'étude dont on peut attendre beaucoup pour renouveler la médiévisique, car la réflexion médiévale sur la société en tirait sa matière première»⁴. Sumi Shimahara l'a récemment démontré à propos d'Haymon d'Auxerre⁵, mais auparavant, déjà, et sur un objet d'étude encore plus spécifique, Edmond Ortigues avait tiré parti des commentaires de cet auteur carolingien à propos de la tripartition fonctionnelle⁶. Certes, les caractéristiques de ce discours souvent intemporel imposent de sérieuses précautions. Cette réserve exprimée, le fait est que l'exégète médiéval n'en glisse pas moins parfois des propos dont l'analyse du contexte rédactionnel éclaire la lecture et lui donne un relief non réductible à l'intérêt majeur que représente la seule herméneutique des sens de l'Écriture⁷. Un exégète des VIII^e-X^e siècle dispose en effet d'outils de réflexion multiples à l'aune desquels l'historien aborde les commentaires eux-mêmes. Héritier de la pensée antique dont Boèce a magnifié les vertus dans son *De consolatione philosophiae*⁸, mais aussi d'une culture juridique et surtout théologique généralement transmise par les Pères de l'Église⁹, l'exégète recueille un matériel dont l'autorité

4. P. Depreux, «Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne», *Revue historique*, 623 (2002), p. 721-753, spéc. p. 743.

5. Sumi Shimahara, «Exégèse et politique: Haymon d'Auxerre», *Revue de l'histoire des religions*, 225/4 (2008), p. 471-486.

6. Edmond Ortigues, «Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres», dans Dominique Iogna-Prat, Colette Jeudy et Guy Lobrichon, *L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémy, 830-908*, Paris, 1991, p. 181-227.

7. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1963 (1993 pour la 2^e édition); Gilbert Dahan, *L'exégèse médiévale de la Bible en Occident médiéval, XI^e-XIV^e siècle*, Paris, 1999; id., «Les quatre sens de l'Écriture dans l'exégèse médiévale», dans Matthieu Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e s.). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, 2006, p. 17-40 (repris dans G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essai d'herméneutique médiévale*, Genève, 2009, p. 199-224).

8. Cf. sur ce point notamment John Marenbon, *From the circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, 1981; id., *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, London - New York, 2007.

9. Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église au IV^e et V^e siècles*, Paris, 1957; id., «Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle», *Ius romanum medii aevi*, Pars I, 3, b, Milano, 1978; Pierre Riché, «Enseignement du droit en Gaule du VI^e au XI^e siècle», *Ius romanum medii aevi*, Pars I, 5 b bb, Milano, 1965, p. 12-19; Dominique Alibert, «La transmission patristique à l'époque carolingienne», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91/1 (2007), p. 7-21; G. Dahan, «Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible», *ibid.*, p. 109-126.

s'impose à lui à des degrés divers¹⁰ et travaille selon une méthode qui accorde une grande importance à la mémoire¹¹. Les clercs carolingiens rédigent ainsi des traités, des recueils de dispositions canoniques, des exhortations adressées au souverain, dits « miroirs des princes » et, bien sûr, des commentaires de l'Écriture qualifiés indistinctement de *commentarium*, *explanatio*, *expositio* ou encore *tractatus*. Le procédé le plus courant est l'*ars compilatoria* consistant à recourir aux autorités, généralement les Pères de l'Église, plutôt qu'au discours personnel. L'historien doit donc prendre en considération cette production écrite, notamment celle de Claude de Turin, dans une analyse pluridisciplinaire du thème de l'esclavage à l'époque carolingienne. En effet, la privation de liberté, associée au *servitium*, jusqu'à l'esclavage qui en est l'expression ultime, n'est alors pas seulement pratiquée : elle est aussi théorisée.

CLAUDE DE TURIN, UN TÉMOIN DE LA RENAISSANCE CULTURELLE CAROLINGIENNE CONFRONTÉ AUX PRATIQUES ESCLAVAGISTES

Ce clerc a fait l'objet d'une excellente monographie par les soins de Pascal Boulhol¹². Probablement d'origine espagnole, Claude arrive en Gaule vers 799-800 après la prédication des *missi* chargés par Charlemagne de ramener à l'orthodoxie catholique les tenants de l'adoptianisme, disciples d'Élipand de Tolède (ca. 717-ca. 800) et de Félix d'Urgel († 818) dont il pourrait lui-même avoir fait partie. Formé à l'Écriture sainte à Lyon auprès de l'évêque Leidrade († ca. 821), il produit jusqu'à sa mort une série de commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, en particulier les épîtres de

10. Marie-Dominique Chenu, « Auctor, actor, autor », *Archivum Latinitatis Medii Aevii*, 3 (1927), p. 81-86; Jean-Marie Sansterre (dir.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales. Actes du colloque, Rome, 2-4 mai 2002, organisé par l'Institut historique belge de Rome, l'École française de Rome, l'Université libre de Bruxelles, l'Université Charles de Gaulle-Lille*, 3, Rome, 2004.

11. Mary J. Carruthers, « Memory and authority », dans ead., *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990, p. 189-220 (traduction française par Diane Meur, *Le livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, Paris, 2002).

12. Pascal Boulhol, *Claude de Turin, un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien*, Paris, 2002.

Paul¹³. De son vivant, certains contemporains, Jonas d'Orléans¹⁴ et Dungal de Pavie¹⁵ en tête, lui ont reproché son iconoclasme et son intransigeance doctrinale. Ils ont souligné ses limites intellectuelles, parfois avec partialité, souvent à juste titre. Toutefois, Claude ne fut jamais condamné et conserva son siège épiscopal jusqu'à sa mort (vers 827/8). P. Boulhol a montré en quoi ce personnage atypique reflétait son époque et comment il s'en distinguait, insistant notamment sur le conservatisme, le « rigorisme augustinien » de l'exégète¹⁶, mais aussi sur sa spiritualité exigeante et sa latinité bancale.

Dans ses commentaires, Claude aborde parfois le thème de la privation de liberté. En tant qu'exégète, Claude est un spécialiste des lois célestes et en qualité d'évêque nommé au siège de Turin au moment où il achève la rédaction du commentaire sur les *Éphésiens* (817/8), il connaît les législations canonique et séculière. Nous ignorons si l'empereur a lu le commentaire sur les *Éphésiens* où se trouve inséré l'extrait publié en annexe et qui lui a été dédié dans la lettre préface¹⁷, mais c'est probable, compte tenu de l'importance des commandes du pouvoir carolingien adressées aux exégètes¹⁸. L'empereur, *rex sapientissimus*, prend au sérieux son rôle dans la vie de l'Église en matière de définition de l'orthodoxie et de la discipline¹⁹. De plus, Louis le Pieux veut être un exemple d'humilité pour toute une société pénitente²⁰. Il semble aussi avoir été très sensible au sort des asservis. Encore roi d'Aquitaine, il ordonna que serfs et libres fussent accueillis ensemble dans la fondation monastique qu'il venait de réaliser à Nouaillé pour les chanoines de

13. Cf. liste des œuvres, *ibid.*, p. 331-344.

14. Ionas Aurelianensis episcopus, *De cultu imaginum*, PL 106, 305-388.

15. Dungalus Scotus, *Responsa contra Claudium*, éd. Paolo Zanna, Florence, 2002.

16. Boulhol, *Claude de Turin*, *op. cit.*, p. 217.

17. Éd. Ernst Dümmler, *M.G.H., Epp.*, 4, *Epist.* 4, p. 597-599.

18. Cf. en dernier lieu S. Shimahara, « L'exégèse biblique et les élites : qui sont les recteurs de l'Église à l'époque carolingienne ? », dans Bougard, Le Jan et McKitterick, *La culture du haut Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 201-217, spéc. p. 204-209.

19. Cf. M. de Jong, « Monastic Writing and Carolingian Court Audience : Some Evidence from Biblical Commentary », dans F. De Rubeis et W. Pohl (éd.), *Le Scrittura dai monasteri, Atti del II° seminario internazionale di studio 'I monasteri nell'alto medioevo'*, Roma 9-10 Maggio 2002, Roma - Helsinki, 2004, p. 179-195.

20. Cf. sur ce point M. de Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, 2009.

Saint-Hilaire désirant adopter la règle de saint Benoît (808)²¹. Il se montre préoccupé par le *popellus*, le « petit peuple » dont les *servi* faisaient partie à ses yeux²². Le texte de Claude aura donc peut-être touché ce prince qui nomma Ebbon († 851), son frère de lait d'origine servile, archevêque de Reims²³.

Tous les degrés dans la privation de liberté, jusqu'à l'esclavage, existent en effet dans le paysage social carolingien. Claude et Agobard de Lyon († 840) ont pu voir transiter dans cette cité des hordes de captifs de guerre qui, depuis Verdun, étaient acheminés en Arles et, de là, vers l'Espagne et vendus aux Musulmans. La diatribe d'Agobard sur le rôle des Juifs dans ce commerce est d'ailleurs bien connue²⁴. Il y eut effectivement une raréfaction, mais non un tarissement de l'approvisionnement en esclaves. Le marché fut ainsi alimenté par les conflits qui opposèrent régulièrement Francs et Slaves entre 815 et 823 sur les marges orientales de l'Empire²⁵. En sens contraire, les attaques arabes en Méditerranée occasionnaient la prise de captifs aux dépens du monde franc et en particulier du clergé lui-même, comme en témoigne l'exemple de ces soixante moines de l'île de Pantellaria vendus en Espagne par

21. Cf. Pierre de Montsabert, *Chartes de l'abbaye de Nouaillé de 678 à 1200*, Poitiers – Paris, 1936, n° 9, p. 14-17 : p. 15.

22. Jehanne Auzanne-Roul, « Louis le Pieux et le petit peuple dans le *Poème en l'honneur de Louis le Pieux* d'Ermold le Noir », dans J. Hoareau-Dodinau et P. Texier (éd.), *Foi chrétienne, op. cit.*, p. 367-381.

23. Cf. Carolus, *Ad Nicolaum I papam de causa Ebbonis*, éd. Martin Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. 7, 2^e éd., Paris, 1870, p. 556-559 : p. 557B ; Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux*, 1997, notice 78, p. 169-174.

24. Agobardus Lugdunensis, *De insolentia Iudaeorum*, éd. Lieven Van Acker, dans *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, Turnhout, 1981 (CCCM 52), p. 189-195 : p. 192, 65-68 et Agobardus, *Epistolae, M.G.H., Epp.*, 5, *epist.* 6, p. 179-182. Cf. sur ce point Charles Verlinden, « À propos de la place des Juifs dans l'économie de l'Europe occidentale aux ix^e et x^e siècles. Agobard de Lyon et l'historiographie arabe », *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Dupré-Theseider*, t. 1, Roma, 1974, p. 21-37 ; Michel Rubellin, « Lyon aux temps carolingiens », dans A. Pelletier et J. Rossiaud (dir.), *Histoire de Lyon des origines à nos jours*, t. 1 : *Antiquité et Moyen Âge*, Le Coteau, 1990, p. 281-301, repris sous une forme remaniée dans M. Rubellin, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003, p. 133-177 : p. 155.

25. Cf. sur ce point Thomas Lienhard, « À qui profitent les guerres en Orient ? Quelques observations à propos des conflits entre Slaves et Francs au ix^e siècle », dans Geneviève Bühner-Thierry et Stéphane Lebecq (dir.), *L'Occident sur ses marges (v^e-x^e siècles). Formes et techniques de l'intégration*, Saint-Denis, 2006, p. 69-83.

les Maures en 807²⁶. Bien des années plus tôt, le jeune Claude vit-il certains proches emmenés en captivité dans les territoires voisins placés sous domination du califat de Cordoue ? Il n'en souffle mot. Le souvenir du passé wisigothique de l'Espagne en matière d'esclavage devait en tout cas y être encore vivace : on ne compte en effet pas moins de 229 lois consacrées aux *servi* sur les 498 qui furent édictées par le roi Léovigild (568-586) et ses successeurs jusqu'à Egica (687-701), soit 46 % de l'ensemble, comme le rappelle P. Bonnassie²⁷ avant de mentionner le soulèvement des esclaves du royaume des Asturies, en terre chrétienne, vers 770, donc peu de temps avant la naissance de Claude²⁸. En Aquitaine même où ce dernier assura la fonction de chapelain de Louis le Pieux vers 810-814, l'esclavage est un fait bien attesté, comme le souligne Michel Rouche²⁹. Mais quelle réalité recouvre alors exactement le terme *servus* et en quoi le regard de l'exégète sur ce phénomène social permet-il à l'historien de mieux comprendre la position de l'Église carolingienne en la matière ?

DE L'ESCLAVAGE ANTIQUE AU SERVAGE MÉDIÉVAL : UN SUJET CONTROVERSÉ

Les historiens sont divisés sur les questions suivantes : y a-t-il solution de continuité entre l'esclavage antique et le servage

26. Elisabeth Magnou-Nortier, « *Servus - servitium* : une enquête à poursuivre », dans *Media in Francia. Recueil de mélanges offerts à K. F. Werner*, Paris, 1989, p. 269-284 : p. 272.

