



HAL
open science

Le miracle chez Hugues de Saint-Cher. De la théorie à la pratique

Maaïke van Der Lugt

► **To cite this version:**

Maaïke van Der Lugt. Le miracle chez Hugues de Saint-Cher. De la théorie à la pratique. Le miracle chez Hugues de Saint-Cher. De la théorie à la pratique, 2000, Paris, France. pp.387-425. halshs-00175509

HAL Id: halshs-00175509

<https://shs.hal.science/halshs-00175509>

Submitted on 14 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Maaïke van der Lugt

Le miracle chez Hugues de Saint-Cher

De la théorie à la pratique

dans *Hugues de Saint-Cher († 1263). Bibliste et théologien*, L. - J. Bataillon,
G. Dahan et P. - M. Guy (éds), Turnhout, 2004, p. 387-425

Le miracle chez Hugues de Saint-Cher

De la théorie à la pratique

En 1260, au soir de sa vie, Hugues de Saint-Cher prit ses quartiers d'été à Trévi dans le Latium, avec Alexandre IV. Pendant ce séjour, le vieux cardinal découvrit le récit des miracles d'un saint local, Pierre de Trévi, mort sans doute en 1052 et dont le corps reposait dans l'église de Sainte-Marie¹. Selon le curé de cette église, dans son propre recueil de miracles rédigé à la fin du XIII^e siècle, ce fut la lecture des miracles de Pierre de Trévi qui incita Hugues de Saint-Cher à organiser une procession en son honneur. L'événement eut lieu le 30 août, jour de la fête de la mort du saint, en présence du patriarche de Jérusalem, alors en visite chez le cardinal. Hugues fit porter les reliques de Pierre de Trévi de l'autel où elles étaient conservées à l'autel majeur de l'église. Dans son sermon, il récita plusieurs miracles du saint, tout en promettant d'importantes indulgences aux pèlerins². [388]

Pierre de Trévi fut un prédicateur itinérant et l'intérêt d'un prélat

¹ Sa mort est traditionnellement fixée en 1052, mais selon certains historiens il aurait plutôt vécu au XII^e siècle ; cf. *s.v*° « Pietro di Trevi », *Bibliotheca sanctorum*, sous la dir. de F. Caraffa et G. Morelli, t. X, Rome, 1968, 735-737.

² « [...] Ego Petrus humilis minister ecclesiae S. Mariae de Trebis, quaedam, quae gesta per reverendum patrem dominum Ugonem tituli sanctae Sabinae presbyterum cardinalem posteros cupio non latere. Hinc est quod, cum dictus dominus per duos annos fere dicto aestatis et partim autumnii tempore in affectu toto recreationis sui animi apud ecclesiam sancti Theodori moram traxerit, perlectis miraculis beatissimi Petri confessoris, [...] devote ad ecclesiam sanctae Mariae, ubi ejusdem corpus requiescit, in festivitate ipsius, una cum patriarcha Hierosolymitano, qui eum visitaverat, cum reverentia accedens, capsellam, quae pendebat super altare beati Petri, in qua de ejus reliquiis reperiebantur, recepit, et eam processionaliter ad altare, quod est super, deportans reliquias, quae erant in ea, humiliter adoravit, populo adstanti Dominum collaudanti devotissime demonstravit easdem. Postmodum vero Sacrificium offerens Domino, quaedam de beati Petri miraculis in sua praedicatione narravit, et denunciavit indulgentiam trium annorum et quatuor quadragenarum, praeter quadraginta dies, quos ipse dominus omnibus vere poenitentibus voluit indulgere. Actum sub anno MCCLX, pontificatus Domini Alexandri quarti papae anno VI, indictione III, mensis augusti die ultima », *Acta Sanctorum*, Aug., t. VI, Anvers, 1743, col. 645-646. La lettre d'indulgence, dont l'hagiographe rapporte ici l'eschatocole, n'est, semble-t-il, pas conservée. La lettre est datée du lendemain de la procession.

dominicain comme Hugues à l'égard de ce saint un peu obscur n'a donc rien de très étonnant. Toujours est-il que le curé de Sainte-Marie (lui aussi appelé Pierre) attribua l'enthousiasme du cardinal non pas aux faits et aux gestes mais aux miracles de Pierre de Trévi. Dans son récit — un recueil de miracles, certes, et pas une *vita* —, les miracles apparaissent comme un objet de méditation, de dévotion et de prédication, comme l'élément central du culte.

Dans les milieux savants dont fit partie Hugues de Saint-Cher, le miracle fut cependant aussi et peut-être surtout matière à spéculation et débats. On sait que la notion du miracle n'est pas stable au Moyen Âge. Si l'on veut schématiser cette évolution, on peut dire que jusqu'au XII^e siècle la conception augustinienne dominait dans le discours savant. Pour Augustin, il n'y a pas de distinction radicale entre la nature et le miracle. La nature est avant tout l'œuvre de Dieu, la réalisation continue de sa volonté. De ce fait, la nature tout entière — tant le normal que l'extraordinaire — est un miracle et, en un certain sens, les phénomènes les plus communs sont même les plus miraculeux ; c'est leur familiarité qui a émoussé la capacité d'émerveillement de notre sensibilité. Par conséquent, le miracle — et plus largement le phénomène extraordinaire — ne peut pas être considéré comme contre-nature. Cette expression n'a pas de sens selon Augustin, car « comment, en effet, peut être contraire à l'ordre naturel ce qui se produit par la volonté même d'un si grand créateur qui fait la nature de toute chose créée ?³ »

À partir du XII^e siècle, avec le développement des sciences naturelles et de la théologie scolastique, cette conception, sans jamais disparaître entièrement, commença à faire place à un autre modèle, qui accorde plus d'autonomie à la nature. Reconnaisant la régularité de la sphère naturelle, les théologiens séparèrent jusqu'à un certain point Dieu de sa création. Le monde ici-bas est ordonné par les causes secondes, qui peuvent être étudiées par un savoir profane⁴. Cette nouvelle

³ Augustin d'Hippone, *De civitate Dei* XXI, cap. viii, § 2 : « Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit ? », éd. B. Dombart et A. Kalb, trad. fr. par G. Combès, Paris, 1960 (*Bibliothèque augustinienne* 37), p. 413.

⁴ Pour la nouvelle conception de la nature au XII^e siècle, voir l'ouvrage classique de M. – D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957 ; T. Gregory, « La nouvelle idée de la nature et de savoir scientifique au XII^e siècle », dans *The Cultural Context of Medieval Learning*, éd. J. E. Murdoch et

conception de la nature va de pair avec une nouvelle perception du miracle, considéré alors comme la suspension temporaire par Dieu de l'ordre naturel, comme phénomène *contra cursum naturae*. Au-dessus et en dehors de la nature, le miracle devient un phénomène surnaturel.

Ce schéma bien connu reste pourtant réducteur et partiel. Il ne fait pas place aux phases de cette évolution ni aux contextes de son élaboration. Il ne [389] fait pas non plus justice aux réflexions des scolastiques sur les *limites* entre la nature et le miracle — qui donnèrent lieu à la construction d'une catégorie intermédiaire entre le naturel et le surnaturel — et sur le problème de la participation des créatures (hommes, anges) aux miracles divins.

Dans l'évolution de la conception du miracle, les années 1220-1245 constituent une période cruciale. Mon objectif sera d'essayer de cerner la place d'Hugues de Saint-Cher dans ce développement⁵. À la différence de son contemporain Philippe le Chancelier, dans sa *Summa de bono* composée entre 1225 et 1228 (mais le commentaire sur les *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher généralement daté de 1230-32, n'en a pas subi l'influence), et de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher ne semble pas avoir laissé de discussion d'ensemble sur le miracle. Le fameux manuscrit 434 de Douai comporte beaucoup de questions sur le miracle, signe de l'importance du thème à l'époque, mais aucune des questions qui sont actuellement attribuées à Hugues de Saint-Cher ne concerne le sujet. Il faut donc reconstituer sa pensée à partir de passages éparpillés dans son commentaire sur les *Sentences*, connu aussi sous le nom de *Scriptum*.

E. D. Sylla, Dordrecht, 1975, p. 193-218 ; et W. Courtenay, « Nature and the Natural in Twelfth Century Thought », dans Le même, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londres, 1984, III.

⁵ Cette question n'a, à ma connaissance, pas encore été étudiée en détail. L'ouvrage d'Aloïs Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Wetteren-Bruges-Paris, 1927, étudie les débats scolastiques sur le miracle dans la perspective de la genèse de la théorie thomiste et se cantonne aux auteurs pour lesquels il pouvait disposer d'une édition. Il ne dit rien d'Hugues de Saint-Cher et très peu de Guillaume d'Auxerre, la source principale d'Hugues en la matière. Pour l'évolution du concept du miracle au Moyen Âge, je me permets également de renvoyer à mon étude *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*, Paris, 2004.

Pour un théologien médiéval, les miracles par excellence sont évidemment ceux de la Bible et, pour comprendre la pensée de Hugues de Saint-Cher sur le miracle, on ne peut pas faire abstraction de son travail d'exégète. On sait que les *Postilles* dominicaines sont moins l'œuvre personnelle de Hugues que celle d'une équipe travaillant sous sa direction au couvent de Saint-Jacques. Cependant, malgré le caractère composite de l'œuvre, véritable mosaïque de citations, l'interprétation des miracles n'est pas dépourvue de système, ni de parallèles avec le *Scriptum*⁶. C'est notamment le cas pour les miracles christiques. Même si la contribution exacte de Hugues de Saint-Cher reste difficile à saisir, ouvrir l'étude aux *Postilles* paraît à la fois nécessaire et éclairant.

Définir et reconnaître le miracle était un problème non seulement théorique mais aussi pratique. Les miracles *post mortem* étaient une condition nécessaire de la canonisation. Ils le sont toujours. De plus, malgré la plus grande [390] importance théorique d'une enquête sur la vie et le caractère du saint, les procès de canonisation s'occupèrent principalement des miracles⁷. C'est là que Hugues Saint-Cher eut l'occasion de mettre à l'épreuve ses réflexions de théologien.

La reconnaissance formelle des saints se déroula, à partir du XII^e siècle, de plus en plus sous le contrôle du pape, même si la réserve papale en la matière ne devint vraiment officielle qu'en 1234, avec l'intégration de la décrétale *Audivimus* d'Alexandre III dans le *Liber extra*⁸. Dès le XII^e siècle, les papes avaient pris l'habitude de faire appel aux cardinaux pour l'examen des dossiers. En 1245, un an après son élévation au cardinalat, Hugues joua ce rôle d'expert. Innocent IV le

⁶ Les *Postilles* résument aussi à certains endroits la discussion théorique sur le miracle du commentaire sur les *Sentences*. C'est particulièrement le cas dans le commentaire sur les *Épîtres*, par exemple sur Rm 4, éd. de Cologne, 1621, t. VII, f. 31v. Cela laisse penser que cette partie des *Postilles* est de la main de Hugues. Le commentaire sur Ex 7, 9, *Tolle virgam tuam*, éd. cit., t. I, f. 79v, montre également d'étroits parallèles avec le *Scriptum*.

⁷ Cf. A. Kleinberg, « Proving Sanctity. Selection and Authentication of Saints in the Later Middle Ages », *Viator*, 20 (1989), p. 183-205 (ici 200-201).

⁸ Cf. S. Kuttner, « La réserve papale du droit de canonisation », *Revue historique de droit français et étranger*, 4e série, 17 (1938), p. 172-228 [repris dans *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres, 1992², VI].

désigna alors comme membre d'une commission chargée d'examiner, durant le concile de Lyon, les miracles d'Edmond Rich d'Abingdon, ancien archevêque de Cantorbéry, mort en 1240. Nous possédons une description détaillée du procès de canonisation de la main d'un témoin oculaire : Albert Suerbeer, archevêque d'Armagh en Irlande, puis archevêque de Prusse et de Riga⁹, et présent à la curie au moment du procès, après avoir lui-même dirigé une partie de l'enquête *in partibus*. Son récit, rédigé probablement entre 1250 et 1253, et que l'on peut compléter par des fragments du dossier ayant survécu¹⁰, permet d'étudier le rôle de Hugues de Saint-Cher dans le procès d'Edmond Rich, mais aussi de s'interroger, plus généralement, sur le rapport entre l'évolution du débat théologique et juridique sur le miracle et la procédure d'enquête, à cette époque en pleine voie de cristallisation¹¹. [391]

⁹ Cf. M. Hellmann, « Albert II Suerbeer », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I, Freiburg i. B., 1993, col. 333-334. A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, Padoue, 1972, p. 92, note qu'Albert appartenait à l'ordre dominicain, sans toutefois donner de références. Je n'ai pas trouvé de confirmation de cette appartenance.

¹⁰ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis et translationis Edmundi*, éd. E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. III, Paris, 1717, col. 1835-1858. Pour la datation, voir *infra* n. 93. Dans l'*Historia*, l'auteur se présente comme archevêque d'Armagh, fonction qu'il occupait durant le procès. Il fut nommé archevêque de Prusse en 1246, puis de Riga en 1253. Le dossier sur le procès d'Edmond Rich, conservé pour partie au trésor de la cathédrale de Sens et pour partie à la Bibliothèque municipale d'Auxerre, contient, outre le récit d'Albert d'Armagh, un fragment des dépositions sur les miracles effectuées à Pontigny en 1244, des suppliques, des mandats pontificaux et des lettres d'indulgence ; édition partielle de ce dossier dans Martène et Durand, *Thesaurus [...]*, col. 1875-1926, et dans C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon. A Study in Hagiography and History*, Oxford, 1960. Lawrence édite de plus la déposition conservée dans un manuscrit anglais de plusieurs membres de la *familia* d'Edmond Rich, dans le cadre de l'enquête sur la vie. Description de la composition du dossier conservé à Sens dans l'ouvrage de Lawrence, Appendix E.

¹¹ Hugues de Saint-Cher fut impliqué dans au moins un autre procès, celui de Thomas Hélye († 1257), curé de Biville en Normandie. Hugues, qui avait été le confesseur et maître de Thomas Hélye à Paris, appuya la requête de canonisation présentée au pape en 1260. L'enquête diocésaine ordonnée par Urbain IV n'eut cependant lieu qu'en 1264, après la mort de Hugues de Saint-Cher, et n'aboutit pas à la canonisation de Thomas Hélye, les miracles ayant été jugés insuffisants. Cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988², 359 n. 132.

1. Le miracle dans le commentaire sur les Sentences

Les réflexions scolastiques sur les limites entre la nature et le miracle se développèrent selon différents axes. Les théologiens se demandaient si tous les miracles sont aussi miraculeux et s'interrogeaient sur la distinction entre les miracles et des phénomènes qui à première vue possèdent des similitudes déconcertantes avec eux, comme les œuvres des démons et la magie. Ces questions les conduisaient aussi à poser le problème de la valeur morale du miracle et de la relation entre le miracle et la foi. L'ensemble de ces analyses leur permit de mieux déterminer le rapport entre Dieu et sa création dans la production des miracles et d'établir une hiérarchie des phénomènes extraordinaires. Les contributions de Hugues de Saint-Cher à ces débats se rencontrent principalement dans le contexte de la conception virginale du Christ (*In III Sent*, dist. 4), de la résurrection générale à la fin des temps (*In IV Sent*, dist. 43) et du pouvoir des démons (*In II Sent*, dist. 7)¹².

a) Vers une hiérarchie des miracles

Pour rendre compte de la conception virginale, Hugues décrit deux modèles, chacun en fonction de deux aspects : d'un côté la puissance (*potentia*) ou l'attribution de la puissance (*collatio potentie*), de l'autre l'acte (*actus*) d'engendrer. Pour le premier modèle, la *collatio* serait miraculeuse, l'*actus*, l'engendrement même, naturel. Pour le second modèle, tant la puissance que l'acte seraient miraculeux. D'après Hugues de Saint-Cher, les défenseurs de cette position avancent à l'encontre de la première qu'un acte ne peut être naturel que s'il provient d'une puissance naturelle. Les partisans du premier modèle, qui pensent que l'*actus* est naturel dans le cas de Marie, avancent l'analogie d'un autre miracle, celui de l'aveugle miraculeusement guéri. L'aveugle reçoit sa vision miraculeusement, mais, à

¹² À la différence d'autres théologiens scolastiques et notamment de Guillaume d'Auxerre, sa source principale, Hugues de Saint-Cher ne dit rien des miracles dans le contexte de la toute-puissance divine. Sa discussion sur la création d'Eve (*In II Sent*, dist. 18) est également décevante. Voir néanmoins *infra*, n. 22. Pour le débat scolastique sur la conception virginale du Christ et sur le pouvoir des démons, voir également M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge* (cité *supra*, n. 5).

la suite de ce don miraculeux, il voit de manière naturelle.