27. Pierre Bonnassie, « Survie et extinction du régime esclavagiste dans l'Occident du haut Moyen Âge (iv^e-xi^e siècles) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 28 (1985), p. 307-343 : p. 316 (article repris dans id., *Les Sociétés de l'an mil. Un monde entre deux âges*, Bruxelles, 2001, p. 85-142).

28. *Ibid.*, p. 335. Sur l'évolution du statut de non-liberté dans la péninsule ibérique du haut Moyen Âge, cf. Dionisio Pérez Sánchez, « Legislación y dependencia en la España visigoda », dans Ma José Hidago, Dionisio Pérez et Manuel Rodríguez Gervás, *Romanización y 'reconquista' en la Peninsula Iberica. Nuevas perspectivas*, Salamanca, 1999, p. 227-245 ; María Isabel Loring García, Pablo Fuentes Hinojo, « Esclavitud y servidumbre en el tránsito del mundo antiguo al medieval », *ibid.*, p. 247-256 ; Pablo C. Díaz, « El testamento de Vicente : propietarios y dependientes en la Hispana del S. VI », *ibid.*, p. 257-270 ; José María Mínguez, « Sociedad esclavista y sociedad gentilicia en la formación del feudalismo arturleonés », *ibid.*, p. 283-302.

29. M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes, 418-781. Naissance d'une région*, Paris, 1979, p. 211-214.

médiéval ou évolution du premier vers le second ? Les *mancipia* ou *servi* des VIII^e-IX^e siècle sont-ils relégués en marge de l'humanité, comme l'atteste leur assimilation ou tout au moins leur comparaison avec le cheptel dans certaines lois barbares³⁰, à un instrument doté de la parole conformément à la définition aristotélécienne de l'esclave reprise par les agronomes³¹ ? Comment la privation de liberté est-elle devenue progressivement compatible avec la reconnaissance d'une personnalité juridique de l'esclave pendant les siècles du haut Moyen Âge, au point que le *servus* finit par se voir accorder le droit au pécule, au mariage (*matrimonium*) et à l'accès à la cléricature après affranchissement ? Quel rôle accorder à l'Église dans la disparition progressive de l'esclavage au sens antique du terme en Occident ? Le débat se prolonge depuis l'apport fondamental, mais daté, de Marc Bloch en la matière³². L'esclave se caractérise

30. Le *Pacte de la loi salique* prévoit ainsi un *wergeld* de 35 sous pour le vol d'une vache ou d'un esclave, somme toutefois inférieure aux 45 sous exigibles s'il s'agit d'un taureau : cf. *Pactus legis salicae*, III, 4 ; III, 8 ; X, 1, éd. Karl A. Eckhardt, *M.G.H., LL*, I/4 (1962), respectivement p. 30, 31 et 51.

31. Cf. Aristote, *Politique*, 1253b32sq. ; *Éthique à Eudème*, VII, 1241b17sq. ; *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1161b6sq. et Varron, *De re rustica*, I, 17, 1. Sur l'évolution des idées concernant l'esclavage dans l'Antiquité et au Moyen Âge, cf. notamment Salvatore Talamo, *I concetti della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici*, Roma, 1908 ; P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge - New York, 1997.

32. Marc Bloch, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales E.S.C.*, 1947, p. 30-43 et 161-170 (réédité dans M. Bloch, *Mélanges historiques*, t. 1, Paris, 1963, p. 261-285). Sur l'esclavage dans les sociétés du haut Moyen Âge, et plus précisément dans l'Empire carolingien, la bibliographie est très abondante. À l'exception de la première référence à suivre, nous nous en tenons aux ouvrages consultés : Emily R. Coleman, « Medieval Marriage Characteristics : A Neglected Factor in the History of Serfdom », *Journal of Interdisciplinary History*, 2 (1971), p. 205-219 ; Alexander J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, t. 1 : *The second century to the ninth*, Edimbourg-London, 1903, spéc. le chapitre XVI, p. 195-209 ; C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, t. 1, Brugge, 1955, t. 2, Gent, 1977 ; Bonnassie, *Survie et extinction*, art. cit. ; Magnou-Nortier, *Servus - servitium*, art. cit. ; Hans-Werner Goetz, « Serfdom and the Beginnings of a Seigneurial system in the Carolingian Empire », *Early Medieval Europe*, 2 (1993), p. 29-51 ; Jean Imbert, « Les temps carolingiens (741-891). L'Église : les institutions », dans Gabriel Le Bras et Jean Gaudemet, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, V/1, Paris, 1994, p. 78-84 ; Dominique Barthélémy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des x^e et xi^e siècles*, Paris, 1997 ; Heike Grieser, *Sklaverei im Spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jahrhundert)*. *Das Zeugnis der christlichen Quellen*, Stuttgart, 1997 ; Jean-Pierre Devroey, « Men and Women in Early Medieval Serfdom : The Ninth Century Evidence », *Past and Present*, 166 (2000), p. 3-30 ; id., *Puissants et misérables. Système social et monde paysan*

notamment par une incapacité à posséder ainsi que par l'absence de maîtrise sur sa descendance. Les causes circonstanciées de ce statut contraignant, synonyme de déchéance sociale, sont connues : la naissance, la guerre, la misère, les dettes...³³ De nombreuses nuances sont toutefois perceptibles dans la privation de liberté telle qu'elle fut pratiquée durant le haut Moyen Âge occidental, puisqu'au ix^e siècle, il y avait parfois peu de différences entre les *servi* au sens d'esclaves et les *mancipia*, comme l'a montré Josiane Barbier à propos d'un jugement rendu en mai 847 au détriment de neuf *servi* réprimés sur le domaine de Courtisols³⁴. Étienne Renard a par ailleurs indiqué dans son étude consacrée au polyptyque de Montier-en-Der à quel point il est difficile de définir avec précision ce qu'il convient d'entendre par le terme « esclave ». L'auteur retient trois critères : le fait d'être corvéable à merci, le maintien permanent dans la *curtis* du maître et le *contubernium* comme statut matrimonial³⁵. Selon lui, les *mancipia* pourraient désigner l'ensemble des libres et des non-libres entrés dans la dépendance d'un maître³⁶. Au demeurant, le substantif *mancipium* est ambigu, dans la mesure où il recouvre deux significations, celle de dépendant libre et celle d'esclave au

dans *l'Europe des Francs (vi^e-ix^e siècles)*, Bruxelles, 2006, spéc. p. 312-315 ; Étienne Renard, « Les *mancipia* carolingiens étaient-ils des esclaves ? Les données du polyptyque de Montier-en-Der dans le contexte documentaire du ix^e siècle », dans Patrick Corbet et Dominique Guéniot, *Les moines du Der, 673-1790*, Langres, 2000, p. 179-209 ; Laurent Feller, « Liberté et servitude en Italie centrale (viii^e-x^e siècles) », dans *Les formes de la servitude : esclavage et servages de la fin de l'Antiquité au monde moderne. Actes de la table ronde des 12 et 13 décembre 1997*, Rome, 2001, p. 511-533 ; id., « Sulla libertà personali nell' VIII secolo : i dipendenti dei Totoni », dans Stefano Gasparri et Cristina La Rocca (éd.), *Carte di famiglia : strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone di campione (721-877)*, Roma, 2005, p. 179-207 ; Christian Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2002, spéc. p. 95-116 à propos du Moyen Âge occidental latin ; Alice Rio, « Freedom and Unfreedom in Early Medieval France : The Evidence of the Legal *Formulae* », *Past and Present*, 193 (2006), p. 7-40.

33. À ce propos, on se référera avec intérêt à la réflexion de Céline Martin sur l'infamie dans la péninsule ibérique du haut Moyen Âge : « Hiérarchie et service dans le monde wisigothique : la *militia* des laïcs », dans Bougard, Iognat-Prat et Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification*, op. cit., p. 325-341.

34. Josiane Barbier, « *De minimis curat praetor* : Hincmar, le polyptyque de Saint-Rémi de Reims et les esclaves de Courtisols », dans *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot. Études réunies par Giles Constable et Michel Ruche*, Paris, 2006, p. 35-44.

35. Renard, *Les mancipia carolingiens*, op. cit., p. 184.

36. *Ibid.*, p. 192.

sens strict du terme³⁷, les distinctions juridiques ne correspondant peut-être pas à des réalités quotidiennes très contrastées. De manière générale, la tendance à la substitution des formes de dépendance proprement médiévales, à caractère essentiellement économique, à l'esclavage *stricto sensu*, confirmée par l'étude récente d'Alice Rio sur les formulaires mérovingiens et carolingiens, n'est pas incompatible avec le maintien d'une mentalité esclavagiste jusqu'au crépuscule du haut Moyen Âge³⁸. L'affranchissement mettait parfois fin au statut d'esclave, par la *manumissio in ecclesia*, par testament ou par vindicte, selon la tradition romaine, ou encore par «jet du denier» à la manière franque, mais souvent pour lui en substituer un autre, défini par la fixation à la terre ou par le maintien plus ou moins contraignant du *patrocinium* de l'ancien maître sur l'affranchi.

Quel rôle l'institution ecclésiale eut-elle pour sa part dans l'amélioration éventuelle et probablement sporadique de la condition servile à partir de l'époque carolingienne? M. Bloch souligne le caractère émancipateur de l'attitude ecclésiale, malgré l'ambivalence de son message, vis-à-vis des non-libres, reconnaissant en elle «l'action la plus forte que l'Église ait jamais exercée»³⁹. De son côté, Robert Fossier semble au contraire nier la responsabilité de cette institution dans la disparition progressive de l'esclavage⁴⁰. Charles Verlinden abonde en ce sens. Il note la banalité du fait esclavagiste sous la plume des clercs du haut Moyen Âge qui se bornent à citer en la matière une législation romaine vieille de plusieurs siècles⁴¹. Marcel Morabito observe en effet la lenteur avec laquelle se modifie le regard porté sur l'esclave par les auteurs des pénitentiels du haut Moyen Âge. Il signale un seul progrès notable dans la condition des *servi*, au x^e siècle seulement : la liberté reconnue à l'enfant né d'une liaison entre *inaequales*⁴², mais concède à l'influence de l'Église deux avancées durant les

37. *Ibid.*, p. 197.

38. Rio, *Freedom and Unfreedom*, *op. cit.*

39. Bloch, *Mélanges historiques*, *op. cit.*, p. 281.

40. Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 65.

41. Verlinden, *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*, *art. cit.*, p. 704-705.

42. Marcel Morabito, «Signes médiévaux de survie de l'esclavage antique. Le témoignage des pénitentiels (v^e-xi^e s.)», dans Marie-Madeleine Mactoux et Evelyne Geny (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, t. 5, Paris, 1990, p. 259-285 : p. 284-285.

siècles antérieurs : l'affranchissement « devant la corne de l'autel » et le droit des esclaves fugitifs⁴³. Cependant, le conservatisme des règles pénitentielles rend-il mieux compte de la réalité que le formalisme de la législation séculière ? Le silence, l'imprécision ou le conformisme des sources invitent en effet à la prudence. Aussi notre ambition dans le cadre de cet article, après cette longue, mais indispensable mise en perspectives, ne consiste-t-elle pas à verser une pièce supplémentaire au dossier des singularités du *servus* médiéval comparé à l'esclave antique. Notre propos est plus modeste : montrer qu'au sein de l'Église, au nom, croyons-nous, d'une certaine cohérence doctrinale et pastorale, l'esclavage a été appréhendé par certains auteurs chrétiens du haut Moyen Âge comme un fait structurel dont une compréhension chrétienne du monde soulignait le caractère obsolète ou transitoire. Sur ce point, le discours d'un Claude de Turin et de quelques clercs carolingiens constitue-t-il une rupture ? Claude, évêque et à ce titre fonctionnaire de l'Empire⁴⁴, fut en tout cas chargé d'appliquer la législation en vigueur sur ce point, mais il le fit aussi en héritier d'une approche ecclésiale du problème.

LA POSITION DE L'ÉGLISE SUR L'ESCLAVAGE, DE SAINT PAUL AUX CLERCS CAROLINGIENS : LE PRIMAT DE LA PARÈNESE

Le discours épistolaire de l'Apôtre, inlassable fondateur d'Églises et archétype du prédicateur, constitue l'un des principaux socles de la réflexion éthique et de l'anthropologie chrétiennes. La communauté implantée dans le monde romain s'est en effet trouvée confrontée à la réalité de l'esclavage. Le Christ, Fils de Dieu, n'avait-il pas « revêtu la condition d'esclave »⁴⁵ ? N'était-il pas venu « annoncer aux captifs la libération »⁴⁶ ? Quelle devait être l'attitude du chrétien « en situation », lui qui, étant dans le monde, n'était pourtant pas du monde⁴⁷ ? Nombreuses sont les références à

43. *Ibid.*, p. 265.

44. Jean HEUCLIN, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du v^e au ix^e siècle (348-817)*, Villeneuve d'Ascq, 1998, p. 350.