Hugues de Saint-Cher accepta cette analyse du cas de l'aveugle guéri. Cependant il nia qu'il s'agirait, là, d'une analogie valable pour le cas de Marie. La puissance accordée à Marie est différente de celle des autres femmes, puisqu'elle permit à Marie d'engendrer d'une nouvelle manière, sans l'intervention [392] de l'homme. Chez Marie, tant la puissance que l'acte étaient donc miraculeux. À l'opposé, le miracle restitué à l'aveugle une puissance dont il était privé mais qui est identique à celle des voyants normaux et qui lui permet de voir comme eux¹³.

Pour distinguer entre différents types de miracles, Hugues de Saint-Cher employa, on le voit, le couple acte et puissance, outil conceptuel du nouvel Aristote. On remarque toutefois en même temps qu'il n'appliqua pas ces concepts selon leur sens technique. La notion de la *collatio potentie* est étrangère à la pensée d'Aristote, et le terme *potentia* signifie, sous la plume de Hugues, non pas la capacité de subir l'action d'une autre substance, mais simplement la capacité d'agir. Les théologiens des générations suivantes vont utiliser le couple acte et puissance dans une acception plus aristotélicienne. Richard Fishacre, le premier maître dominicain

¹³ Hugues de Saint-Cher, *In III Sent*, dist. 4 : « *Nullatenus. Quia quando consentit verbum angeli statim data est ei potentia generandi sine virili semine et fuit illa potentia alterius speciei quam sit in aliis mulieribus et fuit gratuita, id est gratis data. Set queritur si potentiam generandi habuerit ; si sic, ergo potuit generare, ergo naturaliter generavit. Quidam dicunt quod generatio fuit naturalis, set collatio potentie fuit miraculosa. Alii dicunt quod omnia fuerunt ibi miraculosa et ipsa potentia generandi miraculosa ; nihil enim sit naturaliter nisi proveniat ex potentia naturali et non miraculosa vel gratuita. Sed obicitur de ceco miraculose illuminato, utrum videre eius sit miraculosum vel naturale, et patet quod naturale licet potentia miraculose sit data. Quod concedimus. Sed aliter est ubi nova et inconsueta data est potentia, tunc enim dicimus quod et potentia et actus miraculosus est, unde Virginis conceptus et partus miraculosus fuit », ms. A = Paris, BnF, lat. 3073, fol. 62vb ; ms. B = Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 1098, fol. 84Rab (lorsque plusieurs manuscrits ont été utilisés pour un même texte, les variantes ne sont pas données, par gain de place. En règle générale, le texte donné suit le ms. A, sauf dans le cas où d'autres manuscrits donnent une meilleure version). Voir aussi *In IV Sent*, dist. 43 : « [...] et si concedatur quod illi voci [i.e. le son de la trompette des anges au moment de la résurrection, voir *infra*] sit collata vis talis vel potentia talis per quam corpora suscitentur, tamen et potentia et actus eius miraculosa [*sic*] sunt, sicut potentia que collata est Virgini qua manens virgo posset parere fuit miraculosa et actus eius scilicet partus fuit miraculosus », ms. A, fol. 158ra ; ms. B, fol. 192ra. À la différence des théologiens postérieurs, Hugues de Saint-Cher ne fait pas de distinction entre les différentes étapes de la grossesse. Les termes *parere* et *generatio* n'ont pas ici de sens très précis.*

d'Oxford, dira ainsi dans son commentaire sur les *Sentences*, daté entre 1241 et 1245, que la *potentia* d'engendrer de la Vierge, en soi une puissance naturelle comparable à celles des autres femmes, fut actualisée (*eductio in actum*) de manière miraculeuse par le Saint Esprit. Dans la mesure où Marie resta vierge en enfantant, son cas n'est pas comparable à celui de l'aveugle guéri, mais plutôt à celui de la personne voyante aux yeux bandés. Cette réorientation permet de reconnaître que même la conception du Christ eut des aspects naturels, comme les *alii* anonymes évoqués par Hugues de Saint-Cher l'avaient déjà suggéré, mais sans abandonner l'idée que la conception virginale est un plus grand miracle que la guérison d'un aveugle¹⁴. [393]

Hugues de Saint-Cher utilisa le couple acte et puissance non seulement pour penser la conception virginale et la guérison miraculeuse, mais aussi pour comprendre le statut ontologique de la résurrection. La question de savoir si la résurrection sera naturelle ou miraculeuse avait commencé à préoccuper les théologiens dès la fin du XII^e siècle, alors que Pierre Lombard ne la posait pas encore. Comme l'a montré Carolyne Bynum, on commençait alors à rejeter les analogies traditionnelles de la résurrection comme processus organique, à l'image de l'éternel retour des saisons, de la fertilité de la terre et de l'éclosion de semences¹⁵. Guy d'Orchelles remarqua par exemple que l'image de l'ensemencement évoquée par saint Paul (1 Co 15) avait seulement pour objet de convaincre les Corinthiens de la possibilité de la résurrection ; l'apôtre ne voulait nullement dire que la

¹⁴ Richard Fishacre *In III Sent*, dist. 4 : « Et ideo in aliis mulieribus totum est naturale quia et potentia generativa et educens de potentia in actum ; hic autem potentia naturalis sed educens est supra naturam [...]. Nec est simile de actu videndi in ceco illuminato et de actu generandi in Maria. Ibi enim est naturalis potentia collata scilicet videndi et remotum est omne impediens, id est quod debet naturaliter impedire et ideo illa potentia exivit in actum naturalem et naturaliter et fuit totaliter actus naturalis, hic autem propter adventum impedimentum naturale non poterat potentia generativa exire in actum nisi adiutorio virtutis supra naturam », mss Paris, BnF, lat. 15754, fol. 189rb ; Città del Vaticano, BAV, Ottobon. lat. 294, fol. 146vab. Je n'ai par ailleurs pas réussi à identifier les *alii* cités par Hugues de Saint-Cher. Pour plus de détails sur le débat concernant la génération du Christ, voir M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge [...]*, p. 365-504.

¹⁵ C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, p. 133-134.

résurrection elle-même serait naturelle¹⁶. Les analogies naturelles ont leur utilité dans le cadre de la conversion des païens mais ne doivent pas induire les fidèles en erreur¹⁷.

Hugues de Saint-Cher, du reste le premier à insérer la question sur le statut de la résurrection dans un commentaire sur les *Sentences* (mais on ne possède pas les commentaires de la fin du livre IV d'Étienne Langton et d'Alexandre de Halès), poursuit la discussion sur ces brisées. Au lieu de recourir à des métaphores organiques, le maître dominicain présenta la résurrection future à l'aune d'autres miracles. Certes, concéda-t-il, dans nos corps glorieux, comme dans nos corps actuels, le corps et l'âme et tous les éléments du corps seront liés de manière naturelle. Cependant, la *réunion* de l'âme avec son corps ressuscité (*operatio coniunctionis*) ne sera pas naturelle, mais doit se comparer à l'infusion de l'âme par Dieu dans l'embryon. [394]

Le cas de la Vierge lui permet de réfuter un autre argument en sens contraire, fondé sur un verset du psaume 67 : *Dabit voci sue vocem virtutis*. S'il est vrai que Dieu donnera aux voix des anges et aux trompettes la puissance de ressusciter les morts, comme le suggère ce verset, ce sera, selon ce raisonnement *contra*, dans la nature (*vi sive natura*) de ces sons de ressusciter les morts. Il s'ensuivrait que la résurrection sera naturelle. Raisonnement qui joue, on le voit, sur l'ambiguïté inhérente au modèle augustinien, qui efface la différence entre puissances naturelles et surnaturelles, en ramenant tout phénomène directement à Dieu.

En réponse, Hugues de Saint-Cher admit deux hypothèses. Ou bien la voix des anges ne sera pas la cause de la résurrection mais seulement une sorte de signe coïncidant avec ou annonçant l'intervention divine (*ad vocem illam virtute*

¹⁶ Guy d'Orchelles, *De sacramentis* X, § 271, *Utrum resurrectio futura sit naturalis an miraculosa* : « [...] Ad aliud dicimus quod Apostolus non intendit probare resurrectionem esse naturalem, sed potius intendit Corinthiis persuadere per similitudinem grani quod non est impossibilis resurrectio mortuorum, quae Corinthiis impossibilis videbatur », éd. D. et O. Van den Eynde, Louvain-St. Bonaventure, 1953, p. 228.

¹⁷ Sur l'ambiguïté des analogies naturelles dans le discours théologique et polémique, voir M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge* [...], p. 475-504.

divina resurgent mortui). Ou bien les morts ressusciteront effectivement à cause d'une puissance dans la voix des anges mais sans qu'il s'ensuive que cette puissance sera naturelle. Au contraire : tout comme Dieu accorda à Marie une puissance miraculeuse lui permettant d'effectuer un acte miraculeux, ainsi Dieu donnera à la voix de l'ange la puissance miraculeuse d'effectuer un acte miraculeux. Selon l'une et l'autre interprétation de la participation des anges à la résurrection, ce sera la puissance de Dieu qui effectuera le miracle, les anges agissant seulement comme ses ministres.

Il restait à démontrer que la résurrection dépassera vraiment les forces des anges. Les démons ne sont-ils pas capables de produire des serpents de manière naturelle à partir de semences trouvées dispersées dans la nature ? Pourquoi les anges, qui sont plus savants et plus puissants que leurs collègues déchus, ne pourraient-ils pas rassembler les poussières et reconstituer les corps humains ?

Cette objection renvoie à l'interprétation augustinienne d'un célèbre passage de l'Exode décrivant la confrontation entre Moïse et Aaron et les mages de Pharaon (Ex 7, 8 - 8, 19). Selon la Bible, les mages — donc en réalité les démons dans la conception chrétienne de la magie — reproduisirent plusieurs miracles d'Aaron : ils transformèrent leurs bâtons en serpents, produisirent des grenouilles et changèrent l'eau du Nil en sang. Je reviendrai encore sur les problèmes que posait ce passage. Pour l'instant, il suffit de dire qu'Augustin cherchait une explication qui justifie la réalité des œuvres des démons, sans tomber dans le manichéisme en leur donnant trop de pouvoir. Il la trouva dans son concept des *rationes seminales*, des germes invisibles logés par Dieu dans le monde au moment de la création et qui en programment l'évolution. Les mages purent effectuer leurs exploits à l'aide de ces *semina* dispersés partout dans la nature. Grâce à leur très grande intelligence et célérité, les démons peuvent collecter et combiner ces semences avec rapidité. Ce faisant, les démons ne font que manipuler et accélérer la génération naturelle, qui s'effectue également à partir de ces mêmes semences mais plus lentement¹⁸. [395]

¹⁸ Augustin d'Hippone, *De Trinitate* III, cap. vii-viii, § 12-13, Paris, 1955 (*Bibliothèque augustinienne* 15), p. 294-298 ; *Quaest. in Heptateuchum*, q. 21, éd. J. Fraipont et D. De Bruyne, Turnhout, 1958 (*CCSL* 33), p. 77-78.

Augustin comparait la transformation des bâtons à la génération spontanée, naissance a-sexuelle à partir de la matière inerte. La possibilité de la génération spontanée de certains animaux comme les insectes, grenouilles et serpents était en effet généralement acceptée au moins jusqu'au XVII^e siècle et Hugues de Saint-Cher ne fit pas exception¹⁹. Il avança pourtant que la génération spontanée manipulée par les démons ne présente pas d'analogie valable pour la résurrection, parce que l'homme ne fait pas partie des animaux qui naissent de manière spontanée mais se reproduit nécessairement par accouplement (*per viam generationis*). De ce fait, l'homme est hors de portée des démons, et donc aussi des anges.

De toute façon, même si la génération spontanée de l'homme était possible (et donc manipulable par les anges), ce processus ne pourrait jamais reproduire les mêmes corps, comme ce sera le cas dans la résurrection. Le caractère miraculeux de la résurrection résidera justement, conclut Hugues de Saint-Cher, dans le fait que nos corps glorieux seront les mêmes corps numériquement, alors que la nature, par le biais de la procréation, ne produit que de nouveaux individus appartenant à la même espèce. De plus, les corps glorieux seront immortels, ce qui n'est pas possible selon la nature, et la résurrection sera immédiate, alors que la nature procède toujours de manière successive.

Juste avant de terminer sa discussion ainsi, Hugues avait cependant nuancé cette conclusion, en concédant que, dans un sens restreint, l'on peut qualifier la résurrection de naturelle. Les poussières des corps ne contiennent certes aucune nature ou puissance active (*potentia activa*) qui les pousse à se rassembler par elles-mêmes. Mais, tout comme la côte d'Adam était un substrat matériel obéissant à l'action créatrice de Dieu, les poussières des corps humains ont une *potentia materialis* par laquelle elles obéiront naturellement à leur Créateur, qui peut faire d'elles ce qu'il veut²⁰. Par cet argument inspiré de l'explication [396] d'Augustin de

¹⁹ Pour le débat médiéval sur la génération spontanée, voir M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge [...]*, p. 131-181.