45. Cf. 1 Co 4, 1 ; Ph 2, 6.

46. Cf. Lc 4, 18-21.

47. Cf. Jn 8, 23 ; 17, 14.

l'esclavage dans le corpus paulinien, à commencer par le thème de la *Lettre à Philémon*⁴⁸. Paul suggère l'égalité de tous les hommes, dans le respect de l'autorité établie et des structures en place (Rm 13, 1-7)⁴⁹. L'esclavage n'est donc qu'un phénomène historique. Paul défend le respect de la personne de l'esclave, un frère dans le Christ, tenu de réaliser avec déférence vis-à-vis de son maître le travail qui lui incombe⁵⁰. Le christianisme attire l'attention sur la dignité de la personne de l'esclave, sans militer pour la suppression de cette institution et de cette réalité économique, ni se donner explicitement pour objectif de contribuer à l'amélioration du sort temporel des intéressés. La position paulinienne a été commentée et complétée par les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, notamment à partir des références bibliques au fait esclavagiste. Leur anthropologie est fondée sur la *Genèse* et sur une conception de l'*homo viator* soumis au péché et à la temporalité. Une approche désormais linéaire du temps affectait à ce dernier un début et une fin entre lesquels l'économie divine se développait en trois phases amplement analysées par Augustin d'Hippone (354-430): *ante legem, sub lege, sub gratia*⁵¹, le retour du Christ devant ensuite inaugurer l'entrée dans la gloire, *in pace*⁵². Dans cette division théologique et tripartite des temps, l'esclavage fait son apparition très tôt, *ante legem*, puisque la Bible le mentionne pour la première

48. Cf. parmi les références pauliniennes et deutéropauliniennes: 1 Co 7, 21-24; 1 Co 12, 13; Ga 3, 27-29; Ep 6, 5-9; Col 3, 11 et 3, 22-4, 1; 1 Tm 6, 1-2; Tt 2, 9-10.

49. Comme le notent Olivier Guillot et Yves Sassier, «le schéma paulinien égalitaire n'avait rien - et ne voulait rien avoir - qui pût susciter un quelconque mouvement égalitariste au sein de l'Empire». Cf. *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des origines à l'époque féodale*, t. 1, Paris, 1994, p. 39.

50. Parmi les nombreuses études sur ce point, cf. J. Albert Harrill, «Paul and Slavery: The Problem of 1 Cor. 7, 21», *Biblical Research*, 39 (1994), p. 5-28; Jean-Pierre Lémonon, «Le christianisme a-t-il contribué à mettre fin à l'esclavage antique?», *Cahiers de l'Atelier*, 463 (1995), p. 61-68; Wayne G. Rollins, «Greco-Roman Slave Terminology and pauline Metaphors of Salvation», *Seminar papers*, 26 (1997), p. 100-110. À propos des positions adoptées par les Pères des premiers siècles sur ce fait social, cf. notamment Henneke Gültzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn, 1969; Piero A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico. Dai greci al Basso Medioevo*, Milano, 1972.

51. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quaest. 66, 3, éd. Almut Mutzenbecher, *CCSL* 44A, p. 154, 91-p. 155, 105; quaest. 66, 7, p. 162, 249-p. 163, 269.

52. Cf. id., *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, 13, 18.

fois en relation avec la malédiction de Cham⁵³. Il est présenté par l'auteur biblique comme une punition infligée à Cham, fils de Noé, en raison de la prévarication : « la première cause de la servitude, c'est le péché », et : « c'est pourquoi il (Cham) a mérité ce nom en raison de sa faute, non de sa nature »⁵⁴. Dans la condition première où l'homme fut créé, rien d'autre que la liberté : « personne n'est esclave d'un homme ou du péché en vertu de la nature dans laquelle Dieu a d'abord créé l'homme »⁵⁵. Les Pères de l'Église considèrent donc après Paul que les esclaves ont une âme, pécheresse en l'occurrence : ils reçoivent le baptême et peuvent entretenir une relation avec Dieu en dépit du statut contraignant, de l'absence de considération et des violences dont ils souffrent. L'Église est la communauté des baptisés, quel que soit leur statut juridique. Le christianisme du haut Moyen Âge demeura fidèle à cette théorie d'une *ordinatio mundi* et d'un corps social acceptés tels quels, mais en marche vers la perfection par la grâce. Au moins l'esclave était-il bien un homme, non un simple *instrumentum vocale* ; dans quelle mesure pouvait-il donc encore demeurer « hors de la société », qui plus est supposée chrétienne, comme semble pourtant l'indiquer P. Bonnassie⁵⁶ ? La justification théologique du fait esclavagiste constitue un sérieux défi, car elle implique la conciliation de l'égalité de nature et de l'inégalité des conditions sociales.

L'insistance que montraient les Pères à rappeler la noblesse intrinsèque de la nature humaine posait en particulier le problème du juste privé de liberté. Augustin, dont l'autorité fut inégalée en matière d'anthropologie dans l'Occident latin au IX^e siècle, justifie le fait par l'exemple du prophète Daniel réduit à la captivité à cause des péchés du peuple et jeté dans la fosse aux lions⁵⁷. Mieux

53. Gn 9, 25-27. Cf. sur ce point Benjamin Braude, « The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods », *William and Mary Quarterly*, 54 (1997), p. 103-142, et surtout id., « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/1 (2002), p. 93-125.

54. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 15, éd. Emanuel Hoffman, [*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL), 40/2], p. 400, 20 et 40 respectivement : *Prima ergo servitutis causa peccatum est ; nomen itaque istuc culpa meruit, non natura*.

55. *Ibid.*, p. 401, 3-4 : *Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati*.

56. Bonnassie, *Survie et extinction*, art. cit., p. 324.

57. Dn 9, 5sq.

vaut d'ailleurs, selon Augustin, être asservi à un homme plutôt qu'au péché, l'esclave étant tenu, comme l'y invite l'Apôtre, de servir et d'aimer son maître⁵⁸ et de se satisfaire de la position sociale où la Providence l'a placé par vocation⁵⁹. Pour Augustin⁶⁰, repris par Alcuin⁶¹ et Hraban Maur († 856)⁶², l'esclavage est dû à l'iniquité ou à l'adversité. La privation de liberté devient toutefois *sub gratia* un instrument du salut dans la mesure où elle permet d'affermir l'humilité tout en éprouvant les vertus de patience et de charité. Tout ne concourt-il pas « au bien de ceux qui aiment Dieu »⁶³ ? La servitude recèle donc une certaine *utilitas* spirituelle. Il n'empêche que dans la cité terrestre, l'Église Corps du Christ milite paradoxalement pour la justice et souligne l'égalité de tous ceux qu'elle réunit dans la fraternité sous le regard du Père : « il n'y a plus ni Juif, ni Grec... »⁶⁴. Nous attendrions bien sûr ici de la part des auteurs du haut Moyen Âge que la distinction entre justice et fraternité engendrât la prise en compte des divers degrés de liberté et de non-liberté. En outre, il est inutile d'accorder trop d'attention aux définitions étymologiques de Claude de Turin ou d'Angelôme de Luxeuil à propos des *servi* et des *mancipia* : celles-ci reprennent littéralement les propos d'Augustin tenus dans le contexte social africain du v^e siècle⁶⁵.

Le lettré carolingien ne pouvait donc nier l'humanité du *servus* : l'assimilation juridique de l'esclave au cheptel ne résistait pas à cette évidence. P. Bonnassie note l'importance de l'argument téléologique dans les discours contemporains. L'Église pouvait d'ailleurs difficilement éviter le sujet, car elle était alors le

58. Cf. 1 Co 15, 24 ; 28 ; Ep 6, 5.

59. Cf. 1 Co 7, 24.

60. Augustinus, *Quaestiones In Heptateuchum*, I, 153, (CCSL 33), p. 59, 2019-2020 : *servum autem hominem homini uel iniquitas fecit uel aduersitas*.

61. Cf. Alcuinus, *Interrogationes et responsiones in Librum Geneseos*, interrogatio 273, PL 100, 557A-B.

62. Hrabanus Maurus, *In Genesim*, IX, 11, PL 107, 647A.

63. Rm 8, 28

64. Ga 3, 28

65. Augustinus, *Commentarium in Heptateuchum*, I, 253 (= Claudius, *XXX quaestiones super libros Regum*, III, sur Gn 46, 31 sqq., PL 50, 1033A ; Angelomus Luxoviensis, *In Genesim*, c. 47, 3sqq., PL 115, 230D) : *Qui homo de homine superatus jure belli posset occidi, quia servatus est, appellatus inde servus, et mancipia, quia manu capta sunt* (« l'homme dominé par l'homme par le droit de la guerre pouvait être tué, parce qu'il était asservi, d'où son nom de « servus », et les « mancipia », parce qu'ils ont été capturés à la main »).

premier propriétaire de *mancipia* dans l'Occident chrétien⁶⁶. Une préoccupation pour la condition temporelle des individus anime alors certains auteurs, notamment Alcuin (ca. 730-804) qui rappelle à Charlemagne la dignité humaine des Saxons que le souverain forçait à recevoir le baptême et plus généralement le péril que représente la contrainte en matière religieuse⁶⁷. Alcuin développe une anthropologie non plus exclusivement biblique, mais également marquée par les balbutiements d'une réflexion philosophique renaissante. Dans le prolongement de la réflexion alcuinienne sur Dieu et la nature humaine, le manuscrit latin 14500 de la bibliothèque de Munich juxtapose ainsi des textes philosophiques et théologiques à travers quelques extraits du *De vera religione* de saint Augustin, les *Categoriae decem* du Pseudo-Augustin, le *De unitate sanctae Trinitatis*, également dû à un Pseudo-Augustin, ainsi que les commentaires pauliniens du Pseudo-Jérôme, les trois premiers textes étant cités par Claude de Turin lui-même⁶⁸. Les sources transmises par ce *codex* consistent donc en un triptyque significatif des principales orientations retenues par la réflexion spéculative carolingienne en matière d'anthropologie religieuse : logique, dogmatique et morale, exégétique. Ces perspectives complémentaires structurent l'analyse alcuinienne de la personne humaine développée dans les *Libri Carolini*⁶⁹. Ce capitulaire rédigé

66. Cf. Bonnassie, *Survie et extinction*, art. cit., p. 325.

67. Cf. éd. Dümmler, *M.G.H., Concil.*, II, p. 152, et *Epistolae*, éd. Dümmler, *M.G.H., Epp.*, 4, *Epist.* 110, p. 157-159.

68. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14500 (s. IX^{1/2}). Les trois premiers textes cités sont utilisés par Claude, respectivement dans la préface du commentaire du *Lévitique*, éd. Dümmler, *M.G.H., Epp.*, 4, *Epist.* 7, p. 602-605, spéc. p. 604, 24-42, dans l'*Oratio* éditée sous le nom d'Atton de Verceil dans *PL* 134, 832B-834A et par Paulino Bellet dans : « Oració de Claudio de Torí en el comentari a Hebreus del Pseudo Attó de Vercelli », dans Bonifatius Fischer et Virgil Fiala (éd.), *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7.7. 1952*, Beuron, 1952, p. 140-143 : p. 142, ainsi que dans le commentaire de Ph 3, 18, inédit, et enfin, en ce qui concerne le *De unitate sanctae Trinitatis*, dans le commentaire d'Ep 2, 14, également inédit.

69. Sur ce capitulaire dont l'auteur expose vers 792 la position franque en matière de vénération des images, cf. notamment Ann Freeman, « Additions and Corrections to the Libri Carolini: Links with Alcuin and the Adoptionist Controversy », dans S. Krämer et M. Bernhard (éd.), « *Scire litteras* ». *Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, München, 1988, p. 159-169 ; ead., « Scripture and Images in the Libri Carolini », dans *Testo e immagine nell' Alto Medioevo*, Spoleto, 15-21 aprile 1993, Spoleto, 1994, I, p. 163-188 ; Kristina Mitalaitė, « Entre *persona* et *natura*. La notion de personne durant le haut Moyen Âge »,

vers 792, interpolé au début du IX^e siècle, exploite abondamment le *De dignitate conditionis humanae*, une œuvre dont le titre significatif rassemble dans certains manuscrits les *Dicta Albini* du Pseudo-Alcuin et les *Dicta Candidi* attribués par John Marenbon à Wizo, disciple de l'Anglo-Saxon. Les théologiens de l'époque carolingienne, à la suite des Pères et notamment de Grégoire le Grand⁷⁰, insistent comme l'auteur des *Libri Carolini* sur l'égalité de nature entre les êtres humains. C'était déjà le cas vers 730, en contexte insulaire, de l'auteur du *De XII abusivis saeculi*, un texte qui insiste sur ce point dans le douzième abus⁷¹. L'égalité de nature est finalement entérinée par la législation de Louis le Pieux dès 818⁷² et par les auteurs de plusieurs dispositions conciliaires contemporaines⁷³. Au début du IX^e siècle, pendant une période assez brève, peut-être bercée par l'illusion d'un Empire assimilé à l'*Ecclesia*, une anthropologie religieuse teintée d'un certain humanisme semble avoir conquis droit de cité à la faveur de l'effervescence intellectuelle qui régnait à la cour. Le renouveau culturel favorable au débat permit alors quelques formulations audacieuses sur le sujet, nonobstant les préventions du monde carolingien en matière de *novitas*⁷⁴. C'est dans un tel contexte

Revue des sciences philosophiques et théologiques, 89/3 (2005), p. 459-484 ; ead., *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri carolini*, Paris, 2007.

70. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXI, 15, éd. Marc Adriaen, CCSL 143A, p. 1082, 4-5 : *Omnes namque homines natura aequales sumus*.