²⁰ Hugues de Saint-Cher, *In IV Sent*, dist. 43 : « Item secundo queritur utrum resurrectio corporum sit naturalis an miraculosa et videtur quod naturalis. Legitur enim in Exo. circa iiiii [sic] ca. quod virge magorum verse sunt in serpentes ministerio demonum qui semina congregaverunt ; unde naturaliter

la création de la femme²¹ et mélangé à des notions aristotéliennes mal maîtrisées, Hugues finit, on le voit, par obscurcir la différence entre nature et miracle²². [397]

Afin d'apprécier la place de Hugues de Saint-Cher dans l'évolution du débat sur le miracle, il convient évidemment de le comparer à ces contemporains et prédécesseurs. D'autres études, dont plusieurs contributions au présent volume, ont déjà montré que le *Scriptum* est constitué en grande partie d'emprunts, parfois littéraires. Hugues de Saint-Cher compile les travaux des théologiens en vogue

producti sunt serpentes. Ergo cum angeli boni potentiores et sapientiores sint, poterunt congregare pulveres corporum humanorum ex quibus corpora iterum compagentur naturaliter, et ita videtur quod suscitatio, id est resurrectio corporum, sit naturalis. Item illa coniunctio partium corporum que tunc erit elementaris sicut ea que modo est, naturalis est ergo et illa. Item Ps. *Dabit voci sue vocem virtutis* [Ps 67, 34], id est ipsi voci angelice dabit talem vim ut ad ipsam corpora suscitentur, ergo resurrectio corporum erit a vi sive a natura collata voci angelice, ergo erit naturalis. Item quelibet creatura naturaliter appetit perfici, iuxta illud Ro. viii *Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc* [Rm 8, 22], id est laborat ut perficiatur, ergo anime naturaliter tendunt ut iterum suis corporibus coniungantur, ergo illa coniunctio naturalis est sed iterata, ut dicit Damascenus ; <ergo> coniunctio anime ad corpus <in> resurrectio<ne> corporis est naturalis. Item corpus cuiuslibet reintegrabitur ex illis pulveribus in quos resolutum est ; aliter enim non esset idem corpus. Ergo aliqua natura est in illis pulveribus quare inde potius corpus hoc reperietur quam aliud et ita naturaliter ex illis reintegrabitur corpus suum sive reparabatur et ita videtur quod resurrectio corporum sit naturalis. - **Contra.** Mors est privatio vite, ut dicit Augustinus, set a privatione ad habitum non est regressus secundum naturam, ergo non est naturalis. Item natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans, ut ex homine homo, ex asino asinus, sed postquam intonuerit tuba nullus erit homo qui possit hominem generare, ergo quod homines erunt non erit a natura, ergo resurrectio non erit naturalis. Item illa resurrectio erit instantanealis in ictu oculi, ut dicitur The. iiiii [en réalité 1 Co 15, 52], ergo non erit naturalis ; natura enim successive operatur, quod concedimus, dicentes quod generalis resurrectio miraculosa erit, ut innuerunt verba apostoli. Dicit enim [Rm 8, 11] *Si spiritus sanctus habitat in vobis ille qui suscitavit Ihesum suscitabit corpora vestra*, quasi dicat : Deus per se non per naturam faciet hoc. - **Dicimus** ergo *ad primum* quod quedam producantur ad esse sive in esse ex putredine lignorum ut terredones, alia vero <aliter> scilicet ex exalationibus, ut bibiones, alia ex terra ut buffones <et> serpentes. In talibus poterant demones aliqua semina congregare et inde producere illa ; sed illa que producuntur in esse per viam generationis non possunt demones aliquo modo producere in esse et ita corpora non possunt iterum suscitare. *Ad secundum* dicimus quod revera coniunctio partium corporum tunc erit naturalis sicut illa que modo est, sed copulatio partium non erit naturalis immo miraculosa et ideo resurrectio corporum miraculosa erit. *Ad tertium* dicimus quod non virtute vocis angelice fiet resurrectio corporum sed sola virtute divina, tamen ministerio angelorum, et ideo non erit resurrectio naturalis. Quod dicit Psalmus quod Dominus *dabit voci sue vocem virtutis*, exponit Glossa : id est efficaciam resuscitandi omnes

durant ses années d'étude, sans doute en vue d'une réélaboration ultérieure. Cette interprétation globale ne nous dispense évidemment pas de nous interroger sur les sources de Hugues de Saint-Cher, ne serait-ce que parce que les choix qu'il opère peuvent être significatifs. Force est de constater que l'essentiel de ses analyses sur la conception virginale et la résurrection se rencontre déjà chez les théologiens de la génération juste avant lui.

L'analyse du cas de l'aveugle qui voit de manière naturelle après une

mortuos ; unde vox illa non aliqua <vi> increata resuscitabit corpus sed ad vocem illam virtute divina resurgent mortui. Preterea, etsi concedatur quod illi voci sit collata vis talis vel potentia talis per quam corpora suscitentur, tamen et potentia et actus eius miraculosa [sic] sunt, sicut potentia que collata est Virgini qua manens virgo posset parere fuit miraculosa et actus eius scilicet partus fuit miraculosus. *Ad quartus* dicimus quod re vera anime appetunt coniungi corporibus suis ; dicimus etiam quod illa coniunctio quando erit naturalis erit sicut ea que modo est, set operatio illius coniunctionis non erit naturalis sicut modo infusio anime non est naturalis. Item reintegratio corporum ex pulveribus etiam erit miraculosa. Quod dicit Damas<cenus> quod iterata coniunctio erit resurrectio, ipse accipit coniunctionem active, id est operatio coniunctionis uno modo naturalis erit scilicet materialiter ; partes enim naturaliter obedientes erunt Creatori ut ex eis faciat quod voluerit, non sic quod in eis sit aliqua potentia activa qua possint in talem actum procedere, sicut in costa Ade fuit potentia ex qua posset fieri Eva, non ex qua fieret. *Ad quintum* dicimus quod, licet corpus ex eisdem pulveribus reintegrabitur in quos resolutum est, nec est hic ex aliqua natura que insit pulveribus, nisi dicatur natura potencia materialis, id est naturalis obedientia, sed ex virtute Dei fiet hic. Sic igitur dicimus quod resurrectio corporum miraculosa erit et non naturalis et hoc triplici ratione. *Prima* est quia corpora subito resurgent, natura vero successive operatur. *Secunda* quia corpora resurgunt immortalia, ut dicitur i Cor. XV, et splendidiora quam umquam fuerunt. Non enim potest supra se ipsa natura quod non posset natura. *Tertia* quia idem corpus numero resurget, natura vero non idem numero sed idem specie facit », ms. A, fol. 157vb-158ra ; ms. B, fol. 191vb-192rb.

²¹ Augustin d'Hippone, *De genesi ad litteram* IX, c. XVIII, § 34, éd. J. Zycha, trad. fr. P. Agaësse et A. Solignac, Paris, 1972 (*Bibliothèque augustiniennne* 49), p. 142.

²² On retrouve ces confusions au sujet de la *potentia materialis* dans la question sur la création d'Ève : Hugues de Saint-Cher, *In II Sent.*, dist. 18 : « Sed nonne costa habebat in se materialem potentiam <ut> posset fieri corpus mulieris ? ita dicit Augustinus. Quare ergo non potuerunt angeli formare ex ea corpus sicut faber de ferro format cutellum ? Sed non est simile quia ferrum sufficiens materia est cutelli nec oportet nisi eam dilatare et figurare malleis, sed costa non erat sufficiens materia nisi miraculose augetur quod non poterant angeli. [...] Questio est utrum in costa fuit tantum potentia materialis recipiendi formam quamcumque aut etiam potentia formalis fuit activa que movet potentiam ad actum ? Et dicendum quod materialis tantum », ms. A, fol. 43a ; ms. B, fol. 59rab.

guérison miraculeuse, avait ainsi déjà été proposée par Étienne Langton († 1228). Il l'utilisa non seulement pour arguer que la résurrection générale sera miraculeuse mais aussi pour montrer que la seconde mort de Lazare fut naturelle, même si sa résurrection ne le fut pas²³. D'autre part, dans ses propres gloses sur les *Sentences*, Étienne Langton avait aussi qualifié la puissance d'engendrement de Marie comme différente de celle des autres femmes et de « pas naturelle mais miraculeuse », en développant l'affirmation de Pierre Lombard selon laquelle « Marie avait reçu une puissance pour engendrer d'une nouvelle manière, pour que la conception de Dieu et de l'homme fût célébrée dans l'utérus [398] d'une vierge, sans coït et sans plaisir »²⁴. Cependant, ce furent Alexandre de Halès et surtout Guillaume d'Auxerre — tous les deux des pionniers de l'utilisation de la terminologie technique du nouvel Aristote en théologie — qui analysèrent les premiers les miracles en fonction du couple d'acte et de puissance²⁵. Guillaume d'Auxerre fut

²³ Étienne Langton, *Quaestio*, 'Utrum resurrectio corporum sit naturalis vel miraculosa' : « Dicimus ergo quod resurrectio erit miraculosa. Sed cave quomodo intelligas : re vera in resurrectione reparabuntur naturalia et vivet naturaliter et videbit naturaliter, sicut caecus illuminatus videt naturaliter, ita vita post mortem erit naturalis, sed quod homo resurgat erit miraculum », éd. S. Ebbesen et L. B. Mortensen, « A Partial Edition of Stephen Langton's *Summa* and *Quaestiones*, with Parallels from Andrew Sunesen's *Hexaemeron* », *Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin*, 49 (1985), p. 24-224 (ici, p. 169-170). Étienne Langton ajoute que les corps glorieux ont pourtant des propriétés différentes de nos corps actuels. *Quaestio* 'De suscitatione Lazari' : « Patet quod actus videndi non est miraculosus in illuminato, sed reparatio naturalium ; miraculum enim elicit illum actum. Similiter nec secunda mors Lazari fuit miraculosa, licet primum fundamentum fuerit miraculosum, quia resuscitatio vel miraculum non fecit illam mortem, sed natura », mss Paris, BnF, lat. 16385, f. 13ra ; Paris, BnF, lat. 14556, f. 234ra.

²⁴ Idem, *In III Sent.*, dist. 3 : « *Potentiam generandi*. Ergo potentia generandi alterius speciei est in illa quam in aliis mulieribus. Et ita potestas in ea concipienda fuit gratuita. Responsio. Alterius speciei fuit, quia non naturalis, sed miraculosa. Gratuita ergo fuit, id est non fuit naturalis, sed non gratum faciens », éd. A. Landgraf, Münster, 1952 (*BGPTMA* 37 / 1), p. 106. Pierre Lombard, *III Sent.*, dist. 3, cap. 1 : « Cui collata est potentia novo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine concipientis in utero virginis celebraretur conceptus Dei et hominis », éd. de Quaracchi, t. II, Grottaferrata, 1981, p. 33. Pierre Lombard forge son affirmation à partir de deux citations patristiques, Fulgence de Ruspe, *De fide ad Petrum*, cap. 2, 17, éd. J. Fraipont, Turnhout, 1968 (*CCSL* 91A), p. 722, et Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, cap. 46 (versio Burgundionis), éd. É. Buytaert, *Saint John Damascene. De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, St. Bonaventure, 1955, p. 171.

²⁵ Alexandre de Halès, *In III Sent.*, dist. 3 (additions du ms. E) : « Super illud *potentiam quoque generandi*.

aussi, semble-t-il, le premier à établir explicitement une hiérarchie des miracles, avec d'un côté les miracles où Dieu répare simplement la nature (*reparatio nature* — expression qui apparaît pourtant déjà chez Étienne Langton)²⁶ et de l'autre ceux où Dieu donne une nouvelle puissance qui permet un acte surpassant la nature (dans la mesure où il ajouta, en bas de l'échelle, une troisième façon pour Dieu d'accorder des puissances aux créatures et qui correspond aux phénomènes purement naturels, il resta pourtant lui aussi attaché à la cosmologie augustinienne)²⁷.

Comme pour beaucoup d'autres thèmes, ce fut Guillaume d'Auxerre qui servit à Hugues de Saint-Cher de guide et de source d'inspiration dans les questions sur la conception virginale et la résurrection. La *Summa aurea* ne contient certes pas de discussion d'ensemble sur la conception du Christ, mais [399] le sujet est évoqué plusieurs fois de manière indirecte. Hugues de Saint-Cher constitua l'essentiel de sa présentation à partir de ces remarques incidentes. Dans sa discussion sur la résurrection générale, Hugues se révèle un disciple encore plus fidèle de Guillaume d'Auxerre, en lui reprenant non seulement la trame de sa démonstration

Nonne simul fuerunt potentia et actus ? Respondeo. Loquitur quoad prius natura. Obicitur per simile quod, secundum hoc, actus debet esse naturalis licet potentia miraculosa. Respondeo quod utraque sunt supra naturam », *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. III, Quaracchi, 1954, p. 46. Pour le texte de Guillaume d'Auxerre, voir *infra* n. 27-30.

²⁶ Voir *supra*, n. 23.

²⁷ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. xi, cap. 2 : « Deus de impossibili facit possibile duobus modis : uno modo reparando naturam, sicut in ceco illuminato, et tunc potentia est miraculosa, sed actus naturalis ; alio modo dando novam potentiam, sicut dedit beate Virgini potentiam concipiendi sine viro et tunc potentia miraculosa et actus similiter miraculosus », éd. J. Ribailier, Paris-Grottaferrata, 1980-87, p. 208 ; *ibidem*, lib. IV, tract. xviii, cap. 1, q. 2 : « [...] tripl<iciter> dat Deus potentiam. Primo dat aliquam potentiam ad esse rei vel ad bonum esse, et tam illa potentia quam eius actus dicitur naturalis. Secundo autem dat potentiam aliquam <ad> reparatione<m nature>, sicut in ceco illuminato ; et tunc potentia est miraculosa, et actus naturalis. Tertio dat potentiam aliquam ad aliquem actum supra naturam exercendum, et dicitur tunc potentia miraculosa, et ipse actus miraculosus, sicut dedit beate Virgini potentiam generativam sine virili semine ; et illa potentia fuit miraculosa et actus eius similiter miraculosus. Similiter dicimus quod virtus vocis ex qua resurgent corpora, miraculos<a> erit, et actus eius similiter, quia dabitur ad actum supra naturam exercendum », éd. citée, p. 467.

et ses conclusions mais aussi les arguments et les exemples²⁸.

Cependant, Hugues de Saint-Cher ne copia pas Guillaume d'Auxerre mot à mot et, en y regardant de plus près, on relève plusieurs divergences légères sur le plan du contenu. On constate un premier écart dans l'argument sur la réunion de l'âme et du corps lors de la résurrection. Nous avons vu que Hugues de Saint-Cher établit une analogie entre cette réunion et l'infusion de l'âme pendant l'embryogenèse, en arguant que dans l'un et l'autre cas le résultat — le lien entre l'âme et corps — est naturel mais la mise en place de ce lien miraculeuse. Guillaume d'Auxerre avait quant à lui utilisé l'analogie de la restauration de la vue de l'aveugle, en précisant que l'union de l'âme au corps sera effectuée de manière miraculeuse par le ministère des anges, alors qu'elle s'établit par la nature dans notre état actuel²⁹. On peut considérer le choix par Hugues de l'image de l'infusion de l'âme, phénomène qu'il qualifie explicitement de miraculeux (*non naturalis*), comme une critique implicite de cette représentation de l'animation, inacceptable depuis le rejet définitif, au XII^e siècle, du traducianisme.

Une autre divergence potentiellement intéressante concerne la participation des anges au miracle de la résurrection. La première solution proposée par Hugues, selon laquelle le son de la trompette ne sera qu'une sorte de signe, à l'analogie implicite de certaines théories sacramentelles, ne se retrouve pas dans la *Summa aurea*³⁰. À première vue, Hugues de Saint-Cher semble donc moins enclin

²⁸ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. IV, tract. xviii, cap. 1, q. 2, éd. citée, p. 464-469.

²⁹ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea, ibidem* : « [...] in resurrectione corporum duplex erit coniunctio : una actio vel passio quam Deus faciet in resurrectione corporum, et illa erit miraculosa ; alia erit coniunctio que erit relatio media inter partes medias coniunctas ; et illa erit naturalis, sicut in ceco illuminato a Domino visus <habitus> fuit miraculosus ; et <visus> actus fuit naturalis. Distinguenda ergo hec est : Eadem coniunctio partium erit tunc <que> modo est. Si intelligatur de coniunctione relatione, vera est ; sed illa non erit resurrectio, sed consequens ad resurrectionem. Sed de coniunctione actione vel passione, falsa est, quia solus Dominus ministerio angelorum faciet illam que erit. Hanc autem que est vel fuit, fecit natura », éd. citée, p. 465.

³⁰ *Ibidem* : Adhuc videtur posse probar<i> quod resurrectio corporum sit naturalis, quia dicit<ur> *Dabit voci sue vocem virtutis* [Ps 67, 34], id est vocem sua<m>, scilicet vocem <archangeli> et vocem tube facit virtuosam. Ex virtute enim illius vocis resuscitabuntur corpora ; ergo ex virtute <illius> vocis naturalis resuscitabunt<ur> corpora. Ergo resurrectio corporum erit ex virtute naturali ; ergo erit naturalis. [...]

que Guillaume d'Auxerre à reconnaître une puissance surnaturelle dans le son de la trompette des anges. [400]

On pourrait même être tenté de rapprocher sa position sur la causalité des miracles de celles de Philippe le Chancelier et d'Alexandre de Halès. Dans la partie de leurs *Sommes* sur la cause efficiente des miracles, ces théologiens réduisent en effet la participation des anges aux miracles à la prière — mode d'action qu'ils partagent avec les hommes — et à la préparation et la disposition de la matière. Ils précisent que les anges accomplissent ce ministère non pas de manière instantanée mais dans une certaine durée³¹ ; leur action reste donc, même si ce n'est pas dit aussi explicitement, dans la limite de leurs pouvoirs naturels. Alexandre de Halès, dans l'une des questions disputées avant son entrée dans l'ordre franciscain en 1236, interpréta la voix des anges comme le ministère que Dieu leur accordera et qui se résumera à rassembler les poussières, alors que Dieu se chargera lui-même de la résurrection à proprement parler : la reconstitution des corps et leur réunion à l'âme³².

Solutio [...] sicut dedit beate Virgini potentiam generativam sine virili semine ; et illa potentia fuit miraculosa et actus eius similiter miraculosus. Similiter dicimus quod virtus vocis ex qua resurgent corpora, miraculosus erit, et actus eius similiter, quia dabitur ad actum supra naturam exercendum », éd. citée, p. 465-467.

³¹ Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, 'De bono gratie in angelis', q. 8 'de ministerio angelorum in faciendis miraculis', art. 3 : « Deinde queritur de causa efficiente, circa quam dubitatur utrum hec opera sint solius creatoris an sint simul etiam creature. [...] Preparatio ergo in hiis que non subito fiunt et invocatio et huiusmodi fiunt a creatura, non autem creature est facere auctoritate miracula. Cum autem dicitur I ad Cor. xii quod *operationis gratia datur quibusdam*, intelligendum est de ministerio operationis. Similiter cum dicitur Marc. ultimo *In nomine meo demonia eicient*, intelligitur ab homine esse nominis invocatio, a Deo autem ipsa demoniorum eiectio virtute sui nominis », éd. N. Wicki, Berne, 1985, t. I, p. 475. Pour décrire la participation des anges aux miracles, Alexandre de Halès emploie les termes *preparatio* et *disposicio* ; *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. ii, tract. iii, sect. ii, q. iii, tit. iii 232, éd. citée, t. II, p. 288.

³² Alexandre de Halès, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, q. 63, § 49 : « Notandum tamen est quod unio corporis et animae nobilior est quam reformatio, et reformatio nobilior quam collectio. Collectio autem est virtutis ministerialis angelis collatae. [...] Per illam [sc. la voix des anges] significatur virtus ministerialis angelorum ad excitandum », Quaracchi, 1960, p. 1266-1267. Cependant, il est vrai qu'un peu plus haut (§ 42) Alexandre qualifie cette collecte de non naturelle : « Item, tria sunt in resurrectione generali : collectio pulverum, reformatio corporum et unio animae cum corpore. Sed

Cependant, il ne faut pas oublier que l'hypothèse selon laquelle la voix des anges n'est qu'un signe accompagnant la puissance divine, est seulement l'une des solutions proposées par Hugues de Saint-Cher. Il ne rejeta nullement l'idée d'une puissance surnaturelle à eux accordée et comparable à celle donnée à Marie. La notion d'un Dieu distributeur de puissances — naturelles et surnaturelles — semble au moins aussi centrale chez Hugues de Saint-Cher que chez Guillaume d'Auxerre. Sa théorie des sacrements, domaine voisin de la doctrine des miracles, confirme cette impression. On sait que Hugues de Saint-Cher fut l'un des premiers théologiens à développer le concept d'efficacité sacramentelle³³. Au lieu d'envisager les sacrements seulement comme un signe [401] ou comme une disposition matérielle à l'action divine, Hugues de Saint-Cher les considéra comme cause efficiente de la grâce, attribuant au sacrement une *virtus* ou force physique comparable aux vertus médicinales dans les herbes et les pierres³⁴. Il faut donc se

constat quod collectio haec est ministerio angelorum ; unde dicitur I ad Thess. 4, 15 : *In iussu et voce archangeli et tuba Dei* etc., et ita non est a natura, sed a potestate ministerii data angelis », *ibidem*, p. 1264. Cependant, il semble qu'Alexandre veuille dire ici que les poussières ne se sont pas agrégées de manière spontanée mais par l'action des anges et sur l'ordre de Dieu.

³³ Il reprit cette théorie très largement à Étienne Langton ; cf. D. Van den Eynde, « Stephen Langton and Hugh of St. Cher on the Causality of the Sacraments », *Franciscan Studies*, 11 (1951), p. 142-155. Je dois la suggestion d'aller regarder du côté de la théorie sacramentelle à Irène Rosier-Catach. Durant la rédaction de cette étude, son livre sur la causalité sacramentelle (*La parole efficace : signes, pratiques sacrées, institutions*, Paris, 2004) n'était pas encore paru.

³⁴ D. Van den Eynde, « Stephen Langton ... », p. 148 et 150-151, cite les textes d'Étienne Langton et de Hugues de Saint-Cher. Hugues de Saint-Cher, *In IV Sent.*, dist. 1 : « Dicimus quod vis illa qua sacramenta novae legis iustificat, creata est sicut vis quae est in herbis et lapidibus et verbis ; [...]. Deus per illam vim, quam dat sacramento, efficit quod sacramentum figurat. Ad id quod obicitur postea, scilicet quod solus Deus iustificat, verum est : auctoritate ; sacerdos autem : ministerio ; sacramentum vero causaliter [...] ». Voir aussi la *Questio de sacramentis in communi* (ms. Douai 434) du même : « Dico quod vis illa quae est in sacramentis creata est, sicut vis quae est in verbis, in lapidibus et herbis. [...] Duplex est vis sacramenti : una materialis, quae est in elemento, alia formalis sive activa, quae est in verbo. Ex his duabus viribus fit vis sacramentalis quae sanctificat, id est per quam Deus santificat, sicut per vim herbarum et lapidum et verborum sanat. Et reducitur ad causam efficientem ; nam sicut vis lapidum vel herbae est causa sanitatis corporalis, non prima sed secundaria, ita vis sacramenti causa est efficiens sanitatis spiritualis sive santificationis, non prima sed secundaria operans extrinsecus [...] ». Alexandre de Halès considère en revanche les sacrements comme simple *dispositio*, cf. D. Van den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la scolastique*, Louvain, 1950, p. 111.

garder de surinterpréter l'écart de Hugues de Saint-Cher par rapport à son exemple.

De plus, force est de constater que les changements apportés par Hugues de Saint-Cher ne sont pas forcément des améliorations. Dans la discussion sur Marie, Hugues de Saint-Cher s'écarte de Guillaume d'Auxerre en remplaçant partiellement le concept de *potentia* par celui de l'attribution de cette puissance, la *collatio potentie*. Cependant, cette nouveauté toute relative ne permet pas d'affiner l'analyse. Elle ne créa pas une nouvelle catégorie de miracles, dans la mesure où la *collatio potentie*, en tant qu'action divine, est nécessairement miraculeuse. L'introduction du concept de la *collatio potentie* obscurcit même plutôt l'argumentation en brouillant la symétrie entre les termes de la comparaison.

En résumant et en réaménageant le texte de la *Summa aurea*, Hugues de Saint-Cher rendit parfois l'argumentation plus allusive et moins claire. Il supprima notamment les éléments les plus généraux et théoriques de la démonstration de Guillaume d'Auxerre, comme la distinction hiérarchique entre les miracles qui ne font que réparer la nature et ceux qui sont entièrement miraculeux, ou la qualification de l'acte miraculeux comme *supra naturam*. Or c'est justement dans ces précisions que s'amorce, chez Guillaume d'Auxerre, une théorie générale du miracle qui dépasse le cas de la résurrection.

Si les discussions sur la résurrection et la conception virginale dans le *Scriptum* ne sont, dans l'ensemble, que des calques, maladroits parfois, de la *Summa aurea*, une voix sinon plus novatrice du moins plus personnelle se fait [402] entendre dans la partie sur la démonologie. Ce sujet est en effet plutôt négligé non seulement par Guillaume d'Auxerre mais aussi par Étienne Langton et Alexandre de Halès, ses sources de repli. Le problème du pouvoir des démons donna lieu, durant la période qui nous intéresse, à des débats sur le miracle. Le cas exemplaire des mages de Pharaon conduisit en effet les théologiens à préciser l'idée d'une classification hiérarchique des miracles. Au sein de cette grille, la transformation des bâtons en serpents par les mages correspond au niveau le plus bas, car elle ne se distingue du processus naturel que par sa vitesse. Cependant, comme le rappelle la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, cette transformation n'en fut pas pour autant

immédiate, seul Dieu étant capable d'agir de manière instantanée³⁵. Le franciscain Eudes Rigaud formalisa cette analyse dans son commentaire sur les *Sentences* (1245-47) en distinguant entre le miracle *ratione rei facte* et *ratione modi faciendi*. La résurrection d'un mort est en soi (*ratione rei facte*) miraculeuse car impossible par voie naturelle, alors que la transformation des bâtons ne l'était qu'en ce qui concerne sa rapidité étonnante (*ratione modi faciendi*)³⁶. Une quinzaine d'années plus tôt, Philippe le Chancelier avait pourtant déjà développé l'idée d'un lien entre les œuvres démoniaques et les processus naturels, en affirmant que la génération accélérée des serpents à l'aide des *rationes seminales* ne fut pas vraiment contre la nature mais plutôt « para-naturelle » (*preter naturam*). La transformation contraire — de serpents en bâtons — serait bien en revanche *contra naturam*, car il n'agit plus là de la manipulation d'un processus naturel³⁷. Même le terme miracle sembla excessif pour dénommer ces manipulations habiles de processus naturels. Richard Fishacre les appela *minima miracula*, tandis que pour l'Alexandre de Halès de la *Somme* les opérations démoniaques n'étaient que des *mirabilia*³⁸. [403]

Cette idée d'une échelle de phénomènes extraordinaires ou étonnants

³⁵ *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. ii, tract. iii, q. iii, tit. iii, 243, éd. citée, t. II, Quaracchi, 1928, p. 298.

³⁶ Eudes Rigaud, *In II Sent.*, dist. 7 : « Miraculum dupliciter dicitur, aut ratione rei facte, aut ratione modi faciendi. Ratione rei facte quando illud fit quod est contrarium cursui nature, ut si de mortuo vivus, et consimilia. Ratione modi faciendi ut quando fit illud quod natura potest facere sed tamen ita velociter quod natura non potest ita velociter per se. Quantum ad hunc secundum modum dicuntur demones facere miracula [...] », mss Paris, BnF, lat. 14910, f. 124ra ; Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5982, f. 88va.

³⁷ Philippe le Chancelier, *Summa de Bono*, 'De bono gratie in angelis', q. 8, 1 : « Quod ergo de virgis facti sunt serpentes, videtur esse de hiis que fiunt preter naturam proprie, et non contra ; fieri autem de serpente virgam non est simile, sed potius contra naturam. [...] Illud igitur in quo iuvant rationes seminales, licet per aliquid aliud excitantur, non dicitur fieri contra naturam, sed potius preter, ut in proposito casu », éd. citée, t. I, p. 472.

³⁸ Richard Fishacre, *In II Sent.*, dist. 7 : « Minima autem si adiutorio nature hec fiant, scilicet adhibitibus aliquibus maturantibus citius quam natura faceret », mss BnF, lat. 15754, f. 78va ; Ottob. lat. 294, f. 107ra ; *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. ii, tract. iii, sect. ii, q. iii, tit. iii, 243 : « et hoc modo revera non est miraculum dicendum [...] sed mirabile tantum », éd. citée, t. II, p. 298. Voir aussi Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 6, art. 3, qui parla des *mirabiles effectus* opérés par les démons.

permet d'accepter la réalité de certaines œuvres démoniaques et magiques tout en leur refusant le statut de miracle. Le pouvoir des anges et des démons n'excède pas les limites de la nature. Ils ne peuvent qu'accélérer et manipuler les processus naturels par leur art. Ceci veut dire que, connaissant tant les causes que les remèdes des maladies, et grâce à leur célérité, ils peuvent, comme le remarquèrent Richard Fishacre et l'auteur franciscain d'une glose anonyme qui a été attribuée à Jean de La Rochelle, trouver et appliquer des médicaments et ainsi effectuer de très rapides guérisons³⁹. Mais si les démons et les anges sont plus efficaces que les médecins, leur pouvoir reste limité à des maladies également traitables par la médecine humaine. Ils sont capables de guérir un œil infecté mais non pas de restituer un œil perdu⁴⁰.

b) Miracles et morale

Cette nouvelle conception du pouvoir des démons s'oppose à une approche plus traditionnelle, qui lie le pouvoir démoniaque non pas à la nature et à l'art (qui, selon l'adage aristotélicien, imite la nature) mais à l'intention et à la moralité des acteurs, et au but et à l'utilité de leurs opérations. Ainsi Alexandre de Halès, dans sa glose sur les *Sentences* (1220-25), pour expliquer pourquoi les démons peuvent transformer les bâtons en serpents mais non pas renverser ce processus, n'invoque pas, comme Philippe le Chancelier quelques années plus tard, l'idée qu'il s'agirait là

³⁹ Jean de La Rochelle [?], *In II Sent.*, dist. 7, cap. 6 : « [...] sed demones cognoscentes morbos et quibus medicamentis curetur velocissime perquirat [*sc.* le mage] <ea> : addit ergo medicamenta que naturaliter sanitatem prestant », ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 691, fol. 61rb. Pour le problème de l'auteur de cette glose, jadis attribuée à tort à Gueric de Saint-Quentin, voir J. G. Bougerol, « La Glose sur les *Sentences* du manuscrit Vat. lat. 691 », *Antonianum*, 55 (1980), p. 108-173. On trouve la même idée chez Richard Fishacre, *In II Sent.*, dist. 7, cap. 6 : « [...] eo quod egritudines novit et quibus medicamentis velotissime curetur, perquirat ea et admovet egro insensibiliter », mss BnF, lat. 15754, f. 78rb ; Ottob. lat. 294, f. 106vb, et, quelques années plus tard, chez Richard Rufus de Cornouailles, *In II Sent.*, dist. 7, cap. 6, ms. Oxford, Balliol College 62, f. 119rab.

⁴⁰ Richard Fishacre, *In II Sent.*, dist. 7, cap. 6 : « Similiter hic quod facit dyabolus artis est : operatur enim secundum artem medicine sicut et medicus nisi quod subtilius et efficacius operatur. [...] Dico quod novum oculum ex 4 elementis fingere non possunt. [...] Sunt tamen plures infirmitates [...] impediens [...] visum quas curare noverunt », mss BnF, lat. 15754, f. 78va et 79ra ; Ottob. lat. 294, f. 106vb et 107rb.

d'un phénomène sans parallèle dans la nature mais dit, suivant sur ce point un commentaire d'Origène repris par la *Glose ordinaire*, que les démons peuvent infliger le mal mais non pas l'annuler⁴¹. [404]

Hugues de Saint-Cher se range également dans ce camp conservateur. Sa position sur le pouvoir démoniaque, développée dans la distinction 7 du deuxième livre des *Sentences*, n'est cependant pas stable. D'un côté, il évoque, comme dans la question sur la résurrection, l'opposition entre génération spontanée et génération sexuelle pour défendre l'argument selon lequel les démons peuvent produire un serpent mais pas un homme. Cependant, en ce qui concerne les guérisons, il affirme que les démons ne peuvent pas guérir mais seulement empêcher la vue et, en arrêtant brusquement l'obstruction de l'œil, simuler des guérisons miraculeuses. Il reprend cette explication de la nature trompeuse des exploits des démons à un épisode de la vie de saint Barthélemy, qui décrit comment le saint chasse une idole thaumaturgique nommée Astaroth.