71. Siegmund Hellmann, « Ps.-Cyprianus *De XII abusivis saeculi* », Leipzig, 1909, p. 59. L'argumentation est partiellement fondée sur Ga 3, 28 et Col 3, 11.

72. *M.G.H., LL*, II/1, n° 137. Cf. Carlyle, *A history*, op. cit., p. 201.

73. *M.G.H., LL*, II/1, n° 154. Cf. Carlyle, *ibid.*, p. 201.

74. L'*Admonitio generalis* édictée en 789 exprime la volonté de Charlemagne en matière de réforme de la société. La bibliographie sur ce point est considérable. À propos du renouveau des études, plus particulièrement, nous nous en tiendrons ici aux principales introductions, notamment celles de P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge, de la fin du V^e siècle au milieu du X^e siècle*, Paris, 1979 ; Anita Guerreau-Jalabert, « La 'renaissance carolingienne' : modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139 (1981), p. 5-35 ; Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989 ; ead., « Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms under the Carolingians : motives and consequences », Spoleto, 1992, p. 131-191 ; ead., *Carolingian culture : Emulation and Innovation*, Cambridge, 1993 ; Madge Hildebrand, *The external School in Carolingian Society*, Leiden, 1992 ; John J. Contreni, « The Carolingian Renaissance : Education and Literary Culture », dans Rosamond McKitterick (éd.), *The New Cambridge Medieval History*, t. 2, Cambridge, 1995, p. 709-757 ; M. de Jong, « From Scolastici to Sciolii. Alcuin and the Formation of an intellectual Élite », dans Luuk A.J.R. Houwen et

que Smaragde et dans une moindre mesure Agobard ont élevé de sérieuses objections contre l'esclavage ; toutefois, alors que le premier semble requérir la suppression d'une pratique désignée sous le terme de *captivitas*⁷⁵, le second se contente de mépriser la servitude en insistant sur la nécessité de protéger les chrétiens contre le scandale que représente pour eux le fait de devenir les esclaves des Juifs ou des Maures⁷⁶. Alexander James Carlyle relativise également le caractère novateur de la position adoptée par Smaragde qui, selon lui, demande tout au plus à Louis le Pieux de prohiber le recours à la captivité au sein de l'Empire, sans militer en faveur de l'abolition de l'esclavage, même si une intuition suggérée à demi-mot le porte à croire que ce phénomène n'est pas conciliable avec le christianisme⁷⁷. A. J. Carlyle souligne qu'il en va de même pour Agobard : l'archevêque de Lyon développe une analyse théorique conforme à celle des Pères et de ses contemporains, de Jonas d'Orléans (ca. 760-ca. 843) à Hincmar (806-882)⁷⁸. Ces clercs répètent que tous les chrétiens, libres ou non, se rassemblent lors de la liturgie dominicale pour dire : « Notre Père », entretenant une relation de fraternité et non de dépendance ou de hiérarchie sous le regard de Dieu. L'argumentation de Smaragde et celle d'Agobard peuvent donc aboutir à la conclusion selon laquelle l'esclavage est un dérèglement de la société : saint Augustin lui-même souligne

Alasdair A. MacDonald (éd.), *Alcuin of York: scholar at the Carolingian court: Proceedings of the 3rd Germania Latina Conference held at the University of Groningen* (mai 1995), Groningen, 1998, p. 45-57 ; Depreux, *Ambitions et limites*, art. cit., et tout dernièrement Mitalaité, *Philosophie et théologie de l'image*, op. cit., spéc. p. 404-410. Sur l'enseignement de l'exégèse, cf. en particulier Bernhard Bischoff, « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », dans id., *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Band III, Stuttgart, 1981, p. 205-273 ; P. Riché, « Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 147-161 et plus récemment Celia M. Chazelle et Burton Van Name Edwards (éd.), *The study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, 2003.

75. Cf. Smaragdus, *Via regia*, XXX, PL 102, 967 : *Prohibe ergo, clementissime rex, ne in regno tuo captivitas fiat!* (« Roi très clément, interdis donc la captivité dans ton royaume ! »).

76. Cf. sur ce point Agobardus, « *Aduersus legem Gundobaldi* (ad Ludouicum) », éd. L. Van Acker dans : *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, introduction, Turnhout, 1981 (CCCM 52), p. 19-28.

77. Carlyle, *A history*, op. cit., p. 209.

78. *Ibid.*, p. 202.

que l'homme, par nature, a été créé pour commander aux réalités irrationnelles, non aux êtres doués de raison⁷⁹.

**TRANSFORMER LA SOCIÉTÉ, DONC LA SERVITUDE :
UN EFFET DE LA PRÉDICATION**

Claude de Turin, comme ses compatriotes méridionaux Agobard et Smaragde, bouscule tout de même un consensus au mieux gêné, parfois indifférent, au pire enthousiaste à l'idée que l'*ordinatio* intangible de la création soumise au péché ne soit pas perturbée, conformément à l'acception augustinienne de la notion d'ordre⁸⁰ et dans le respect de la tripartition sociale des *ordines*⁸¹. Est-ce à la formation reçue de Leidrade, ami d'Alcuin, qu'il doit d'avoir écrit l'une des pages les plus sévères que produisit le haut Moyen Âge latin à propos de l'esclavage, ou plutôt à un milieu aquitain sur la vie intellectuelle duquel nous sommes mal renseignés ? Certes, l'opposition dialectique de Claude entre liberté sociale et liberté chrétienne tourne à l'avantage de la seconde, présentée comme le seul dépassement possible des contingences temporelles. Dans cette approche, la lecture de la métaphore corporelle de saint Paul au sujet de l'Église, Corps du Christ⁸², souligne la respectabilité de chaque organe au nom de la diversité fonctionnelle nécessaire à la bonne santé de l'organisme. C'est une comparaison que les auteurs du haut Moyen Âge empruntent à I Co 12, 12-31 et Rm

79. Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 15, CSEL 42/1, p. 400, 2-4: *Rationalem factum ad imaginem suam nolit, nisi inrationabilibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori* (« il a voulu que [l'homme] rationnel créé à son image ne domine que les réalités irrationnelles: non l'homme vis-à-vis de l'homme, mais l'homme à l'égard du bétail »). Cf. également Hrabanus Maurus, *Epistolae*, éd. Dümmler, *M.G.H., Epp.*, 5, *Epist.* 30, 1, p. 449, 6-29, dont nous ne reproduisons pas le long développement.

80. Anne Isabelle Bouton-Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception par saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, 45/2 (1999), p. 295-334; ead., *L'Ordre caché: la notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004.

81. Hans-Werner Goetz, « Les *ordines* dans la théorie médiévale de la société: un système hiérarchisé ? », dans Bougard, Iogna-Prat et Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification*, op. cit., p. 221-236.

82. Sur l'emploi de cette métaphore par Paul, cf. notamment: « Le Corps et le corps du Christ dans la *Première Épître aux Corinthiens* », *Congrès de l'A.C.F.E.B., Tarbes, 1981*, Paris, 1983; Anna Di Bello, « *Omnis multitudo derivatur ab uno: la rappresentanza politica tra unità e pluralità dei corpi* », *Pensiero Politico Medievale*, 6 (2008), p. 67-87.

12-15, longues parénèses souvent commentées. La citation livrée ci-dessous, extraite de l'*expositio* de Claude sur les *Corinthiens*, résume cette approche traditionnelle :

« *Mais les membres du corps qui semblent les plus faibles n'en sont que plus nécessaires. C'est-à-dire qu'on ne peut s'élever par le grade et la dignité sans celui qui est inférieur, parce que ce qui est humble peut ce que ne peut pas ce qui est élevé, car ce que peut le fer, l'or ne le peut pas. C'est en cela que les pieds rendent honneur à la tête* »⁸³.

La lecture de cette métaphore corporelle doit être mise en rapport avec la vision anthropologique essentiellement augustinienne dont hérite l'auteur à l'instar de tous les exégètes de la période. Celle-ci valorise l'*homo-anima*, mais elle est tempérée chez Claude par l'approche optimiste d'Irénée de Lyon sur l'*homo-caro*⁸⁴. Ce fait original explique sans doute en partie le refus, par l'exégète, de dévaloriser *a priori* le corps, et ce, en dépit de nombreuses citations patristiques soulignant *a contrario* l'éminente dignité de l'âme au regard des fins dernières. Le corps de l'esclave ne peut donc être maltraité injustement. En outre, l'influence d'un certain humanisme cassiodorien sur Claude, par l'intermédiaire des *Institutiones*, constitue peut-être un second facteur d'explication⁸⁵. L'intégrité de la personne, image de Dieu dans la mesure où celle-ci détient la capacité de connaître son Créateur et d'entretenir avec Lui une relation, est mise en évidence par cette anthropologie empruntée aux Pères⁸⁶. En outre, la définition de l'âme étendue à l'ensemble de la personne humaine n'était pas inconnue des lecteurs des *Moralia*

83. 1 Co 12, 22 (= Ambrosiaster, *Ad Cor. I^{re}*, 12, 21, CSEL 81, p. 138, 1-4) : 'Sed multo magis quae uidentur membra corporis infirmiora esse necessaria sunt'. *Idest maior gradu et dignitate non potest sine illo qui humilis est, quia est quod humilis potest, quod non potest sublimis, quia ferrum potest quod non potest aurum. Ac per hoc honorem capiti faciunt pedes*. Extrait de l'édition à paraître.

84. Nous nous permettons de renvoyer à notre contribution sur ce thème : « *Factus est homo in animam viventem* : anthropologie chrétienne et psychologie dans l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/8) », dans Ineke Van't Spijker, *The Multiple Meaning of Scripture. The Role of Exegesis in Early-Christian and Medieval Culture*, Leiden - Boston, 2009, p. 125-151.

85. Nous nous proposons de revenir sur ce point dans une publication future.

86. Cf. en dernier lieu Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XVI^e siècle*, Paris, 2008 ; id., « L'image intelligible. Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image », *Archives de philosophie*, 72/2 (2009), p. 271-292 ; Mitalaité, *Philosophie et théologie*, op. cit.

in Job⁸⁷, dont Claude, de même qu'elle est formulée par l'auteur des *Dicta Candidi*⁸⁸. Éparpillés dans les commentaires, les arguments à caractère anthropologique développés par Claude de Turin soulignent la centralité de cette égalité de nature entre tous les hommes : ainsi l'auteur développe-il l'exégèse traditionnelle de la station debout comme le signe de la vocation contemplative de l'homme, différent en cela des animaux⁸⁹ et portant l'image divine *in natura, in interiore homine*⁹⁰. Dans la longue préface du commentaire des *Corinthiens*, en témoin des méditations tardo-antiques sur l'introspection et dans la tradition du précepte delphique, Claude montre au moyen d'une citation de l'*Hortensius* de Cicéron transmise par saint Augustin comment l'âme entreprend son « retour » vers la patrie céleste⁹¹. L'homme effectue ce cheminement par l'intériorité qui le définit spécifiquement. Claude présente en outre la vie chrétienne comme la voie philosophique par excellence⁹² et c'est encore cet *homo interior* qui, selon lui, permet à l'ami d'être présent et connu malgré la distance, une idée conforme à un *topos* très répandu⁹³ et fondamentale dans l'éthique développée par l'auteur des *Moralia*⁹⁴. Bref, la noblesse de l'homme, affirme Claude à la suite de Grégoire, réside en cela que le premier homme a été créé comme une créature rationnelle⁹⁵. Cette anthropologie à dominante biblique conduit donc

87. Gregorius, *Moralia*, XIII, XLVIII, 54, CCSL 143A, p. 697, 23-31 ; cf. sur ce point Pierre Courcelle, 'Connais-toi toi-même' de Socrate à saint Bernard, t. 1, Paris, 1974, p. 229.

88. *Dicta Candidi*, éd. Marenbon, *The Circle from Alcuin, op. cit.*, p. 161.

89. Claudius, *Apologeticum*, 12, éd. Zanna, *Dungali Responsa, op. cit.*, p. 278.

90. Claudius, *In Gen.* 1, 26-27, PL 50, 900C.

91. Claudius, éd. Dümmler, *M.G.H., Epp.*, 4, *Epist.* 6, p. 601, 1-12 (= Cicero, *Hortensius*, « in fine dialogi », fragm. 97, éd. Carl Friedrich W. Müller, p. 325, dans Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 19, 26, CCSL 50A, p. 457, 31-p. 458, 34).

92. Claudius, *Epistolae*, *M.G.H., Epp.*, 4, *Epist.* 6, p. 601, 3.

93. Cf. sur ce point la Lettre-préface du commentaire de Matthieu dédié à l'abbé Juste de Charroux, dans : *M.G.H., Epp.*, 4, *epist.* 2, p. 593-596 : p. 595, 25-30.

94. Claude Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977, p. 165-204 ; Elena Cavalcanti, « L'etica cristiana nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno », dans *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Roma, 2004, p. 67-87.