S'attaquant ensuite à la question de la distinction entre les œuvres démoniaques et les miracles, problème qui semble le préoccuper, Hugues évoque non seulement le 'combat de miracles' entre Aaron et les mages de l'Exode, mais aussi la lutte entre saint Pierre et Simon le Mage et entre le Christ et l'Antéchrist. La différence, avance-t-il, en reprenant à son compte les paroles de saint Pierre selon le *Liber Clementi*, un récit sur saint Pierre faussement attribué à Clément de Rome, c'est que « les miracles faits par la puissance contraire ne sont pas utiles à l'âme ou le corps. Car quelle est l'utilité des chiens qui chantent et des statues qui marchent ? ». Diamétralement à l'opposé des inanités de Simon le Mage, « les miracles faits par les ministres de Dieu guérissent le corps et dirigent l'âme vers Dieu »⁴². Dans les *Postilles* sur l'Exode on [405] retrouve l'idée que les exploits des

⁴¹ Alexandre de Halès, *In II Sent.*, dist. 7 : « Sed quaeritur quare non poterant de serpentibus facere virgas, cum e converso fecerint. Respondeo : Origenes, Num. 22, 2, Glossa 'Bellum tibi imminet' : Contraria virtus aliquid male potest facere, sed restituere in integrum non potest », éd. citée, t. II, p. 68.

⁴² Hugues de Saint-Cher, *In II Sent.*, dist. 7, cap. 6 : « Nota quod, sicut dicit Augustinus super Ex. vii, demones valde perspicaces sunt et ideo subito attulerunt quedam semina et quedam adminiculantia ad faciendum serpentes, unde nullum fuit ibi miraculum, sicut dictum est in primo libro [mais je n'ai rien trouvé à ce sujet dans la question sur la toute-puissance divine dans le premier livre, contexte où

mages du Pharaon, à la différence de ceux d'Aaron, ne sont pas de miracles parce qu'ils sont nocifs⁴³.

L'argumentation d'Hugues de Saint-Cher sur le pouvoir des démons sera explicitement réfutée dès la génération suivante. Richard Fishacre repousse tout appel à la mauvaise foi des démons, argumentation qui confond, reconnaît-il, les catégories du pouvoir et du vouloir. Le maître d'Oxford rejette ainsi l'opinion selon laquelle le pouvoir des démons se cantonnerait aux animaux nuisibles et à des choses inutiles comme faire parler les chiens : la mauvaise foi des démons explique uniquement pourquoi ceux-ci ne *veulent* pas produire des choses utiles mais pas qu'ils n'en soient pas capables⁴⁴. Pour Fishacre et ses successeurs, l'enquête sur

Guillaume d'Auxerre évoque les serpents des mages], sed tantum operatio nature. Si autem queris, utrum possint generare homines sicut dicitur de Merlino genito de incubo demone. Item si queritur utrum possint restituere oculum vel huiusmodi, sicut Simon Magus faciebat canes canere. Ad hoc dicunt magistri quod demones tantum possunt ea facere que fiunt per viam putrefactionis, unde possunt facere quoddam genus avium et ranarum que fiunt hoc modo ; ea vero que fiunt per decisionem sive generationem non possunt [...] nec oculum sanare vel restituere possunt, sed ledere vel impedire possunt et facere quod illi non videant actu et postea cessant et ita videtur fatuis quod idola eis restituent vel sanent oculos, sicut legitur in Vita beati Bartholomei de Astaroth. [...] Magi pharaonis fecerunt sibi serpentes et ranas, tamen creatores non sunt, quia primas causas rerum non ipsi sed Deus creavit [...]. Non sunt ergo demones nisi ministri talium sicut parentes filiorum et agricole fructuum, nec tamen in hoc dicendi sunt demones proprie ministri Dei, quia per hoc non intendunt servire ei. Beatus Clemens cum primo vellet adherere Petro ita ei opposuit : 'sicut tu modo facis mirabilia contra naturam, ita et Simon Magus quem secuti sumus. Vidimus enim canes cantantes, ymagines ambulantes. Quare ergo dicis nos peccasse sequendo ipsum et non peccare sequendo te ?' Cui Petrus : 'Deus in mundo multa paria permisit ad exercitium boni et ad execucionem malorum secundum suum rectum iudicium, ut magos pharaonis permisit parificare se Moysi per contrariam potestatem, Ysaac philisteos, mihi Simonem et ad ultimum Christo Antichristum, quia per miracula videbitur Antichristus parificari Christo. Sed in hoc est differentia quia miracula facta a contraria potestate non sunt utilia anime vel corpori. Que enim utilitas ut canes canent et ymagines ambulent ? Sed mirabilia facta per ministros Dei et corpora sanant et animas ad Deum convertunt' », ms. A, f. 36rab ; ms. B, f. 51rb ; ms. C = Bruxelles, Bibl. royale, 11422-23, f. 29vb. Pour l'argument concernant les démons incubes et Merlin, voir M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge [...]*, p. 209-292.

⁴³ *Postille*, ad Ex 7, 9 *Tolle virgam tuam* : « Certum est enim quod non miraculose sicut Aaron, quia hoc miraculum non est utile alicui, sed nocivum », éd. de Cologne, 1621, t. I, f. 79v.

⁴⁴ Richard Fishacre, *In II Sent.*, dist. 7 : « Et ponunt aliqui magistrorum quod aliqua inutilia facere possunt ut canes loqui, serpentes, ranas et huiusmodi, sed non alia. Sed quare hoc plus quam alia faciant

l'étendue du pouvoir démoniaque doit se concentrer non pas sur la moralité des démons mais sur leurs capacités naturelles, puissances qu'ils partagent avec les anges.

Cependant, malgré cet accent mis sur le statut ontologique des phénomènes extraordinaires, la dimension salutaire du miracle, si centrale chez Hugues de Saint-Cher, ne disparut pas entièrement de la scène. Pierre Lombard, dans sa glose influente sur l'épître aux Romains, avait défini une triple finalité du miracle : le miracle supprime l'erreur, montre la toute-puissance divine et provoque la conversion, conduisant le croyant au salut⁴⁵. Les théologiens du XIII^e siècle continueront tous, avec des variantes dans le détail, à souscrire à l'idée du caractère providentiel du miracle⁴⁶. Le vrai miracle dépasse non seulement [406] les forces de la nature (raison pour laquelle les démons ne peuvent pas en faire), mais sert aussi Dieu. Cela ne veut pourtant pas dire que le thaumaturge lui-même est forcément bon ou que son action lui apporte du mérite. Le miracle se compare sur ce point à la prophétie et aux sacrements : Dieu peut choisir un incroyant comme prophète (l'exemple classique étant Caïphe) et les sacrements peuvent être administrés par un prêtre indigne sans perdre leur validité⁴⁷. Hugues de Saint-Cher adopte du reste

patet quia nobis invident et ideo utilitati nostre providere non curant. Sed quare non possint etiam utilia sicut inutilia nondum dictum est, nec ego video, si permitterentur », mss BnF, lat. 15754, f. 78vb ; Ottob. lat. 294, f. 107ra.

⁴⁵ Pierre Lombard, *In Epistolam ad Romanos* 4, 19-23 (à propos de la foi d'Abraham, qui crut à sa paternité, malgré l'âge avancé de lui-même et de Sarah) : « Non sine causa haec et alia contra naturam fecit Deus. Ambros. Ideo enim talia fecit ut errorem auferret et se omnipotentem Deum omnium monstraret. Aliqui enim inflati ratione mundi, Deum neglexerunt. Ideo quae mundo impossibilia sunt, fecit Deus, ut qui per haec crederent salvarentur, Dei dominio mancipati », *PL* 191, 1377. Le passage vient du commentaire sur les épîtres de l'Ambrosiaster, éd. H. J. Vogels, Vienne, 1966-69 (CSEL 81/1), p. 149.

⁴⁶ Par exemple Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, 'De bono gratie in angelis', q. 8, 2 : « Ad quod dicendum est quod utilitas miraculorum quoad hominem fuit ad fidem astruendam. [...] Sed cum miracula sint ad hanc utilitatem hominis principaliter et ultimo sunt ad demonstrationem virtuose sapientie », éd. citée, p. 473-75 ; *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. ii, tract. iii, sect. ii, q. iii, tit. iii, 231, éd. citée, t. II, p. 287-88). Sur l'idée d'une fin surnaturelle du miracle chez Thomas, voir A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas* (cité *supra* n. 5), p. 127-137.

⁴⁷ *Summa fratris Alexandri*, lib. II, inq. ii, tract. iii, sect. ii, q. iii, tit. iii, 242 : « Et dicendum quod non exigitur quod sit virtus. [...] Simile est in sacramento Baptismi, ubi sacerdos tamquam minister non

lui-même cette position dans sa question disputée sur la prophétie⁴⁸.

Enfin, c'est la dimension salutaire du miracle (et non la moralité du thaumaturge) qui fournit un critère pratique pour distinguer les vrais des faux miracles. Le problème posé par le récit de l'Exode est justement l'apparente similitude entre les actions des mages et celles des champions de Dieu. On a beau dire, comme Guillaume d'Auxerre, que les mages produisent leurs serpents par l'intermédiaire de la nature, alors que ceux d'Aaron et de Moïse furent produits directement par Dieu⁴⁹ ; ou bien, comme Richard Fishacre, qu'Aaron fut assisté par les bons anges, les mages par les mauvais⁵⁰ : ces distinctions [407] n'ont que peu de

facit nisi praeparationem quantum ad exteriora, sed solus Deus operatur quod est interius, scilicet remissionem culpae et impressionem characteris ; ibi autem non requiritur quantum ad substantiam sacramenti dignitas et bonitas sacerdotis, quia aequè ministratur per indignum sicut per dignum », éd. citée, t. II, p. 296. Voir aussi L. Godefroy, art. « Ministre des sacrements », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1776-1793 ; A. Thouvenin, art. « Intention », *ibid.*, t. VII, col. 2271-2278 et L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907. Pour la prophétie, voir la note suivante.

⁴⁸ Hugues de Saint-Cher, *De prophetia*, I, ad 4 : « Ad quartum dicimus quod revera prophetia est donum Dei, sed non sequitur 'ergo est virtus' neque scientia sicut operatio virtutum. Donum Dei est, ut dicit Apostolus ibidem [I Cor 12, 10], nec tamen est virtus vel scientia ; et licet sit donum Dei, tamen potest esse in malis et in bonis, nam donorum Dei quoddam est in malis tantum sed non facit malos, ut timor servilis. Item quoddam est tantum in bonis et bonos facit, ut caritas. Item quoddam est in bonis et malis, nec bonos nec malos facit, ut operatio virtutum et prophetia sumpta communiter [...] », éd. J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher. Édition critique avec introduction et commentaire*, Louvain, 1977, p. 12. Hugues reprend ici Philippe le Chancelier.

⁴⁹ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. xi, cap. 5 : « Queritur utrum mutatio virgarum magorum pharaonis in serpentes fuerit naturalis aut miraculosa. Si naturalis, eadem ratione mutatio virge Moysi in serpentem fuit naturalis, quia eadem erat natura in virga illa. [...] Solutio [...] mutatio virgarum magorum naturalis fuit, quia fuit mediantibus seminibus, sed mutatio virge Moysi fuit miraculosa, quia ex sola potestate et voluntate Dei, non mediante natura », éd. citée, p. 210.

⁵⁰ Richard Fishacre, *In II Sent*, dist. 7 : « In omnibus que fiunt ex putrefactione fateor et bonos et malos posse angelos. Hinc est quod ranas et serpentes magi pharaonis producere potuerunt similiter Moyses et Aaron hec et similia. Si (*sic, lege Et*) dico ministerio bonorum angelorum illa facta sunt et non immediate a Deo », mss BnF, lat. 15754, f. 78vb ; Ottob. lat. 294, f. 107rb. Il semblerait que Fishacre rejette la position de Guillaume d'Auxerre, dans un effort pour respecter le parallèle entre l'action des deux partis, et sans doute pour ne pas postuler une intervention divine où cela n'est pas nécessaire.

valeur concrète, car comment savoir que l'aide vient d'un bon ange ou d'un mauvais ? Et comment faire la part entre un acte extrêmement rapide (par les démons) et une intervention divine immédiate ? Dire que les œuvres des mages ne sont que des illusions d'optique (interprétation peu répandue, du fait de l'autorité d'Augustin) ou bien que les serpents étaient vrais mais que les démons les avaient apportés déjà générés depuis un autre lieu et les avaient échangés contre les bâtons, a le même inconvénient⁵¹. Au bout du compte, outre le don de discernement, réservé à peu de monde, seule la finalité religieuse du miracle permet de séparer le bon grain de l'ivraie⁵².

2. Les miracles christiques dans les Postilles

Si Hugues de Saint-Cher fait de l'utilité du miracle la clef de voûte de sa démonstration sur le pouvoir des démons dans le *Scriptum*, cette notion est encore plus centrale dans l'interprétation des miracles dans les *Postilles*. En commentant les miracles christiques — ceux de l'Ancien Testament ne sont pas interprétés dans le même sens — les *Postilles* insistent particulièrement sur le premier élément de la

⁵¹ La Glose ordinaire sur Ex 7, 8 mentionne tant l'interprétation 'réaliste' que celle 'fantastique' sans prendre position (*Biblia latina cum glossa ordinaria*, Strasbourg, 1480, t. I, sans foliotation). Les *Postilles* dominicaines (sur Ex 7, 9, *Tolle virgam tuam*, éd. citée, t. I, f. 79v) jouent avec l'idée mais finissent par la rejeter. La variante des serpents substitués est présentée à côté de l'interprétation 'fantastique' par Nicolas de Ockham, un théologien franciscain d'Oxford (1242-1320), *In II Sent*, dist. 7, ms. Città del Vaticano, BAV, Ottob. lat. 623, f. 56vb, et chez Nicolas de Lyre, *Postille*, sur Ex 7, 8, *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nicolai Lyrani*, Douai, 1627, t. I, f. 553-554.

⁵² Voir par exemple Eudes Rigaud, *In II Sent.*, dist. 7 : « Prudens igitur anima consideret finem et alias circumstancias et poterit per hoc differentiam intelligere aliquid. Datur tamen ipsis spiritualibus potestas discernendi inter hoc, unde dicit Gregorius quod quodam sapore interiore discernitur inter hec miracula et illa », mss BnF, lat. 14910, f. 124va ; Vat. Lat. 5982, f. 88vb. La *Summa fratris Alexandri* ajoute, au sujet des miracles de l'Ancien Testament, que seuls les vrais miracles préfigurent des miracles du Nouveau Testament : lib. II, inq. ii, tract. iii, sect. ii, q. iii, tit. iii (243) : « Ex iis potest videri differentia bonorum miraculorum et malorum. Mala enim miracula semper ad deceptionem sunt et ad subversionem videntium ; bona vero miracula [...] sunt ad eruditionem Ecclesiae et credentium. [...] Est etiam alia differentia inter haec et illa miracula, quoniam bona miracula omnia, quae in Veteri Lege facta sunt, signa fuerunt alicuius miraculi sive mirabilis fiendi in adventu Christi [...]. Mala vero miracula nullius boni futuri signa fuerunt secundum quod huiusmodi », éd. citée, t. II, Quaracchi, 1928, p. 298.

définition de Pierre Lombard : l'erreur. Les miracles de Jésus servent avant tout à renforcer l'orthodoxie et à combattre l'hérésie.

a) Les miracles comme stratégie anti-hérétique

Deux hérésies sont particulièrement visées : l'adoptianisme et le manichéisme. Ainsi, les *Postilles* interprètent la guérison d'un lépreux (Mt 8, 1-4) [408] comme une réfutation de l'hérésie arienne. Jésus guérit le lépreux en disant « Je le veux, sois purifié », pour montrer qu'il n'avait pas besoin de s'adresser à son père pour faire un miracle⁵³. Il confirma sa nature divine et sa toute-puissance encore à Béthanie (Jn 11), par sa réponse à Marthe. Celle-ci, en disant que Lazare ne serait pas mort si Jésus était venu plus tôt, montra qu'elle pensait que Jésus avait besoin d'être présent pour faire des miracles et qu'il ne pouvait pas guérir sans faire de prière à Dieu. La réponse de Jésus, « Je suis la résurrection et la vie », neutralise les implications dangereuses et erronées des paroles de Marthe⁵⁴. Les *Postilles* nous expliquent encore que Jésus, en marchant sur l'eau (Mt 14, 22-33), prit soin d'y

⁵³ Hugues de Saint-Cher, *Postille*, sur Mt. 8, 3 : « *Dicens volo contra Fotinum, qui dicebat quod voluntas Christi erat inefficax, sequendo illud Philosophi : Propter nostrum dicere aut velle nihil in re mutatur. Mundare, id est 'mundus esto', contra Arrium qui dicebat Christum tantum Deum adoptivum et nihil posse imperando sed orando* », éd. citée, t. VI, f. 31va.

⁵⁴ *Postille*, sur Jn 11, 21-26 : « *Domine si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus [...]* Et nota quod istae [sc. Marthe et Marie] credebant in Christum, sed non ut oportebat. Nondum enim cognoscebant quod esset Deus, quod patet, cum dicunt *Si fuisses hic* etc.. Nec quod propria virtute et auctoritate faceret signa, quae faciebat, quod patet ibi : *Sed nunc scio, quia quaecunque poposceris a Deo dabit tibi Deus*, ut de virtuoso enim quodam homine et approbato loquuntur, quod oratione possit obtinere suscitationem fratris. Christus autem utrunque eas docet, scilicet quod tanquam Deus fit ubique, et quod propria virtute omnia faciat. [...] Et nota quod Dominus ad id quid mulier dixerat *Scio, quia resurget* etc. respondet *Ego sum resurrectio*, quasi dicat etiam modo per me potest resuscitari. Ad id autem quod dixerat *Quicquid petieris a Deo* etc. respondet *Qui credit in me etiam si mortuus fuerit vivet*, quasi dicat : ego sum tributor bonorum, a me oportet petere et in me credere, non me petere ab alio, ut tu credis. Item errabat mulier in duobus, ut dictum est. In hoc quod ipsum non esse ubique tanquam Deum aestimabat. Et ad hoc dicit *Ego sum resurrectio et vita*. Si enim resurrectio est et vita, non loco circumcluditur, sed ubique assistens potest sanare. Item errabat in hoc quod non credebat quod propria virtute et auctoritate faceret signa vel posset resuscitare fratrem, sed oratione. Et ad hoc respondet dicens *Qui credit in me* etc. », éd. citée, t. VI, f. 356r.

inviter Pierre aussi, pour montrer qu'il n'était pas un fantôme mais un vrai homme⁵⁵. Le fait de toucher le lépreux en le guérissant visait le même but⁵⁶. La résurrection de Lazare illustre, quant à elle, la double nature du Christ : en ressuscitant Lazare, Jésus prouva la vérité de sa nature divine, en pleurant sa mort, la vérité de sa nature humaine⁵⁷. Et lorsque Jésus appliqua de la boue sur le visage de l'aveugle né de Siloé (Jn 9, 6), pour en façonner de nouveaux yeux — selon les *Postilles* il ne s'agit pas d'un simple pansement —, il établit un parallèle avec la création d'Adam et réfuta l'erreur dualiste selon laquelle la matière n'est pas d'origine divine. En même temps, [409] Jésus ordonna à l'aveugle de laver la boue, pour montrer qu'il n'en avait pas besoin. Pour des raisons analogues, aux noces de Cana (Jn 2, 1-11), Jésus transforma l'eau en vin, au lieu de créer le vin à partir de rien. Cette dernière opération aurait certes été un plus grand miracle, mais la transformation est plus utile pour montrer non seulement la domination du Christ sur la matière mais aussi l'origine divine et non pas démoniaque de celle-ci. Si Dieu n'avait pas créé la matière, celle-ci ne lui obéirait pas⁵⁸. Le miracle de la multiplication des pains et des poissons (Jn 6, 1-15) suit la même logique. Jésus n'avait nullement besoin d'une matière sous-jacente, mais il utilisa ces objets pour

⁵⁵ *Postille*, sur Mt 14, 29 : « *Ut veniret ad Iesum. In hoc confunduntur Manichaei, qui credunt Iesum ob hoc habuisse phantasticum corpus, quia ambulavit super aquas. Sed hoc patet esse falsum, cum etiam hoc idem fecit Petrus* », éd. citée, t. VI, f. 55ra.

⁵⁶ *Postille*, sur Mt 8, 3 : « *Contra Manichaeum dicit tetigit, qui ponebat Christum tantum habere corpus phantasticum* », éd. citée, t. VI, f. 31va.

⁵⁷ *Postille*, sur Jn 11, 38 : « *Iesus ergo rursum fremens in semetipso ex compassione, et ut ostendat veritatem humane naturae. [...] Venit ad monumentum ostensurus per miraculum veritatem divinae naturae* », éd. citée, t. VI, f. 357ra.

⁵⁸ *Postille*, ad Jn 2, 7 : « *Implete hydrias aqua. Quaerit Chrysostomus : quare non fecit signum ante impletionem ? Mirabilis enim esset ipsum vinum ex non entibus facere, quam qualitatem commutare. Item cur aquam non ipse deduxit, sed ministris iussit ? Ad primum respondet Chrysostomus duas causas assignans. Prima, quia etsi mirabilis esset de nihilo vinum creare, non tamen ita credibile. Secunda, ut destrueret errorem Manichaei, quia dicturus erat mundum et omnia quae mundi sunt a malo Deo creata esse et gubernari, qui est Christo contrarius. Unde ut Christus ostenderet quod ipse mundum creavit et elementa, utitur mundana creatura, mutans naturam eius ; si enim non esset sua, non obediret ei* », éd. citée, t. VI, f. 291ra.

montrer qu'il est leur créateur⁵⁹.

b) *Le miracle et le problème de l'incroyance*

Cependant, pour être une arme efficace contre l'hérésie, il faut que les miracles soient bien attestés. Les *Postilles* nous dépeignent Jésus mettant en scène ses miracles avec des détails minutieusement pensés, comme s'il devait se prémunir en permanence contre les critiques d'incrédules qui douteraient de leur réalité.

Lorsque Jésus guérit l'aveugle-né, il crache à terre, fait de la boue avec sa salive, applique le mélange sur les yeux de l'aveugle, puis l'envoie aux bains de Siloé pour se laver. Les *Postilles* expliquent que Jésus utilisa un peu de salive pour débouter ceux qui diraient que ce fut la terre qui avait guéri le malade. De même, l'utilisation du pansement permet de réfuter l'idée que ce fut l'eau des bains de Siloé, réputés pour leurs capacités médicinales, qui avait guéri le malade. D'autre part, Jésus envoya l'aveugle à Siloé le visage couvert de boue, pour qu'il se fît remarquer, afin d'éviter tout doute quant à son identité avec la personne guérie. Cette précaution n'était pas un luxe, indiquent les *Postilles*, car la présence ou l'absence des yeux change beaucoup l'aspect d'une personne⁶⁰. [410]

⁵⁹ *Postille*, sur Jn 6, 9 : « *Sed haec quid sunt inter tantos ? [...]* Non enim materia subiecta indigebat, sed ipsis creaturis utitur ad materiam miraculorum, ut ostendat se esse auctorem eorum, contra Marcionem et Manichaeum. Ideo etiam sicut diximus, supra 2, non creavit novum vinum, sed de aqua fecit et hic similiter non novos panes creat, sed multiplicat iam procreatos », éd. citée, t. VI, f. 323va.

⁶⁰ *Postille*, sur Jn 9, 6-9 : « *Et linivit lutum super oculos eius, id est super locum oculorum eius. [...]* Item ne videretur emplastrum de terra hanc sanitatem conferre, et ne crederetur indigentiae gratia usus materia luti, sed magis ut ostenderet se esse conditorem eundem, qui in principio usus est luto, iussit lavare. Unde sequitur : *Et dixit ei : vade et lava [...]* ut videas, quoniam non luto indigeo ad faciendum oculos. *In natatoria Siloe [...]*. Sed quaeritur, cur eum non curat statim, sed mittit ad Siloam ? Solutio Chrysostomi, ut discas caeci fidem et ut destruaturs Iudaeorum invidia semper derogantium miraculis. Decens enim erat omnes videre abeuntem, lutum habentem super oculos unctum. Inopinabili enim unctione omnes convertit ad seipsum respiciendum. Quia enim non est facile caecum cognoscere postquam illuminatus est, multos facit prius fieri testes per longam viam et diligentes inspectores inopinabilitate considerationis, vel attentiores facti non possint dicere, hic est, non est hic. [...] Unde per hoc ostenditur quod non in fonte erat virtus sed a Christo, cuius virtus ibi operabatur. [...] *Alii autem dicebant scilicet nequaquam, sed similis est eius. Chrysostomus : Inopinabilitas in incredulitatem*

Dans le cas de l'aveugle-né, l'insistance sur l'authenticité du miracle est sinon conditionnée du moins inspirée et renforcée par le récit biblique. Selon l'Évangile, les badauds se demandaient effectivement si la personne guérie était vraiment la même que l'aveugle et les Pharisiens l'interrogèrent longuement, ainsi que ses parents, en traitant Jésus d'imposteur.

Cependant, même lorsque le texte de la Bible ne suggère pas de lui-même une telle interprétation, les *Postilles* sont tout aussi soucieuses de l'authenticité des miracles christiques. On nous explique ainsi qu'aux noces de Cana Jésus employa des jarres destinées aux purifications, et qui n'avaient donc jamais contenu de vin, pour éviter que des mauvaises langues ne prétendent qu'il restait de la lie au fond des jarres, qui se serait diluée dans l'eau. Au lieu de le faire lui-même, il demanda aux serviteurs de chercher l'eau afin de les avoir comme témoins⁶¹. De même, en guérissant le paralytique à Jérusalem (Jn 5, 1-9), Jésus lui ordonna de se lever et de prendre son grabat, pour que le miracle fût plus certain⁶².

On retrouve cette obsession de la preuve dans le commentaire sur la résurrection de Lazare. Jésus, au lieu de se précipiter à Béthanie, à la nouvelle de la maladie de Lazare, tarda pendant deux jours, pour s'assurer que Lazare fût mort et enterré à son arrivée. Quand Il arriva enfin, Lazare était en effet mort depuis quatre jours ; il avait été enterré et son cadavre commençait déjà à sentir mauvais, comme le firent remarquer ses sœurs. Dans ces conditions, personne ne pouvait dire que Lazare était seulement dans le coma⁶³. Pour se [411] prémunir contre les doutes

ducebat. Et sicut dicit Augustinus, quia oculi aperti vultum eius mutaverant », éd. citée, t. VI, f. 345v-346v. La référence à Augustin vient des *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, tract. XLIV, 8.

⁶¹ *Postille*, sur Jn 2, 6-7 : « Quod autem dicitur *secundum purificationem Iudaeorum* monstrat quod illa vasa nunquam erant vini receptacula, ne aliquis posset calumniari, quod feces ex vino priori relictæ in illis vasis ex commixtione aquae superfusæ effecissent vinum. [...] *Implete hydrias aqua* [...] Ad secundum dicimus, quod ideo non ipse deduxit aquam in hydrias, sed ministris præcipit ut imponerent, ut eos testes miraculi haberet », éd. citée, t. VI, f. 291ra.

⁶² *Postille*, sur Jn 5, 8 : « Chrysostomus. Non solum sanat, sed et lectum levare iubet, ut et quod fiebat, credibile faceret miraculum et nullius aestimet imaginationem id est phantasiam esse id quod factum est. Neque enim utique nisi certissime et vehementer ei compacta essent membra lectulum ferre posset. Facit autem hoc ut obstruat ora detrahentium miraculo », éd. citée, t. VI, f. 313va.

⁶³ *Postille*, sur Jn 11, 6 : « *Duobus diebus* [...] Sed quare mansit ? Respondet Augustinus : Distulit tunc

quant à l'identité de Lazare, Jésus prit soin d'avoir continuellement des témoins. Il se transporta donc sur le lieu du tombeau avec les témoins et il leur demanda d'enlever la pierre tombale (alors qu'il aurait pu la déplacer par sa seule voix ou ressusciter Lazare sans être présent). Les témoins, en reconnaissant les vêtements dans lesquels Lazare avait été enterré, garantissent la vérité de la résurrection. La présence continue des deux sœurs de Lazare sert le même dessein. L'auteur conclut que la résurrection de Lazare avait finalement été prouvée et attestée par tous les cinq sens dans leur ensemble : les voix de Marie et de Marthe qui invitèrent Jésus à visiter le tombeau de leur frère ; le toucher des mains qui enlevèrent la pierre du tombeau et qui défirent les linges qui enveloppaient le mort ; l'ouïe qui entendit Jésus dire « Lazare sors », la vue de ceux qui virent Lazare sortir du tombeau, et l'odorat qui sentit la puanteur du cadavre de quatre jours. En faisant appel à tous les sens, Jésus fermait définitivement la bouche aux impies⁶⁴.

On voit que les interprétations défensives et anti-hérétiques des miracles christiques sont abondantes et systématiques. Reste à savoir si leur récurrence est originale ou significative, et, question encore plus difficile, dans quelle mesure elle

sanare ut posset resuscitare. Chrysostomus plenius dicit. Mansit Christus ut expiraret interim Lazarus et sepeliretur, ne quis dicere possit quoniam stupor fuit, id est, epilepsia, vel quoniam dissolutio fuit, id est, paralyticus, vel subductio fuit, id est, apoplexia et non mors, propterea tantum mansit ut dicant quoniam foetet », éd. citée, t. VI, f. 354vb.

⁶⁴ Postille, sur Jn 11, 39-44 : « *Ait Jesus : tollite lapidem. Sed cur non absens vocavit eum ? Item cur non lapide iniacente fecit resuscitari : etenim sola voce valuit lapidem amovere, qui corpus mortuum potuit movere. Solutio. Hoc fecit ut eos testes faceret miraculi, ut non hoc dicant quod et in caeco dixerant : quoniam hic est, non est hic, supra 9b. Manus enim levantes lapidem et ipse accessus eorum ad monumentum testabantur quoniam ipse est Lazarus, non alius. Nam illi quidem phantasma existimassent aut aliud quid pro illo, nunc autem hoc quod accesserunt ad locum et lapidem levaverunt et fasciatum exire viderunt et vincula solverunt et vestimenta cum quibus sepultus erat recognoverunt et quod sorores semper aderant, quarum una dixit : Domine iam foetet, quatruiduanus enim est, omnia haec sufficientia erant probare signum et obstruere ora indevotorum. Propterea dicit eis tollite lapidem a sepulchro, scilicet per hoc ostendens quoniam eum suscitabit veraciter. Ideo etiam supra interrogat Ubi posuistis eum ?, ut illi qui responderunt Veni et vide et duxerunt eum ad monumentum, non possent dicere quoniam alium suscitavit. Vox enim et manus, auditus et visus simul et odoratus testantur miraculo. Vox quidem dicens Veni et vide, manus autem tollentes lapidem et fascias solventes. Auditus qui vocem audivit Lazare veni foras. Visus qui videt exeuntem de monumento. Odoratus qui sensit foetorem quatruiduani », éd. citée, t. VI, fol. 357r.*

traduit la pensée d'Hugues de Saint-Cher.