95. PL 50, 900B (= Gregorius, *Moralia*, IX, XLIX, CCSL 143, p. 509, 27-29) : *Videlicet quia rationabilis creatura condebatur, ut cum consilio facta uideretur et ut nobilitas eius ostenderetur* (« À savoir que la créature fut créée raisonnable afin que l'on vît qu'elle avait été faite avec conseil et pour que sa noblesse fût manifestée »).

l'auteur à inscrire son propos dans une perspective parénétique et non restrictivement sociale, comme l'atteste le commentaire d'Ep 6, 9 présenté en annexe et qui traduit selon nous l'un des stades les plus avancés que pouvait atteindre un certain humanisme clérical dans les cadres politiques et sociaux du monde franc.

Cet extrait a effectivement une certaine importance, mais il ne saurait toutefois être pris en considération indépendamment des autres passages consacrés au même sujet par l'auteur. C'est l'inconvénient d'une pensée fragmentée dont l'objet d'étude soumet le commentateur à l'ordre de versets disparates. Cependant, il y a tout de même une différence entre ce texte et d'autres développements similaires, chez Claude lui-même : ce commentaire est dédié à l'empereur qui en est également le commanditaire, si l'on en croit le propos tenu dans la préface des *Corinthiens*⁹⁶. De plus, le commentaire d'*Éphésiens* est le produit d'un acte d'obéissance au prince en réponse aux exigences des conciles réformateurs de 813⁹⁷, notamment celui de Tours, confirmées à Aix en septembre de la même année, et qui recommandent aux pasteurs de commenter les épîtres de Paul. Par application de ces directives, l'œuvre de Claude prolonge et complète ainsi un premier effort tenté par Alcuin bien avant la publication de ces dispositions canoniques⁹⁸. L'extrait pourrait aussi constituer une explication du canon 5 du concile de Mayence qui insiste sur l'importance de la paix et de la concorde assurées, comme le souligne Claude, par l'unanimité (*unum estis*, l. 37), l'héritage promis à tous les chrétiens (*hereditas*, l. 39) et la maternité de l'Église (*mater Ecclesia*, l. 62)⁹⁹. Ce commentaire a donc bien une portée politique. En conséquence, nul doute que Claude ne s'efforce de créer une *explanatio* adaptée aux finalités politico-religieuses de la *sacra pagina* telles que l'élite carolingienne les conçoit sous Louis le Pieux. L'utilisation du *Pastoral* de Grégoire le Grand, également cité par Hraban Maur

96. Claudius, *Epistolae*, M.G.H., *Epp.*, 4, *epist.* 6, p. 601, 29-30: *Precipiente pio principe Hludowico imperatore* («sur l'ordre du pieux prince, l'empereur Louis»).

97. Il s'agit des assemblées d'Arles, Reims, Mayence, Tours et Chalon.

98. *Concilium Aquisgranense*, c. 2, éd. Dümmler, M.G.H., *Concilia*, II/1, p. 287; Alcuin commente *Éphésiens*, *Tite*, *Philémon* et *Hébreux* vers la fin de sa vie en exploitant assez largement les commentaires de Jérôme sur les mêmes livres bibliques.

99. *Concilium Moguntinense*, c. 5, *ibid.*, p. 261, 22-27.

dans son manuel sur la formation des clercs rédigé vers la même date¹⁰⁰, démontre peut-être l'efficacité d'une recommandation du pouvoir sur le recours à cet ouvrage dans le c. 10 des *Capitula de examinandis ecclesiasticis* (802)¹⁰¹, disposition reprise par le concile de Chalon¹⁰². En écrivant sa *Règle pastorale*, Grégoire le Grand dotait les évêques d'un manuel sur les devoirs du pasteur vis-à-vis des fidèles. Les questions d'ordre social le préoccupent en effet beaucoup moins que saint Augustin, même si, comme ce dernier, il ne conteste pas l'esclavage en tant que tel. Il réclame seulement une adaptation de la prédication à la diversité catégorielle des auditeurs¹⁰³. La seconde citation, empruntée à Cassiodore, désigne l'objet propre de cette prédication à caractère eschatologique. Le lien entre unité, égalité des chrétiens et nature de la récompense promise y est souligné : les êtres qui ont en commun la nature humaine sont appelés à jouir d'une même félicité dans la béatitude. S'ensuit un long développement qui n'a pu être identifié. Nous savons qu'Alcuin avait rédigé un commentaire de la même épître, mais seuls de courts fragments en ont été conservés, cinquante-deux au total, cités par Hraban Maur dans son commentaire des *Éphésiens* et édités par Paul-Irénée Fransen¹⁰⁴. Claude pourrait donc avoir exploité cette source aujourd'hui perdue. Rien n'est moins sûr, cependant, car la comparaison entre le texte complet de l'évêque de Turin et celui de Hraban Maur ne livre à notre avis aucune certitude quant à la dépendance du Wisigoth à l'égard d'Alcuin. D'autre part, Atton de

100. Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum*, III, 37, éd. Detlev Zimpel, Frankfurt am Main - New York, 1996, p. 505, 36-40.

101. *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, c. 10, éd. Alfredus Boretius, *M.G.H., LL*, I, p. 110, 30-31. Le législateur évoque ici le « Livre pastoral ».

102. *Concilium Cabillonense*, c. 1, *Conc.*, II/1, p. 274, 22-23. Les conciles réformateurs de 813 suggèrent notamment la douceur à l'égard des subordonnés : cf. *Concilium Moguntinense*, praefatio, *ibid.*, p. 259, 26 ; *Concilium Cabillonense*, c. 51, *ibid.*, p. 283-284 ; *Concilium Turonense*, c. 3, *ibid.*, p. 287.

103. À propos de la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand, cf. Bruno Judic, « Structure et fonction de la *Regula Pastoralis* », dans Jacques Fontaine (éd.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, du 15 au 19 septembre 1982*, Paris, 1986, p. 409-417. Sur Grégoire le Grand en tant qu'observateur de la réalité économique et sociale de son temps, et plus précisément à propos des *mancipia*, cf. Vincenzo Recchia, *Gregorio Magno e la societa agricola*, Roma, 1978, p. 68-72.

104. Paul-Irénée Fransen, « Fragments épars du Commentaire perdu d'Alcuin sur l'épître aux *Éphésiens* », *Revue Bénédictine*, 81 (1971), p. 30-59, et p. 35-57 pour l'édition des 52 citations.

Vercell est le seul auteur à emprunter les mêmes termes, abrégés et remaniés. Or, son commentaire des Lettres de Paul s'inspire souvent de celui de Claude¹⁰⁵. Il s'agit donc d'une source inconnue ou plutôt d'un texte de Claude construit à partir de citations plus ou moins remaniées. Le texte comporte en outre des fautes caractéristiques bien attestées dans l'ensemble de la tradition manuscrite des œuvres de Claude. Ce sont là autant d'arguments qui nous conduisent à attribuer ce développement à l'évêque de Turin.

Le discours est structuré par une série d'oppositions: *jura caelestia/jura terrestria* (sous-entendus), *iniquitas/justitia*, *falsitas/veritas*. L'Église est présentée comme dépositaire exclusive des lois célestes; les lois humaines sont donc tacitement reléguées dans le registre de l'imperfection, conformément au propos tenu par Augustin dans le *De civitate Dei*: «il n'y a de justice que dans un État dont le Christ est le fondateur et le dirigeant»¹⁰⁶, et selon un *topos* littéraire chrétien traduisant une forme d'hostilité à l'égard de la justice séculière. Nous trouvons d'ailleurs un écho de cette conception dans la *Paraenesis ad Iudices* de Théodulfe:

«Et ainsi, avertis-les par un pieux amour spirituel: apprenez la justice (Sg 1, 1), apprenez les ordres célestes que le Père au trône très élevé a rendu irrévocables depuis les hauteurs du Ciel... Un esprit que Dieu lui-même régit commande bien toute chose»¹⁰⁷.

À la lumière de ces lois célestes, les distinctions de sexe, de statut social et d'origine ethnique formulées par l'Apôtre¹⁰⁸ sont abolies aux yeux du Créateur. Or, la justice est l'une des vertus royales par excellence, puisque, selon Grégoire le Grand, le nom de 'juges' désigne ceux qui doivent connaître des actes et des litiges humains¹⁰⁹. Plus précisément, et pour nous écarter provisoirement de la question de l'esclavage afin de mieux l'éclairer, c'est sans doute par la notion de justice que l'idée de royauté ministérielle prend corps avant de donner lieu à une première formulation dans l'*Ordatio*

105. Nous projetons de consacrer un article à l'exégèse de cet auteur.

106. Augustinus, *De civitate Dei*, II, 21, CSEL 40/1, p. 93, 8-10: *Vera autem justitia non est, nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est.*

107. *Versus Teudulfi episcopi contra Iudices*, éd. Dümmler, M.G.H., *Poetae Latini Medii Aevi*, I/1, n° 28, p. 493-517: p. 505, 448-450; 454: *Sicque pio hos tecum mentis amore mone: 'discite iustitiam, caelestia discite iussa, quae Pater altitronus sancxit ab axe poli'... Mens bene cuncta regit, quam Deus ipse regit.*

108. Col 3, 9-11.

109. Gregorius, *Moralia*, XI, XII, 19, CCSL 143A, p. 597, 43-44.

de 823-825¹¹⁰. Yves Sassier a par ailleurs bien souligné la présence de la notion de *ministerium* associée à l'exercice de la fonction royale chez Smaragde dans la *Via regia*, une exhortation rédigée vers 811-813¹¹¹, de même qu'il note le lien relevé ci-dessus entre le *ministerium* et la *justitia*¹¹². Il est vrai qu'auparavant, déjà, le terme *ministri* était en usage dans le vocabulaire des fonctions auliques¹¹³. Or, dans son commentaire sur Rm 13, 1-7 au sujet de l'obéissance due aux pouvoirs terrestres, Claude cite une série de textes dont plusieurs transmettent cette même idée d'un *ministerium* associé à la fonction de juge¹¹⁴. La *potestas* royale est donc conçue comme un ministère à travers l'exercice de la justice et fait de l'empereur l'*adjutor* du Seigneur. L'évocation de la justice¹¹⁵ dans un texte

110. O. Guillot, « Une *ordinatio* méconnue. La capitulaire de 823-825 », dans Peter Godman et Roger Collins (éd.), *Charlemagne's heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious, 814-840*, Oxford, 1990, p. 455-486.

111. Y. Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XI^e siècle)*, Paris, 2002, p. 136-140. Pour le passage en question, cf. PL 102, 958A.

112. Sassier, *Royauté et idéologie*, op. cit., p. 148.

113. Josef Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, t. 1: *Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle*, Stuttgart, 1959, p. 31-32.

114. Ce commentaire de Rm 13, 1-7 a été édité par Werner Affeldt dans : *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese Röm. 13,1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen, 1969, p. 286-289. Les sources en sont les suivantes, respectivement : rectissime - obtemperantes] Augustinus, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 64, CSEL 84, p. 44, 14-p. 45, 20 + haec aduersum - redderent] Cassiodorus, *In ep. ad Rom.*, 13, 2, PL 68, 496D + et non solum hoc - sed mali] Claudius ? ; damnatio - supplicio] Cassiodorus, *ibid.*, 497B + potest - merueris] Augustinus, *Expos. quar. propos. ex Epist. ad Rom.*, 65, p. 45, 23-p. 46, 7 + ex illa - resistendo] id., *Contra Gaudentium*, I, 1, 21, CSEL 53, p. 217, 18-22 + hoc - cum dicit] id., *Expos. quar. propos. ex Epist. ad Rom.*, 65, p. 46, 7-8 + mouet - repetit] Origenes, *Ad Rom.*, VIII, 28, éd. C. Hammond-Bammel, p. 750, 5-7 + quae uindicari - agit] *ibid.*, p. 751, 34-p. 752, 37 + ad hoc ualet - desiderent] Augustinus, *Expos. quar. propos. ex Epist. ad Rom.*, 66, p. 46, 11-p. 47, 3 + autem non de angelicis - superbiam] Irenaeus Lugdunensis, *Aduersus haereses*, V, 24, 1-3, *Sources Chrétiennes* (= Sch) 153, p. 296, 13-304, 57 + in huius expositione - ponimus] Claudius + tributum - tributum] Claudius ? + eo quod antea - nominarunt] Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XVI, XVIII, 7 + nos tributa - patiamur] Orosius, *Historia aduersus paganos*, V, 1, 11, CSEL 5, p. 278, 16 + uectigal - dictum] Claudius ex Isidoro.