Il faut d'abord noter que ces interprétations ne se rencontrent pas dans les postilles sur tous les Évangiles, mais seulement dans celles sur Jean et, dans une moindre mesure, sur Matthieu. Il existe par ailleurs des indices que le commentaire sur Jean est au moins en partie de la main d'Hugues lui-même, car le début du chapitre 13 comporte une référence à un commentaire sur les *Sentences*, dont on peut penser qu'il s'agit de celui de Hugues⁶⁵. Enfin, alors [412] que toutes les interprétations sur Matthieu que j'ai relevées avaient déjà été proposées au XII^e siècle — par Pierre le Chantre en l'occurrence⁶⁶ —, les explications apologétiques dans le commentaire sur Jean sont toutes nouvelles. Nouvelles pour l'Occident médiéval, car l'auteur — qu'il s'agisse d'Hugues de Saint-Cher lui-même ou d'un collaborateur — n'en est pas l'inventeur. Comme il le signale lui-même, toutes ces interprétations viennent de Jean Chrysostome.

Les *Homélies sur Jean* du Père grec avaient été traduites en latin par Burgundio de Pise entre 1171 et 1173 et présentées officiellement au troisième concile de Latran⁶⁷. Cependant, malgré cette introduction médiatisée, l'auteur de

⁶⁵ *Postille*, sur Jn 13, 1 : « Quorum opiniones [sc. les opinions des Grecs sur le pain azyme] habentur in Historiis et super quartum Sententiarum. Et ideo hic praemitti possunt », éd. citée, t. VI, f. 364vb. B. Smalley, *The Gospels in the Schools c. 1100 - c. 1280*, Londres, 1985, p. 119, interpréta cette référence comme un renvoi au commentaire de Hugues, mais il faut noter que la phrase est assez ambiguë. Le texte de la *Postille* suggère deux possibilités : soit le rédacteur se réfère à un commentaire qu'il considère comme si standard qu'il n'a pas besoin d'en indiquer l'auteur ; soit, et c'est peut-être plus probable, il se réfère à son propre commentaire sur les *Sentences*. Dans ce dernier cas, l'auteur de (cette partie de) la *Postille* sur Jean, est vraisemblablement Hugues de Saint-Cher. Cependant, les opinions des Grecs sont aussi citées dans une addition au commentaire d'Alexandre de Halès (*In IV Sent.*, dist. 9, 16, éd. citée, t. IV, p. 146).

⁶⁶ Pierre le Chantre, *Super unum ex quatuor*, cap. xlvi (la guérison du lépreux), ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 297, f. 90va ; cap. lxxxii (le Christ marche sur l'eau), *ibid.*, f. 140vab. Pour des raisons de commodité, je suis ici la numérotation de chapitres de Zacharie de Besançon (*PL* 186). Du moins pour le Christ marchant sur l'eau, Pierre le Chantre copie lui-même Bède le Vénérable (*In Marci evangelium expositio*, lib. II, cap. 6), en y apportant quelques changements mineurs, repris dans les *Postilles dominicaines*.

⁶⁷ Voir R. Durling, art. « Burgundio v. Pisa », dans *Lexikon des Mittelalters*, t. II, Munich-Zurich, 1980, col. 1097-1098 ; B. Smalley, *The Gospels [...]*, p. 129-130. En 1151, Burgundio avait déjà traduit les

nos *Postilles sur Jean* semble être le premier à les citer. Il est vrai que les Évangiles ont été relativement peu commentés au moyen âge (Burgundio de Pise explique du reste, dans le prologue à sa traduction, qu'il a entrepris ce travail parce que les Latins ne disposaient pas, à sa connaissance, d'autres expositions continues sur Jean que celle d'Augustin⁶⁸). Entre Pierre le Chantre et les *Postilles* dominicaines, on ne connaît aucun commentaire sur les Évangiles. Pierre le Chantre n'utilisa certainement pas encore les *Homélies sur Jean* de Jean Chrysostome, mais puisque l'on ne sait pas s'il avait, à l'époque de la rédaction, déjà accès à la nouvelle traduction, il est impossible de dire s'il s'agit là d'un choix délibéré⁶⁹. [413]

Quoi qu'il en soit, l'auteur des *Postilles sur Jean* apprécie beaucoup le Père grec, même jusqu'à le préférer à Augustin⁷⁰. D'autre part, l'abondance d'interprétations défensives et anti-hérétiques n'est à mon sens pas un hasard mais doit se comprendre comme le reflet des préoccupations typiquement dominicaines : la lutte contre les cathares.

Bien sûr, les cathares ne sont jamais mentionnés nommément, mais on imagine mal un dominicain du XIII^e siècle accumuler les condamnations contre les Manichéens sans penser à eux. L'hypothèse anti-cathare permet aussi d'expliquer pourquoi l'auteur de la *Postille* reprint à Jean Chrysostome le portrait d'un Jésus extrêmement soucieux de prouver la réalité de ses miracles. Si l'on en croit les polémistes contemporains, les cathares niaient non seulement l'humanité du Christ,

homélies sur Matthieu, à la demande d'Eugène III mais, même si les *Postilles* les citent, à côté de l'apocryphe *Opus imperfectum* disponible depuis le haut moyen âge (cf. Smalley, *ibidem*, p. 128-129), ce n'est pas le cas dans les passages du commentaire sur Matthieu qui nous intéressent.

⁶⁸ Cf. P. Classen, *Burgundio von Pisa Richter - Gesandter - Übersetzer*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1974/ 4, p. 84, cité dans Smalley, *The Gospels [...]*, p. 1.

⁶⁹ Selon B. Smalley, *The Gospels [...]*, p. 128-129, les homélies sur Jean ont été traduites trop tard pour Pierre le Chantre. Cependant, Pierre le Chantre est maître en théologie dès 1173 et Beryl Smalley donne pour le *Super unum ex quatuor* la fourchette 1187-1197 (*ibidem*, p. 107). En l'absence de renseignements précis sur la circulation manuscrite des homélies et d'éléments de datation sûrs pour les œuvres de Pierre le Chantre, l'absence de citations des homélies chez Pierre le Chantre reste difficile à apprécier.

⁷⁰ Cf. *supra*, n. 63. Pour d'autres exemples, B. Smalley, *The Gospels [...]*, p. 128-129.

et — pour certains d'entre eux — l'origine divine de la création, mais aussi la réalité des miracles christiques, voire des miracles tout court. Les miracles du Christ n'avaient, à leurs yeux, qu'une signification spirituelle, alors que ceux attribués aux saints de l'Église — identifiés par les cathares aux pseudo-prophètes annoncés par la Bible — étaient l'œuvre du diable, seigneur de l'ici-bas⁷¹.

Mais on peut se demander si le commentateur dominicain, en reprenant à Jean Chrysostome la vision exégétique d'un miracle pouvant toujours être ridiculisé par des esprits malveillants, pensait seulement aux hérétiques. Serait-il trop audacieux de supposer qu'il visait en même temps des tendances critiques au sein même de l'Église ; une Église dont les autorités avaient commencé, à partir de la fin du XII^e siècle, à soumettre la croyance aux miracles à des critères de plus en plus exigeantes ?

3. Hugues de Saint-Cher et le procès de canonisation d'Edmond Rich d'Abingdon

Dans le cadre des procès de canonisation, la critique des miracles était à la fois nécessaire et problématique. Problématique à cause des tromperies diaboliques — exemplifiées par le cas des mages de Pharaon —, danger qui conduisit [414] les canonistes à interdire la canonisation fondée sur les seuls miracles⁷². Nécessaire, parce que la vertu, bien que suffisant seule à la sainteté, ne

⁷¹ Voir Moneta de Crémone, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque* (vers 1241), lib. I, cap. 9, § unicus ; lib. II, cap. 10, § 2-3, éd. Th.-A. Ricchini, Rome, 1743, p. 98-104 et 221-222 ; Eudes de Châteauroux (v. 1190-1273), *Sermones de tempore*, sermo XCI in Dominica XVI post Pentecosten contra haereticos, éd. J. B. Pitra, *Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis*, altera continuatio, t. II, lieu, 1888, p. 281-282 ; Luc de Túy († 1249), *Adversus Albigensium errores*, lib. III, cap. 2, éd. M. de La Bigne, *Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, t. XXV, Lyon, 1677, p. 241.

⁷² Innocent IV, *In lib. Decretalium*, sur X.3.45.1 : « Per hoc quod dicit *sua magnificentia* [Innocent cite et commente ici Eccli 44, 1], id est sua magna potentia, ostendit quod excellentia vitae et miracula talia esse debent quae excedant vires et potentias naturales. Non sufficiunt miracula sine vitae excellentia, cum magi Pharaonis multa fecerint, quae supra naturam esse videntur », éd. de Lyon, 1578, f. 296r. Voir aussi les premières bulles de canonisation d'Innocent III citées par S. Kuttner, « La réserve papale [...] » (citée *supra*, n. 8), p. 226.

permet pas non plus la canonisation. Comme le remarque Innocent IV dans son commentaire sur la décrétale *Audivimus*, il n'est pas exclu qu'une personne apparemment sainte mène une vie plus relâchée en secret⁷³. Les miracles sont donc malgré tout requis pour canoniser une personne et il est capital de les soumettre à un examen rigoureux.

Au cours de la première moitié du XIII^e siècle, les papes précisèrent les modalités des enquêtes et dictèrent des critères de plus en plus rigoureux. Des rapports écrits de seconde main par les évêques ou la parole du miraculé ne suffisaient plus, les miracles devaient désormais être appuyés par des témoignages sous serment, déposés devant une commission nommée par le pape et, à partir de Grégoire IX, selon un formulaire standard fourni par la curie. L'examen de la vie et des miracles de l'aspirant saint prit ainsi la forme d'une véritable procédure judiciaire⁷⁴.

Le procès d'Edmond Rich est l'un des premiers qui devaient répondre à ces nouvelles exigences. Quand Hugues de Saint-Cher apparut sur la scène, des procédures étaient déjà en cours depuis plusieurs années. L'archevêque de Cantorbéry était mort en 1240, près de l'abbaye cistercienne de Pontigny en Bourgogne, où il avait sans doute fait escale en route pour Rome⁷⁵. Des miracles s'étant rapidement multipliés, tant autour de sa tombe à Pontigny, qu'en Angleterre, les cisterciens avaient présenté une requête de canonisation au pape Grégoire IX. Leur demande fut appuyée par un grand nombre de suppliques de la part de prélats français et anglais ainsi que de l'université d'Oxford, où Edmond avait enseigné les arts et la théologie après et entre deux séjours d'études et d'enseignement à Paris, et avant son élection à Cantorbéry en 1233.

Comme souvent, l'ouverture d'une enquête pontificale s'était fait attendre.

⁷³ Innocent IV, *ibid.* : « Vitam tamen sine miraculis credere sufficeret, quoad virtutem, tamen ecclesia non debet tales canonizare propter hoc, quia in secreto potuerunt laxiorem vitam ducere », éd. citée, f. 296v.

⁷⁴ Pour une description de l'évolution et du déroulement de la procédure, voir A. Vauchez, *La sainteté [...] (cité supra, n. 11)*, p. 47-67.

⁷⁵ Cf. C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon [...] (cité supra, n. 10)*, p. 174-175.

Après une enquête préliminaire sur la *fama* en 1242, à l'initiative de l'évêque d'Auxerre, dans le diocèse duquel se trouve Pontigny, ce fut le nouveau pape, Innocent IV qui nomma, le 23 avril 1244, deux commissions pour [415] enquêter en Angleterre et en France sur la vie et les miracles d'Edmond Rich⁷⁶. Pourtant, Innocent IV jugea insuffisants les rapports de ces commissions arrivés à la curie et demanda un supplément d'information. Au lieu de multiplier les miracles mal attestés, enjoignit-il aux enquêteurs, il valait mieux croiser plusieurs témoignages (*pluritas testium*) concordants et précis sur quatre ou cinq miracles seulement. Le pape réitéra aussi sa demande, formulée déjà dans les mandats d'avril 1244, d'envoyer quelques miraculés à la curie pour les soumettre à un examen direct⁷⁷. Des nouvelles enquêtes furent alors effectuées : le résultat de celle effectuée en France fut envoyée à la curie dès le mois de mai 1245, celui des enquêteurs anglais seulement en novembre⁷⁸.

C'est cette *relatio secunda* que la commission dont fit partie Hugues de Saint-Cher dut examiner. De manière habituelle, les papes déléguaient l'appréciation des enquêtes *in partibus* à un ou plusieurs cardinaux, généralement

⁷⁶ *Les registres d'Innocent IV*, éd. É. Berger, t. I, Paris, 1884, n° 619 et 623 ; A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II, Berlin, 1875, n° 11348 et 11234 ; C. H. Lawrence, *St. Edmund [...]*, Appendix E, n° 17-19. Lettre insérée par Albert d'Armagh dans l'*Historia canonizationis*, éd. citée, col. 1842-1843.

⁷⁷ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis [...]* : « [...] novam et aliam [inquisitionem] fieri censuit et decrevit, ex hac ratione quod in priori inquisitione multa miracula probata fuissent, sed non singula per multos testes ; in secunda inquisitione per plures testes pauciora miracula probarentur, et quidam e testibus cum illis in quibus miracula apparerent, apostolico conspectui se praesentarent », éd. citée, col. 1843. Un peu plus loin, l'hagiographe cite le rescrit du pape au sujet de cette deuxième mission : « Omissa miraculorum multitudine, operum et signorum testes plurimos super quatuor vel quinque miraculis, quae crederitis salubrius et efficacius negotio expedire hujusmodi, recipere procuretis, ipsorumque dicta fideliter rescribentes, sub testimonio sigillorum vestrorum per viros idoneos ad sedem apostolicam destinatis, ut per inquisitionem vestram sufficienter instructi, ad divini nominis gloriam et catholicae fidei firmamentum securius in ipso procedere valeamus [...] », *ibid.*, col. 1845. A. Potthast, *Regesta pontificum [...]*, t. II, n° 11645, date à tort ce rescrit d'avril-mai 1245, alors que la réponse de l'enquête française ne fut envoyée qu'en mai 1245.

⁷⁸ C. H. Lawrence, *St. Edmund d'Abingdon [...]*, Appendix E, n° 23-25, éd. Martène et Durand, *Thesaurus [...]*, t. III, col. 1913-14.

trois à partir de l'époque du procès d'Edmond⁷⁹. À part Hugues de Saint-Cher, la tâche incombait ici au cistercien anglais Jean de Tolède (appelé ainsi parce qu'il aurait étudié la médecine en Espagne) et au clunisien Guillaume du titre des XII Apôtres⁸⁰. Hugues de Saint-Cher et Jean de Tolède joueront pourtant le rôle principal⁸¹. [416]

Dans le cas d'Edmond Rich, l'équipe cardinalice fut de plus secondée par quatre personnes extérieures à la curie. Le fait que le procès eut lieu en marge du concile de Lyon n'est sans doute pas étranger à cet élargissement. Le pape eut alors sous la main un nombre exceptionnel de prélats compétents et en profita pour accélérer le travail⁸². Les partisans d'Edmond avaient en effet demandé sa canonisation dès la séance préliminaire à l'ouverture du concile et le pape avait alors répondu qu'il y avait des questions plus urgentes au programme, tout en promettant de traiter l'affaire dans un délai plus ou moins long⁸³. Sans doute Innocent voulut-il une commission large et équilibrée pour apaiser les promoteurs d'Edmond Rich, qui avaient réussi à recueillir l'appui de huit archevêques et d'une

⁷⁹ A. Vauchez, *La sainteté [...]*, p. 64-65.

⁸⁰ Bio-bibliographies de ces cardinaux dans A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia [...]* (cité *supra*, n. 9), p. 228-241 (Jean de Tolède) et 222-226 (Guillaume des XII Apôtres).