115. À propos du concept de *justitia* à l'époque carolingienne, cf. E. Magnou-Nortier, « Note sur l'expression 'justitiam facere' dans les capitulaires carolingiens », dans Michel Sot (dir.), *Haut Moyen Âge, culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 249-264 ; Paul Fouracre, « Carolingian Justice : The Rhetoric of Improvement and Context of Abuse », dans : *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, Atti del Convegno, 7-13 aprile

dédié au prince n'est donc probablement pas neutre, surtout liée au rite de la *manumissio* qui, selon Claude et conformément au droit, en est l'expression. Bien que la formulation en soit différente, la thèse sous-jacente paraît en définitive fort proche de celle défendue par Smaragde dans son miroir des princes au sujet de la suppression de la captivité. La référence à l'Église primitive (*in ipso secundae nativitatis exordio*) donne par ailleurs une importance particulière au paradigme de la charité fraternelle qui permet à l'auteur de reléguer au second plan la diversité des statuts sociaux¹¹⁶. Claude ajoute en conséquence qu'entre maîtres et esclaves, la différence ne porte que sur les termes. C'est évidemment faire peu de cas du lien social réel ! Seules comptent aux yeux de l'exégète la nature humaine et la vertu qui l'ennoblit. Les structures sociales, dans cette perspective, paraissent réduites à un épiphénomène provisoire. Par une outrance verbale, Claude traite le mauvais maître de « fils du diable », expression tirée de saint Jean¹¹⁷ et citée dans le c. 62 de l'*Admonitio generalis*¹¹⁸, donc par le droit carolingien ; il traite en outre ce maître de « dernier des esclaves », peut-être influencé en cela par un propos de Jérôme cité *ad litteram* dans le commentaire de *Galates* où l'auteur juxtapose les dichotomies pauliniennes classiques de condition sociale et de genre¹¹⁹. L'exégète s'en tient au plan moral, et non institutionnel ; il lui est impossible de contester l'institution servile jusqu'à en réclamer la suppression,

1994, t. 2, Spoleto, 1995, p. 771-803 ; Réginald Grégoire, « Le interpretazioni altomedievali dei testi veterotestamenti sulla giustizia », *ibid.*, t. 1, p. 423-440.

116. Sur l'importance de la charité comme devoir social, cf. Mitalaité, *Philosophie et théologie*, *op. cit.*, p. 283-304.

117. 1 Jn 3, 10.

118. *Admonitio generalis*, éd. A. Boretius, *M.G.H., LL*, I, p. 58.

119. Claudius, *Ad Galatas*, 3, 28, *PL* 104, 877B-C (= Hieronymus, *Ad Gal.*, II, 3, 28, éd. G. Raspanti, *CCSL* 77A, p. 102, 35-p. 103, 41) : 'Non est Iudaeus neque Graecus'... *Servus quoque et liber non conditione separantur, sed fide, quia potest et servus libero esse melior et liber servum in fidei qualitate praeueterare. Masculus similiter et femina fortitudine et imbecillitate corporum separantur ; caeterum fides pro mentis deuotione censetur et saepe uenit, ut et mulier uiro causa salutis fiat et mulierem uir in religione praecedat.* / 'Il n'y a plus ni Juif ni Grec...' Aussi un esclave et un homme libre ne sont-ils pas séparés par leur condition, mais par leur foi, parce qu'un esclave peut être meilleur qu'un homme libre et un homme libre devancer un esclave par la qualité de sa foi. De la même manière, l'homme et la femme se distinguent par la force et la faiblesse du corps ; assurément, la foi est évaluée en fonction de la dévotion de l'esprit, de sorte qu'il arrive souvent que la femme soit cause de salut pour son mari ou que l'homme précède sa femme en matière religieuse.

comme l'indique le propos également emprunté à Jérôme et extrait du commentaire de Phil 16¹²⁰. Claude n'est donc pas abolitionniste, il ne publie pas un manifeste, mais bien un commentaire exégétique de la parénèse paulinienne conforme aux ordres du prince en matière d'*exhortatio*. La prédication a en effet une fonction politique dans l'Empire carolingien, puisque de son efficacité dépend la cohésion idéologique d'un peuple¹²¹. Or, la mission du prédicateur, empereur en tête, consiste à favoriser l'action de l'Esprit à l'œuvre au sein de l'*Ecclesia* en vue de réaliser une œuvre théologique. En vertu de son couronnement, l'empereur sacré doit conduire son peuple vers le salut¹²². La portée de cet engagement l'oblige donc aussi vis-à-vis des non-libres perçus comme ses propres frères. Il est vrai que dans une société chrétienne, le problème de la servitude, séquelle des troubles qui blessent la nature pécheresse, ne devrait pas se poser, mais sur ce point comme sur tant d'autres la réalité contredit l'idéal. C'est pourquoi la prédication est censée toucher les esprits par les mots de la grâce afin de mieux les transformer. Le zèle de Claude en la matière est d'ailleurs salué par ses détracteurs eux-mêmes, particulièrement Jonas d'Orléans, en dépit de la connotation parfois intempestive de cette activité pastorale¹²³. Le ton catégorique de l'évêque de Turin traduit un trait de caractère personnel autant qu'une forme de radicalisme théologique ; il rappelle les mots utilisés par l'auteur pour désigner ses confrères dans l'épiscopat, qualifiés

120. *Claudii Taurinensis expositio Epistolae ad Philemonem*, 16, PL 104, 915B (= Hieronymus, *Ad Philemonem*, 16, CCSL 77C, p. 98, 455-457) : *Ex quo intelligimus seruum qui crediderit in Christo duplici domino suo lege constringi, ut ei et carnis necessitate iungatur ad tempus, et in aeternum spiritu copuletur. / D'où nous comprenons que l'esclave qui aura cru au Christ est contraint par une double loi à l'égard de son maître, à savoir qu'il lui est lié pour un temps par une nécessité charnelle et lui est uni en esprit pour l'éternité.*

121. Franz Reiner Erkens, « *Divisio legitima und unitas imperii*. Teilungspraxis und Einheitsstreben bei den Thronfolge im Frankenreich », *Deutsches Archiv*, 52 (1996), p. 423-485 ; Lutz E. Von Padberg, « *Unus populus ex diversis gentibus*. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter », dans Christopher Lüth, Rudolf W. Keck et Erhard Wiersing (éd.), *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zu Akkulturation in Bildungshistorischer Sicht*, Köln, 1997, p. 155-193.

122. Raffaele Savigni, « La *communitas christiana* dans l'ecclésiologie carolingienne », dans Bougard, Iogna-Prat et Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification*, op. cit., p. 83-104, spéc. p. 85-90 ; James C. McCure, « The Sermons on the Virtues and Vices for Lays Potentates in the Carolingian Sermonary of Salzburg », *The Journal of Medieval Latin*, 19 (2009), p. 250-290.

123. Boulhol, *Claude de Turin*, op. cit., p. 53.

d'«ânes réunis en assemblée» à l'occasion du synode de Paris de 825¹²⁴, ou encore la position extrême adoptée par l'iconoclaste impénitent au sujet du culte des images. En tout cas, l'orientation spiritualiste de Claude n'est pas synonyme de désintéressement à l'égard des devoirs temporels; elle lui permet au contraire de définir les modalités de leur accomplissement et à l'historien de mieux comprendre la singularité du personnage. Pour Claude, ce monde d'apparences ne peut révéler le Dieu invisible - hormis l'affirmation de son existence¹²⁵ - ni se transmuier par ses propres forces. Le message est radical et c'est dans des termes aussi forts qu'il commente et prêche l'impératif de la charité, au point de ne laisser aucune alternative au maître: le respect du *servus* s'impose à ce dernier. C'est là une question d'obéissance au prince et de salut individuel.

Finalement, l'auteur revendique une conversion morale et spirituelle plus qu'il n'exige une transformation sociale, même si la seconde est manifestement envisagée comme une conséquence de la première. Ainsi l'exhortation apparaît-elle comme l'une des expressions les plus caractéristiques de l'action ecclésiale contre l'esclavage: transformer de l'intérieur les rapports sociaux en les soumettant aux règles garantes de leur nouvelle fonctionnalité. Dans ces conditions, nous comprenons mieux le sens de cet ajout subreptice effectué par Claude à la fin d'un propos emprunté à Pélage, identifié à Jérôme par l'auteur, pour commenter Ep 6, 5:

«*Esclaves, obéissez à vos maîtres charnels. Le Christ n'est pas venu changer les conditions (sociales), mais les mœurs: en effet, ce n'est pas à la nature que l'on doit l'esclavage, mais c'est la captivité qui l'a produit*»¹²⁶.

C'est sans doute la signification grégorienne du terme *conditio* qu'il convient de retenir ici, telle que formulée par Jean Batany: «*conditio* désigne toujours un état de fait, évoqué pour ramener l'auditeur à l'humilité, qu'il désigne l'état d'esclave ou se réfère à l'égalité de

124. Dungalus, *Epistolae, M.G.H., Epp.*, 4, *epist.* 9, Berlin, 1895, p. 583-585: p. 585, 18: *Vocans illorum synodum congregationem asinorum* («appelant leur synode une 'assemblée d'ânes' »).

125. Cf. Rm 1, 20.

126. Claudius, *Ad Ephesios*, 6, 5, d'après Paris, BnF, lat. 12289, f. 50ra (cf. Pelagius, *Ad Ephes.*, 6, 5, éd. Joseph Armitage Robinson, *Texts and Studies*, IX/2, p. 380, 11): 'Serui, oboedite dominis carnalibus'. *Non uenit Christus conditiones mutare, sed mores: nam seruitium non natura dedit, sed captiuitas fecit.*

nature de tous les hommes»¹²⁷. Les *mores*, quant à eux, ne signifient pas les structures sociales, mais l'agir humain. La *conversio morum* ne se limite pas au milieu monastique¹²⁸ ; elle est inhérente au projet de réforme sociale dans son ensemble et doit être mise en relation avec le concept semi-pélagien de *similitudo in moribus* développé par Claude à la suite de Gennade de Marseille¹²⁹. Cette idée confère aux dispositions impériales en matière de réforme un caractère eschatologique, puisque, pour le législateur, il s'agit d'œuvrer à la réfection de la similitude divine. C'est d'ailleurs probablement ce même sens du terme *mos* qui a été retenu par l'auteur anonyme du *De XII abusivis saeculi* lorsque celui-ci déclare dans le septième abus : «Nul ne peut en effet être correctement dit chrétien à moins qu'il ne se fasse l'égal du Christ du point de vue des mœurs»¹³⁰. Nous retrouvons encore cette notion sous la plume de l'auteur des *Dicta Albini* : «Mais à présent, comprends qu'il s'agit de saisir [qu'il existe] une certaine similitude dans les mœurs»¹³¹.

Le dépassement de l'approche hiéronymienne de l'esclavage complétée par celle d'Augustin est donc réalisé par l'outrance verbale de Claude au service d'une cohérence éthique que scelle l'argument eschatologique. Claude et Smaragde semblent donc bien abonder dans le même sens, même si le premier exprime des conclusions pratiques radicales, quand le second se contente de traduire le mauvais maître devant le tribunal de Dieu, après avoir suggéré tacitement ce qu'une telle éventualité devrait alors aux manquements du prince. La convergence des propos de Claude et de la requête de Smaragde implique en tout cas l'hypothèse selon laquelle le terme *captivitas* utilisé par l'abbé de Saint-Mihiel pourrait correspondre par métonymie à l'esclavage *stricto sensu*

127. Jean Batany, «Le vocabulaire des fonctions sociales et ecclésiastiques chez Grégoire le Grand», dans Fontaine (éd.), *Grégoire le Grand*, op. cit., p. 171-180 ; p. 171-172.

128. Josef Semmler, «Le monachisme occidental du VIII^e au X^e siècle : formation et réformation», *Revue Bénédictine*, 103 (1993), p. 68-89.

129. Claudius, *In Gen.*, 1, 26-27, PL 50, 900C [= Gennadius Presbyter Massiliensis, «De ecclesiasticis dogmatibus», 54, éd. Cuthbert H. Turner, *Journal of Theological Studies*, 7 (1906), p. 78-99 ; p. 99].

130. Ps.-Cyprianus *De XII abusivis saeculi*, op. cit., p. 48, 2-3 : *Christianus enim nemo recte dicitur, nisi qui Christo moribus coaequatur*.

131. *Dicta Albini*, éd. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, op. cit., p. 160 : *Nunc uero de similitudine aliqua intellege quae in moribus cernenda est*.

dont il est une source, ou tout au moins désigner l'antithèse de la relation fraternelle suggérée par l'Apôtre. Pouvons-nous croire en effet que Smaragde aille jusqu'à demander à Louis le Pieux la transformation des dépendants en individus libres jusqu'à remettre en cause la notion de fixation au sol des *servi* et autres *mancipia*? N'est-ce pas le signe que la «captivité» signifiait aux yeux de ces auteurs une perte de liberté radicale et l'éventualité d'un traitement incompatible avec l'éthique chrétienne¹³², quand la dépendance économique s'avérait plus aisément justifiable par les contraintes d'un équilibre social précaire, dans l'intérêt des pauvres dont l'Église avait la charge? Il faut peut-être envisager que seules les conséquences les plus inhumaines de l'adversité suscitaient le scandale et gênaient la mise en conformité des comportements avec les principes eschatologiques évoqués. De fait, il n'est pas surprenant que l'autorité scripturaire à laquelle Smaragde fait appel soit tirée des Prophètes; il convient d'en tirer les conséquences sur le plan politique. Ainsi, au regard de l'ambitieuse finalité que se fixe le pouvoir carolingien, ce «nouveau David» qu'est l'empereur¹³³ ne peut que travailler à la mise en œuvre d'un programme apte à conduire le monde dans la voie du salut, au point que les évêques réunis au concile de Mayence déclarent éprouver le besoin de l'aide impériale en matière de doctrine, même si ce projet se révèle finalement incapable de transformer entièrement la cité terrestre¹³⁴. L'Église se heurte donc sous Louis le Pieux à un paradoxe auquel est confronté tout prédicateur: la nécessité d'exhorter à la perfection une société qui en est éloignée, selon la dichotomie paulinienne de l'*homo interior* et de l'*homo exterior*¹³⁵ sur laquelle, notamment,

132. Sur l'esclavage comme conséquence de la captivité au sens strict, cf. Jacques Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, 2006 (1981 pour la 1^{re} édition), p. 23-64.

133. À propos de la fonction prophétique du roi ou de l'empereur, affirmée déjà par les Pères du concile de Clichy (626), cf. Hans Hubert Anton, «Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit», *Bonner Historische Forschungen*, 32, Bonn, 1968, p. 111-112; Sassier, *Royauté et idéologie*, *op. cit.*, p. 125-129; Joseph Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, Fribourg - Paris, 2003, p. 66-67 (traduction française par Jacques Ménard de: *A history of medieval political thought (300-1450)*, London - New York, 1996).

134. Karl Ferdinand Werner, «Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien - Idées et réalités», dans Godman et Collins (éd.), *Charlemagne's Heir*, *op. cit.*, p. 3-123.

135. Cf. 2 Co 4, 16.

repose le « dualisme chrétien entre Royaume des Cieux et royaume terrestre », pour citer encore Y. Sassier¹³⁶. Elle offre en tout cas au prince un cadre éthique et spirituel analogiquement comparable aux principes moraux que tentent de promouvoir les législations modernes, sans toujours y parvenir.

Doté d'une anthropologie chrétienne, la seule qui eût cours alors dans l'Occident latin, Claude ne pouvait donc repousser les limites d'un certain humanisme jusqu'à revendiquer la liberté totale pour tous. Modestement, avec une cohérence dont seul Smaragde tira les conclusions les plus audacieuses, il milita en faveur de la disparition de la captivité, c'est-à-dire de l'esclavage entendu comme négation de la personne humaine, au sein de *l'Imperium/Ecclesia*, cette entité politique dont la dilatation intégrait peu à peu au moyen de la prédication les *gentes* de la périphérie dans le *populus christianus*¹³⁷. Par ailleurs, l'esclavage était inextricablement lié au passé d'Israël en Égypte. Selon la Révélation, Dieu lui-même était intervenu pour mettre fin à la servitude de son peuple. L'Empire chrétien pouvait-il se satisfaire de pratiques plus dignes de Pharaon que du nouvel Israël qu'il était censé incarner ?

La requête de Smaragde et le commentaire de Claude s'appuient donc l'un et l'autre sur des *jura caelestia* que l'édifice politique carolingien élève au rang de principes de gouvernement. Quand bien même ce projet de société eût été à même de résister à la violence des hommes, ce qu'infirmait les événements des années 840/3, il n'est pas étonnant qu'un tel discours pût agacer ou même heurter de plein fouet les opinions aristocratiques d'un groupe influent dont Thégan exprime la pensée hostile aux prélats d'origine servile¹³⁸. La relativisation des catégories sociales qu'il suggère rendait peut-être difficile à appliquer le principe de charité. Ce

136. Sassier, *Royauté et idéologie*, op. cit., p. 31-61, notamment p. 32-33 au sujet de « l'inflexion paulinienne ».

137. M. de Jong, « The Empire as 'Ecclesia' : Hrabanus Maurus and Biblical 'historia' for rulers », dans Yitzhak Hen et Matthew Innes (éd.), *The uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, 2000, p. 191-226 ; ead., « Ecclesia and the early medieval polity », dans Stuart Airlie et Walter Pohl (éd.), *Staat im frühen Mittelalter*, Wien, 2006, p. 113-132.

138. Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris*, 20, éd. Ernst Tremp, *M.G.H.*, SS, LXIV, Hannover, 1895, p. 204-206. Pour Thégan, Ebbon est un « turpissimus rusticus ». Il est vrai que la législation elle-même soulignait l'incompatibilité entre dignité presbytérale et condition servile : cf. *Collectio Ansegisi*, I, 82, éd. Gerhard Schmitz, Hannover, 1996, p. 480-481. De nombreuses exceptions étaient

dernier bouleversait, en effet, les codes et les représentations de l'accession au pouvoir dont l'exercice, tel que les souvenirs de la *respublica* antérieure au principat le suggéraient, impliquait qu'il fût « le stade suprême de la liberté »¹³⁹. Le contenu de la prédication chrétienne ne remettait pas en question la privation de liberté consécutive à l'adversité, mais son expression la plus paradoxale à l'intérieur de l'*Ecclesia*, ainsi que, par voie de conséquence, une compréhension toute séculière de la *nobilitas* à laquelle s'attachaient une conception théologique des victoires terrestres et l'exercice du pouvoir qui en dérive. L'anthropologie chrétienne s'appuyait sur des arguments dont la pertinence rénovatrice dépassait le cadre étroit et vieillissant de la cité terrestre pour fonder rationnellement un discours et des pratiques sociales que nous oserons qualifier d'humanistes, mais un humanisme concernant des individus rédimés par la grâce dans le cadre de la *dilatatio imperii*. Il n'empêche que l'ambition universaliste de l'*imperium christianum* et sa vocation à l'exemplarité permettaient théoriquement d'étendre au genre humain les bienfaits de cette charité politique. Certes, l'efficacité de ce discours dépendait de la capacité du pouvoir à le traduire en actes et de la qualité aléatoire du comportement humain. Pour l'essentiel, le regard de Claude demeure fidèle à la tradition tardo-antique : il s'agit fondamentalement d'une approche éthique et eschatologique du phénomène, structurée par une anthropologie qui contraste avec la réalité des rapports sociaux. Rien d'original, par conséquent, sauf sur deux plans capitaux. D'une part, la position de l'évêque de Turin recèle en filigrane une idée promise à un bel avenir, savoir que les institutions peuvent et doivent s'humaniser de l'intérieur. D'autre part, l'extrait publié en annexe traduit l'importance de l'*exhortatio* dans la construction idéale d'une *respublica christiana* sous Louis le Pieux. Voir dans la conformité d'un tel discours avec la phraséologie politique le signe de l'influence de l'Église sur l'idéologie du pouvoir semble raisonnable. Cependant, on peut

cependant tolérées. Des maîtres obtenaient en effet l'ordination de l'un de leurs esclaves après affranchissement.

139. Jean-Pierre Martin, « *Res publica, libertas et principat* », dans Constable et Ruche (dir.), *Auctoritas*, op. cit., p. 36 ; sur le redécouverte de la notion de *res publica* au IX^e siècle, cf. notamment Y. Sassier, « L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens : la *respublica* aux IX^e-X^e siècles », *Médiévales*, 15 (1988), p. 17-29.

tenir pour valide l'hypothèse inverse, en considérant qu'à l'instar de l'évolution doctrinale promue par Charlemagne, les progrès enregistrés dans la prise en compte de l'humanité du *servus* à l'époque de Louis le Pieux relèverait autant d'une conviction personnelle de ce dernier que de la volonté de l'Église. Quoi qu'il en soit, étant donnés l'identité du commanditaire - et dédicataire - de ce texte, les sources utilisées et les arguments de l'auteur, ce commentaire parénétique d'Ep 6, 9 doit être lu à la lumière de la législation civile et des conceptions politiques du successeur de Charlemagne. Il est tentant d'y voir un appel insistant de Claude à la justice du prince sous l'autorité duquel s'opère l'affranchissement envisagé comme un acte de charité. Il ne faut cependant pas oublier que cette notion de justice très largement marquée par l'influence augustinienne n'est que « respect de la hiérarchie interne à l'homme, résultat de la soumission de l'homme à Dieu »¹⁴⁰. C'est dans ce cadre que se laisse appréhender le champ d'action de la justice du prince inspirée des *jura caelestia* et que s'impose la conclusion suivante : la prédication de la *conversio morum* seule permet de dépasser la dichotomie du réel et de l'idéal et de conduire la société vers un accomplissement de nature théologale, mais non sans un nécessaire pragmatisme. En raison du contexte politico-religieux dans lequel intervient la rédaction de ce texte et du contenu de celui-ci, il semble finalement loisible de penser que ce commentaire traduit le partage des responsabilités en matière de *predicatio verbis et exemplis* entre le prince et son clergé¹⁴¹, tenus conjointement de conforter la légitimité sacrale de l'État et de donner une « âme » au corps social blessé par l'imperfection et la violence des institutions séculières, fussent-elles permises par Dieu¹⁴².

boucaudpierre@yahoo.fr

140. Sassier, *Royauté et idéologie*, op. cit., p. 53.

141. O. Guillot, « L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets vers le milieu du règne de Louis le Pieux », dans Georges Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine (dir.), *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Dumbarton Oaks Colloquia III, Session des 20-25 octobre 1980, Paris, 1983, p. 87-110.

142. Cet article résulte du remaniement d'un chapitre de notre thèse consacrée à l'exégèse de Claude de Turin et soutenue à l'université Paris IV-Sorbonne le 8 décembre 2008. Son élaboration doit beaucoup aux suggestions ou relectures aimablement consenties par Dominique Alibert, Didier Bondue et Cédric Giraud. Qu'ils trouvent ici le témoignage de notre reconnaissance.

ANNEXE

Commentaire de Claude de Turin sur Ep 6, 9

L'édition de ce fragment prend en compte les quatre témoins de la tradition manuscrite. Ces derniers ont été collationnés sur les originaux, à l'exception du codex du Vatican. Toutes les variantes, y compris orthographiques, sont indiquées en apparat. Nous avons seulement restitué la diphtongue complète à la place du -e- cédillé. Les parties du texte attribuables à Claude sont en caractères gras. Du point de vue stématique, les apparentements A P et L V semblent démontrés par l'existence de plusieurs variantes conjonctives: *conditionem* (A^{a.c.} P, l. 33), *denique* (L V, l. 37) et *osculo* (A^{a.c.} P^{a.c.}, l. 65). Il semble cependant que V n'ait pas été copié directement sur L. Ce dernier témoin est ainsi le seul exemplaire à proposer *memoriam mittant* (l. 7) et *ament serui* (l. 88): il y a probablement innovation dans le premier cas et inversion de termes dans le second. En outre, V représente peut-être à lui seul une tradition particulière, étant données ses nombreuses singularités, mais faut-il attribuer celles-ci au copiste du manuscrit ou à celui de l'antigraphe? V s'écarte de toute manière assez souvent du reste de la tradition manuscrite dans les autres commentaires, *Romains* et les *Corinthiens* notamment. Nous avons corrigé *conditionem* (l. 33) en *conditionum* sur la suggestion de A^{p.c.} L V; il s'agit probablement là d'une faute psychologique commise par le copiste de l'original ou du sous-archétype du groupe A P. De même *seruus* (l. 53) a été corrigé en *seruos* sur la suggestion du correcteur de A et du copiste de V. Par ailleurs, la forme *qua* (l. 32 et 37) doit sans doute être lue comme s'il s'agissait de *quibus*: en effet, le sens de la phrase impose vraisemblablement l'idée selon laquelle la vertu chrétienne exclut les vices en raison des décrets divins plutôt qu'à cause de l'Église. Les confusions de cas sont de toute manière chose fréquente sous la plume de Claude ou celle de son notaire. Nous laissons donc cette forme en l'état, puisqu'il y a accord des témoins, malgré son caractère évidemment insatisfaisant. La leçon *superbiant* (l. 12), fautive et corrigée seulement par V, semble bien également originale; elle pourrait toutefois simplement résulter de la lecture d'un -u- interprété comme un -a- ouvert. La locution *mentis auctoritas potestatis* (l. 42) a choqué le correcteur de A et le

copiste de *V*. Ils ont d'ailleurs tenté de modifier la formulation. Le texte original pourrait avoir été détérioré, mais nous livrons quand même cette phrase en l'état, puisque l'« autorité d'un esprit de puissance » n'est pas une idée dépourvue de sens. La forme *osculo* pose quant à elle d'autres problèmes. Certes, les solutions apportées à la locution fautive *ad osculo* par l'ensemble des témoins sont satisfaisantes, car ces derniers proposent bien l'accusatif attendu, mais au singulier pour *A L* et au pluriel pour *P V*. Néanmoins, une évolution phonétique qui, en latin tardif, avait peu à peu abouti à la confusion entre -o- et -u- et à l'amuïssement du -m- final, permet de supposer que la désinence -o- était peut-être celle de l'archétype, même si nous ne pouvons exclure qu'il y ait eu confusion entre un -a et un -o. Cet exemple vient brouiller l'hypothèse stématique émise jusqu'ici en établissant un apparentement entre *A* et *L* à travers l'amendement suggéré; de toute manière, il ne paraît pas possible de garantir absolument que *A* fut copié directement sur *P* à l'examen d'un fragment aussi bref. Nous devons en outre nous demander si le hasard n'a pas favorisé ici une rencontre fortuite à l'occasion d'une correction aisée. Reste à évoquer le cas particulier de la locution *serui religio* (l. 68-69) donnée par tous les témoins. La forme *religio*, au nominatif, ne convient pas. Or, nous remarquons dans la suite du texte que certaines phrases comportent une subordonnée conditionnelle. C'est sans doute également le cas ici. Dans les quatre témoins, le substantif *religio* et la conjonction *si* ont été séparés par un espace, mais cet argument graphique est faible. Il est par ailleurs nécessaire de supposer un sujet qui s'accorde avec la forme verbale *ostendunt*. Nous émettons donc l'hypothèse selon laquelle l'archétype de la tradition manuscrite pouvait comporter une haplographie qui aurait fait disparaître le nominatif pluriel de *religiosus* et proposons de restituer la forme *religiosi* tout en conservant la subordonnée. Le sens de la phrase nous paraît en tout cas suggérer cette conjecture. Inutile d'aller plus loin. L'édition critique du commentaire de Claude de Turin sur les *Éphésiens* est en préparation par les soins de Cristina Ricci-Walraff. Sa publication apportera sans aucun doute les réponses espérées. Nous pouvons tout de même ajouter que la diffusion précoce d'un archétype fautif semble confirmée par les observations que nous avons préalablement réalisées dans les commentaires de Claude sur *Romains* et *Corinthiens*; en ce sens, les caractéristiques de *P*,

35	<i>minas, scientes quod et illorum et uester Dominus est in caelis</i> et personarum acceptio non est apud eum, idest apud Deum apud quem usque adeo unum estis, ut aequaliter empti sitis et una uobis sit hereditas repromissa. Magna	À ceux-là il est dit en effet: <i>Esclaves, obéissez à vos maîtres charnels, et aussi: Que quiconque se trouve sous le joug de la servitude considère ses maîtres comme dignes de tout honneur</i> ; mais à ceux-ci il est dit: <i>Quant à vous, maîtres, faites de même; laissez de côté les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
40	sunt iura caelestia quae respectu Dei Ecclesia sola frequentat, ex qua omnem uarietatem conditionum christiana uirtus excludit,	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
45	ne in ea uitia quae diuersitas sexus inducit emergant aut libertas insolescat uel seruitus obprimatur; non de qua Iudaeus et Graecus honoratur et barbarus inprobatur, sed omnes inter se fratres effecti simpliciter gaudeant parilitate seruata, unde non extollitur in famulos dominorum fidelium mentis auctoritas potestatis nec seruorum credentium uota perturbat; non debilitat fidem, non frustratur obsequium subiecta conditio seruitutis. Omnes enim mater Ecclesia filios nouit; omnes denique in regnorum caelestium gloriam spes una Saluatoris inuitat. Non enim propter seruos et dominos iudicium celebraturus est Deus, sed de actibus nostris examen habiturus est Christus. Seruos enim natura non nouit: iniquitas introduxit, iustitia manum misit. Denique sanctissimi	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
50	honoratur et barbarus inprobatur, sed omnes inter se fratres effecti simpliciter gaudeant parilitate seruata, unde non extollitur in famulos dominorum fidelium mentis auctoritas potestatis nec seruorum credentium uota perturbat; non debilitat fidem, non frustratur obsequium subiecta conditio seruitutis. Omnes enim mater Ecclesia filios nouit; omnes denique in regnorum caelestium gloriam spes una Saluatoris inuitat. Non enim propter seruos et dominos iudicium celebraturus est Deus, sed de actibus nostris examen habiturus est Christus. Seruos enim natura non nouit: iniquitas introduxit, iustitia manum misit. Denique sanctissimi	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
55	mentis auctoritas potestatis nec seruorum credentium uota perturbat; non debilitat fidem, non frustratur obsequium subiecta conditio seruitutis. Omnes enim mater Ecclesia filios nouit; omnes denique in regnorum caelestium gloriam spes una Saluatoris inuitat. Non enim propter seruos et dominos iudicium celebraturus est Deus, sed de actibus nostris examen habiturus est Christus. Seruos enim natura non nouit: iniquitas introduxit, iustitia manum misit. Denique sanctissimi	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
60	obsequium subiecta conditio seruitutis. Omnes enim mater Ecclesia filios nouit; omnes denique in regnorum caelestium gloriam spes una Saluatoris inuitat. Non enim propter seruos et dominos iudicium celebraturus est Deus, sed de actibus nostris examen habiturus est Christus. Seruos enim natura non nouit: iniquitas introduxit, iustitia manum misit. Denique sanctissimi	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
65	Saluatoris inuitat. Non enim propter seruos et dominos iudicium celebraturus est Deus, sed de actibus nostris examen habiturus est Christus. Seruos enim natura non nouit: iniquitas introduxit, iustitia manum misit. Denique sanctissimi	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne
70	est Christus. Seruos enim natura non nouit: iniquitas introduxit, iustitia manum misit. Denique sanctissimi	<i>les menaces, sachant que votre Seigneur qui est dans les Cieux est aussi le leur et qu'il n'y a pas acception de personnes auprès de Lui</i> , c'est-à-dire auprès de Dieu, auprès de qui vous ne faites qu'un jusque-là, pour que rachetés de manière égale, il n'y ait pour vous qu'un seul héritage promis en retour. Grandes sont les lois célestes auxquelles seule l'Église a recours par égard pour Dieu [et] d'après lesquelles la vertu chrétienne exclut toute variété de conditions, de peur qu'en elle ne surgissent les vices que la diversité des sexes introduit, que la liberté ne devienne arrogante ou que la condition d'esclave ne soit opprimée. Ce n'est pas en fonction d'elles que le Juif et le Grec sont honorés et le barbare réprouvé, mais que tous, tels des frères entre eux, se réjouissent simplement dans le maintien de l'égalité, afin que l'autorité de l'esprit de puissance ne s'exalte pas contre les serviteurs des maîtres fidèles et ne trouble pas les vœux des esclaves croyants; la condition sujette de la servitude ne

75	uiri diuinae constitutionis principia in memoriam reuocantes in ipso secundae natiuitatis exordio, dum supra seruos et dominos misteria celebrantur adque	mutile pas la foi, ne trompe pas le service dû au maître. De fait, en mère, l'Église connaît tous ses enfants ; il s'ensuit que l'unique espérance du Sauveur les invite tous à la gloire du royaume céleste. En effet, Dieu ne doit pas rendre un jugement au sujet de maîtres et d'esclaves, mais ce sont nos actes que le Christ doit examiner. En effet, ce n'est pas la nature qui a connu les esclaves : l'iniquité les a introduits, la justice les a affranchis. Ainsi, tandis que les mystères sont célébrés au-delà
80	ab ipsis falsitas exponitur et ueritas induitur, dum denique ab omnibus ipsis Pater omnipotens Deus aequaliter inuocatur, numquam famulos suos 'seruos' nominant, sed 'fratres' apellant, ad osculo uocant. Horrent enim nomen quod peccata fecerunt. Inluminante autem	[de ce que sont] les esclaves et les maîtres, que la fausseté est confondue par eux-mêmes, que la vérité est rétablie et que, par suite, tous invoquent de manière égale le Père tout puissant, de très saints hommes se remémorant les principes de la constitution divine à l'aube même de la Seconde Nativité ne qualifient jamais leurs familiers d'« esclaves », mais de « frères », [et] les appellent au baiser de paix. En effet, ils ont en horreur le mot que les péchés ont créé. Par l'illumination divine, ils reconnaissent en ceux-là ce qu'ils sont eux-mêmes ; il en va de même pour les esclaves religieux : s'ils se montrent meilleurs serviteurs de leurs maîtres qui servent les commandements du Christ, ils tendent à mettre en œuvre leur foi en toute chose. Le fait que dans l'Église de Dieu ils
85	Deo agnoscunt in eis quod ipsi sunt; similiter et serui [f. 51ra] religio [si] si erga dominos suos mandata Christi seruantes magis se obsequiores ostendunt, fidem per omnia implere contendunt. Non eos extollit quod in Ecclesia Dei fratres effecti sint dominorum. Hoc autem genere saluabuntur legitimi christiani, si omnes inter se humilitatis seruande praecepta custodiant. Quid enim seruus minus habet ab	
90	homine, aut dominus amplius ab homine, qui natura pares sunt, solo differunt nomine quod non iustitia, sed mundus praeuaricatus inuexit? Seruus ergo si fuerit iustus, Dei filius est, Christi amicus et frater est. Econtra uero dominus si fuerit malus, diaboli filius et seruus extremus est. Quare	
95		
100		
105		
110		
115		

120	<p>conemur omnes Dei mandata seruare : domini diligent seruos et serui ament dominos. Tunc enim erga nos omnipotentis Dei destinata complentur, si a seruis et dominis, uitio prae mentis excluso, in unam concordiam omnium uota consentiant.</p>	<p>soient devenus les frères de leurs maîtres ne les exalte pas. Or, de cette manière, les chrétiens légitimes seront sauvés, si tous gardent entre eux les préceptes de l'humilité à pratiquer. En effet, qu'est-ce que l'esclave a de moins en tant qu'homme ou le maître de plus en tant qu'homme, eux qui, pareils du point de vue de la nature, ne diffèrent que par un seul nom, [celui] que le monde corrompu a introduit, non la justice? Donc, si un esclave a été juste, il est fils de Dieu, ami et frère du Christ; mais en sens contraire, si le maître a été mauvais, c'est un fils du diable et le dernier des esclaves. C'est pourquoi tous, efforçons-nous d'observer les commandements de Dieu: que les maîtres fassent preuve de dilection à l'égard de leurs esclaves et que les esclaves aiment leurs maîtres. Alors, en effet, les projets de Dieu tout-puissant à notre égard seront réalisés, si après que les esclaves et les maîtres auront exclu le vice d'un esprit mauvais, les vœux s'harmonisent dans une même concorde entre tous.</p>
	<p>2/33 aliter - in caelis] Gregorius Magnus, <i>Regula pastoralis</i>, III, 5, <i>Sch</i> 382, p. 282 ; 284 (cf. Hrabanus Maurus, <i>De institutione clericorum</i>, III, 37, édition Detlev Zimpel, p. 505, 36-40; Atto Vercellensis, <i>Ad Ephesios</i>, <i>PL</i> 134, 582D-583A) 35/9 apud quem - repromissa] Cassiodori Discipulus, <i>Ad Ephesios</i>, 6, 9, <i>PL</i> 68, 624C 39/124 magna sunt - consentiant] <i>Claudius, forsan ex quadam fonte non reperta</i> (cf. Atto Vercellensis, <i>Ad Ephesios</i>, 6, 9, <i>PL</i> 134, 583A-B) 70/3 seruos - manum misit] cf. Augustinus, <i>De civitate Dei</i>, XIX, 15, <i>CSEL</i> 40/2, p. 399, 10</p>	

24/6 Ep 6, 5 27/9 1 Tm 6, 1 30/3 Ep 6, 9 34/5 Rm 2, 11
97/9 cf. 1 Tm 6, 2 123/4 cf. Act 4, 32

4 adque] at- A L V 7 aspiciant] aspiant L 8 nature] -ae L V aequaliter] equa- L 9/10 memoriam non amittant] memoriam mittant L amittant] *correxī cum* V (amittant *cett. codd.*)
12 superbiendo] *om.* V 16 superbiunt *sic*] *intelleg.* -iunt *cum* A^{p.c.} V 17 conditionem] -cionem A^{p.c.} (-tio- A^{a.c.}) 18 aequales] eq- A naturae] -e A 25 hoboedite] ob- A L V 29 dignos] -us L 31 eadem] ean- *ut uid.* A^{p.c.} 32 et illorum] *om.* V
37 aequaliter] e- L 41 ecclesia] eccl- L, aeccl- V 42 qua *sic*] *forsan pro* quibus 43 conditionum] *correxī cum* A^{p.c.} (-cionum) L V (conditionem A^{a.c.} P) 45 uitia] -cia V quae] -e L
48 obprimatur] opp- A L, -at V 49 de qua *sic*] de quo A, denique L V, *forsan pro* de quibus iudaeus] -eus L graecus] -e- A L V 56 mentis] tumentis A^{p.c.}, mens V auctoritas] -tate V
58 perturbat] -ant V 59 frustratur] frustatur A 60 conditio] -cio A^{p.c.} (-tio A^{a.c.}) 61 omnes] -is L 62 ecclesia] ecl- L, aeccl- V 64 gloriam] patriam V 65 non] nos V 67 celebraturus] cae- P 70 seruos] *correxī cum* A^{p.c.} V (-us A^{a.c.} L P)
71 iniquitas] sed i. V 72 iustitia] -cia V manum *sic*] *intelleg.* -u 74 diuinae] -e A L 76 secundae] -e A 78 seruos] ser/// P
79 misteria] mys- A adque] at- A L P^{p.c.} V 80 ipsis] *om.* V
83 aequaliter] eq- L 84 numquam] nuquam L
86 apellant] app- A L V 87 osculo *sic*] -a A^{p.c.} L, -um P^{p.c.} V
89 inluminante] ill- V 91 ipsi sunt] ipsis L 92 religiosi] *conieci* (religio *omnes codd.*) 96 implere] impere L 97 non] et non V extollit] -i V 98 quod] *om.* V ecclesia] ecclae- L 99 sint] sunt A 101 legitimi] -ge- V^{a.c.} 102 seruande] -ae V 103 quid] quod L 105 homine] -ibus V 107 solo] et s. V 108 quod] *om.* V iustitia] -cia V 111 dei] di L 114 diaboli] -o A^{a.c.}
118 serui ament] ament serui L 121 conplentur] -mp- A
122 uitio] -cio V prae] -ae V 123 concordiam] ^{con}cordiam P