⁸¹ Seuls ces deux cardinaux signèrent plusieurs lettres liées au procès : C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon [...]*, Appendix E, n° 27 et 28 : mandats apostoliques datés du 9 avril 1246 au sujet de l'envoi des témoins à la curie (éd. Martène et Durand, *Thesaurus [...]*, t. III, col. 1912-1913) ; n° 29 et 30 : réponses à ces mandats, adressées à Jean de Tolède et Hugues de Saint-Cher (éd. *ibidem*, col. 1914) ; n° 34 : lettre aux évêques de la province lyonnaise ordonnant de célébrer la fête d'Edmond (éd. *ibidem*, col. 1919) ; n° 62 et 63 : deux exemplaires d'un *inspeximus* d'une lettre d'indulgence souscrite par Jean de Tolède.

⁸² Le procès délicat de Pierre de Morrone (Célestin V) présente un cas de figure analogue : après avoir confié l'examen du procès-verbal de l'enquête à quatre cardinaux, Clément V désigna une nouvelle commission, qui en comprit huit autres, pour nommer ensuite, au Concile de Vienne, une troisième commission, composée entièrement d'évêques extérieurs à la curie. Cf. A. Vauchez, *La sainteté [...]*, p. 566.

⁸³ Cf. H. Wolter et H. Holstein, *Histoire des conciles œcuméniques*, t. VII, Paris, 1966, p. 60. La séance préliminaire eut lieu le 26 juin 1245.

vingtaine d'évêques⁸⁴.

La composition de cette commission curiale chargée d'examiner le procès-verbal de l'enquête semble en effet *a priori* plutôt favorable au cas d'Edmond Rich. À part Jean de Tolède, elle compte encore deux autres prélats d'origine anglaise : Robert Grosseteste, alors évêque de Lincoln et qui avait déjà été chargé de la première enquête anglaise, et le franciscain Alexandre de Halès. L'appartenance de Jean de Tolède et Hugues de Saint-Cher aux ordres cistercien et dominicain respectivement fut également un avantage pour les partisans d'Edmond Rich : les cisterciens gardaient le tombeau de l'archevêque et Edmond avait été très lié aux dominicains d'Oxford. Son élève Robert Bacon, membre éminent de la première école dominicaine de la ville, avait du reste fait partie de la seconde commission d'enquête à Cantorbéry. Enfin, il est frappant qu'au moins cinq membres de la commission sur sept étaient eux-mêmes d'anciens universitaires⁸⁵. Edmond Rich, le premier maître à être canonisé, fut donc jugé par ses pairs.

Quatre d'entre eux étaient des théologiens et de ce fait des experts en matière de miracles : outre Hugues de Saint-Cher, Robert Grosseteste et Alexandre [417] de Halès (le seul à être encore maître régent au moment de l'enquête), on reconnaît Guiard de Laon, maître à Paris de 1226 à 1236-7 et évêque de Cambrai au moment du procès⁸⁶. Avec Vincent d'Espagne, alors évêque d'Idanha-Guarda au Portugal et l'un des plus grands canonistes de sa génération, le pape fit appel à un

⁸⁴ Cf. *ibidem*.

⁸⁵ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis [...]* : « Dominus igitur papa [...] sic providit ut, concilii occupatione durante, dominus Johannes sancti Laurentii in Lucina, frater Hugo sanctae Sabinae, dominus Guillelmus basilicae duodecim apostolorum, tres presbyteri cardinales, item dominus Lincolniensis, dominus Cameracensis episcopi et magister Vincentius rector juris canonici et glossator, ac etiam episcopus Hispanorum, praeterea frater et magister Alexander de Hales, tunc facultatis theologiae magnus doctor ; hi [...] praefatum utriusque inquisitionis negotium assumerent et quasi perpendiculariter limitarent si aliquid ibi distortum vel curcum indirectum vel inconcinnum superfluum aut diminutum vel quicquid aliud limam correptionis exposceret in modo inquisitionis, in dictis testium invenirent et sic omnia examinata et cribrata Domini papae et fratrum suorum oculis anteferrent », éd. citée, col. 1846-1847.

⁸⁶ Voir P. C. Boeren, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon, 1170 env - 1248*, La Haye, 1956.

spécialiste de la procédure⁸⁷.

La commission rendit ses conclusions avant le 9 avril 1246, probablement après quelques mois de travail⁸⁸. Ce rapport n'a malheureusement pas survécu mais on connaît la méthode de travail des procès légèrement postérieurs : d'abord les chapelains des cardinaux dégagent l'essentiel du dossier sous forme de rubriques, avec des références aux témoignages pertinents dans les marges. Ensuite, les membres de la commission examinaient eux-mêmes les documents afin de préparer un compte rendu, qu'ils présentaient d'abord au pape et aux autres cardinaux réunis en consistoire secret, puis devant tous les prélats présents à la curie⁸⁹. Dans le procès d'Edmond Rich les choses semblent déjà s'être passées de cette manière⁹⁰.

Le rapport de la commission dirigée par Hugues de Saint-Cher et Jean de Tolède fut favorable, si l'on en croit Albert d'Armagh, mais le pape resta malgré tout peu enclin à rendre une sentence positive. L'hagiographe impute les réticences

⁸⁷ Renseignements bio-bibliographiques sur Vincent d'Espagne dans le répertoire collectif en cours de rédaction, (W. Hartmann et K. Pennington, éd., *History of Medieval Canon Law*, Washington, 1999-), et dont une version de travail se trouve déjà sur Internet (<http://faculty.cua.edu/pennington>). Jean de Tolède était réputé pour ses connaissances médicales et il est vraisemblablement l'auteur de plusieurs ouvrages médicaux. En 1254, il tenta en vain de guérir Innocent IV. Il est qualifié de maître dans des chroniques mais on ne sait pas s'il a jamais enseigné. Cf. A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia* (cité *supra*, n. 9), p. 228-241, et H. Grauert, *Meister Johann von Toledo*, Munich, 1901. On ne sait rien de la formation de Guillaume du titre des XII Apôtres. Avant son nomination au cardinalat, il avait été prieur de Saint-Jean de Bourges à partir de 1221, puis, à partir de 1227, abbé de l'abbaye de Saint-Facond de Sahagún en Espagne. On ne connaît pas davantage son origine, sauf qu'il n'était pas espagnol. Cf. A. Paravicini Bagliani, *ouvr. cité*, p. 221-226.

⁸⁸ On ne sait pas quand le pape nomma la commission, mais ce fut certainement après l'ouverture du concile, le 26 juin 1245, et il est probable qu'il attendit la réception des deux rapports de l'enquête *in partibus*. Ceci nous ramène au mois de novembre de cette année. La commission curiale termina son travail au plus tard le 9 avril 1246, date à laquelle Hugues de Saint-Cher et Jean de Tolède envoient des lettres qui impliquent nécessairement que la commission curiale avait rendu son rapport ; cf. *infra* p. 420.

⁸⁹ Cf. A. Vauchez, *La sainteté [...]*, p. 65 et p. 562-563.

⁹⁰ Albert d'Armagh affirme qu'à la suite du travail de la commission curiale, tous les cardinaux examinèrent les rubriques qui avaient été confectionnées auparavant (*ex rubricis antea confectis*), éd. citée, col. 1851.

d’Innocent IV et d’une partie de son entourage à l’opposition de la cour anglaise et de l’église de Cantorbéry⁹¹. Il ne donne pas plus de détails [418] mais on sait qu’Edmond Rich avait été impliqué dans plusieurs conflits avec le chapitre de Cantorbéry et que ses rapports avec Henri III s’étaient sensiblement détériorés vers la fin de sa vie, à cause de l’opposition de l’archevêque, à l’instar de son célèbre prédécesseur Thomas Becket, à la politique ecclésiastique du roi⁹². D’autre part, face aux barons, Henri III, comme son père Jean sans Terre, s’était tourné vers la papauté, qui avait quant à elle besoin du soutien du roi anglais dans sa lutte contre l’Empereur germanique. Pour Innocent IV, la canonisation d’Edmond Rich fut donc effectivement une affaire délicate.

Enfin, l’intervention agressive de l’un des cardinaux consultés, décrite par un Albert d’Armagh offusqué, suggère que l’hostilité de certaines personnes à la curie aux ordres mendiants peut aussi avoir joué un rôle. Albert ne donne pas le nom du cardinal, mais plusieurs indices permettent de l’identifier comme étant Pierre de Collemedio⁹³, l’un des cardinaux les plus influents de l’époque, connu pour

⁹¹ Saint Louis aurait au contraire appuyé l’affaire, cf. Albert d’Armagh, *Historia canonizationis* [...] : « Habuit enim hoc negotium et mordacissimos detractores et validissimos impugnatores. [...] Ecce maximus ille princeps rex Angliae cum tota sua familia, necnon et Cantuariensis plus familiaris ecclesia toto conanime se objecti. Rex vero Galiarum non fecit se obicem, sed multa devotione negotium devotius procuravit et ideo forsitan plus profecit », éd. citée, col. 1847.

⁹² Voir C. H. Lawrence, *St Edmund of Abingdon* [...], p. 170-171.

⁹³ Selon Albert d’Armagh, le cardinal en question se serait plus tard repenti, une fois devenu légat. En visite à Pontigny, il aurait dédié trois autels à Edmond pour se racheter (éd. citée, col. 1848). D’autre part, le dossier de canonisation comprend une bulle d’Innocent IV datée du 10 décembre 1250, confirmant l’autorisation accordée à Pontigny par le cardinal légat d’Albano, de décorer le reliquaire d’Edmond (cf. Martène et Durand, *Thesaurus* [...], t. III, col. 1922). À cette date, Pierre de Collemedio était cardinal évêque du titre d’Albano, fonction à laquelle Innocent IV l’avait élevé en 1244 et qu’il occupa jusqu’à sa mort subite en 1253. Il fut nommé légat pour la première fois en 1250, avec pour destination l’Allemagne et la Belgique actuelles. Il quitta la France en janvier ou février 1250, et rentra au plus tard le 28 janvier 1251. En route, il a probablement fait escale à Pontigny. Un autre document du dossier d’Edmond Rich signale la présence du cardinal au moment de la translation du corps du saint (*ibidem*, col. 1863). Même si Albert d’Armagh et Innocent IV ne décrivent pas exactement la même action, l’identification du cardinal anonyme à Pierre de Collemedio est la plus probable, compte tenu aussi des biographies des autres cardinaux présents au concile. Pour la biographie de Pierre de Collemedio, voir A. Paravicini Bagliani, *Cardinali du curia* [...], p. 168-182 ; le même, « Die Polemik der

son tempérament colérique et son aversion à l'égard des mendiants⁹⁴. Le prélat s'en serait violemment pris aux miracles attribués à Edmond, en qualifiant le procès de pure perte de temps. « Nous ne croyons pas à vos miracles », aurait-il lancé aux partisans d'Edmond, « et nous ne les approuverons pas par l'autorité du saint siège ».

Cependant, la haine des nouveaux ordres n'explique pas en soi la teneur de sa critique des miracles d'Edmond. Si l'on en croit Albert d'Armagh, le cardinal en question poursuivit sa diatribe en affirmant que si l'Église n'avait pas [419] accepté le culte et la légende de saint Martin, il considérerait que ce saint n'avait jamais ressuscité trois morts. Évidemment, Pierre de Collemedio, s'il s'agit bien de lui, ne rejetait nullement ainsi la possibilité du miracle dans l'absolu. Ses propos, loin d'être ceux d'un esprit fort, s'inspiraient d'une certaine représentation de l'histoire de l'Église : il était choqué par la suggestion que saint Martin eût égalé le Christ, « qui, selon les Écritures n'a ressuscité que trois morts pendant son séjour sur terre », et considérait que les miracles, si nombreux aux premiers temps de l'Église, étaient depuis en voie de disparition et ne pouvaient plus servir comme critère de sainteté. « Les miracles ont cessé et les langues se sont tues », aurait-il en effet affirmé, « et il ne reste rien d'autre à faire que de s'intéresser aux œuvres qu'il faudra examiner dans le futur »⁹⁵.

Ce modèle de sainteté concentré sur la vertu et associé à un doute

Bettelorden um den Tod des Kardinals Peter von Collemedio », dans *Aus der Kirche. Festschrift für Friedrich Kempf*, Sigmaringen, 1983, p. 355-362. La mort accidentelle du cardinal en 1253 fit beaucoup de bruit à l'époque. Le fait qu'Albert d'Armagh ne s'y réfère pas est une indication qu'il acheva son récit avant cette date. L'année de la légation de Pierre de Collemedio permet de fixer le *terminus post quem* en 1250.

⁹⁴ Voir A. Paravicini Bagliani, « Die Polemik [...] » et le portrait biaisé mais pas forcément irréaliste du cardinal par Thomas de Cantimpré, qui l'avait connu à Paris : *Liber apum*, lib. II, cap. 10, § 34.

⁹⁵ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis* [...] : « *Audivi enim ego [...] quempiam cardinalium sic dicentem : Quid agitis ? quid laboratis ? quid tempus frustra consumitis ? Signis vestris non credimus, nec ea per auctoritatem sedis apostolicae approbamus ; quia recesserunt signa, et linguae cessaverunt et nihil restat nisi respectum habere ad opera que in futuro examinari oportet. Et dico ego, dicit ille, nisi quia generalis ecclesia recepit B. Martini memoriam et legendam, dicerem utique quod numquam B. Martinus tres mortuos suscitasset ; quia Dominus Jesus Christus numquam privilegium sibi simile concessisset, qui in terra positus, non nisi tres mortuos legitur suscitasse* », éd. citée, col. 1848.

fondamental sur la réalité des miracles récents se rencontre déjà avant l'époque qui nous intéresse⁹⁶. Il ne représenta pourtant jamais qu'un courant minoritaire de l'Église médiévale. De plus, Innocent III avait fait des miracles une exigence officielle pour la canonisation. À condition, bien sûr, que les miracles soient bien attestés. Or il semble que ce fut là le véritable problème dans le cas d'Edmond Rich.

Pendant la première moitié du XIII^e siècle, les ordres pontificaux de recommencer une enquête n'étaient pas rares, signe que tout le clergé n'avait pas encore intégré les nouveaux impératifs de la procédure⁹⁷. Les réserves d'Innocent IV à l'égard de la canonisation d'Edmond témoignent vraisemblablement, au moins en partie, d'un véritable souci de la preuve. Une pièce préservée du dossier de la première enquête française montre ainsi que les miracles, très nombreux, étaient appuyés par très peu de témoins chacun, et parfois par aucun⁹⁸. Lors de la seconde enquête, les membres de la commission essayèrent de rectifier le tir. L'évêque de Chicester et Robert Bacon, les nouveaux [420] responsables pour l'Angleterre, soulignèrent en tout cas, dans la lettre accompagnant leur rapport, avoir privilégié les miracles attestés par plusieurs témoignages⁹⁹. Selon Albert d'Armagh, l'un des miracles du dossier était même appuyé par pas moins de neuf témoins¹⁰⁰.

⁹⁶ Par exemple dans le milieu clunisien au début du X^e siècle, voir A. Vauchez, *La sainteté [...]*, p. 43.

⁹⁷ Cf. A. Vauchez, *La sainteté [...]*, p. 63-64.

⁹⁸ À un endroit on lit dans la marge *querantur testes*, cf. C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon [...]*, p. 20-21. Je n'ai malheureusement pas eu la possibilité d'étudier personnellement ces fragments de la première enquête sur les miracles effectuée à Pontigny, actuellement conservés au trésor de la cathédrale de Sens (Lawrence, *ibid.*, Appendix E, n° 22). André Vauchez (*La sainteté [...]*, p. 658) affirme, vraisemblablement à tort, que les comptes rendus de la seconde enquête en France et en Angleterre ont aussi été conservés. Il s'agit, d'après la description du dossier par C. H. Lawrence, seulement des lettres accompagnant ces rapports.

⁹⁹ Lettre de Richard de Chicester et Robert Bacon à Innocent IV : « Porro quamquam multa et famosa miracula nobis oblata fuissent, nos tamen illa potissime examinare curavimus, quae juxta tenorem authentici nobis directi negotio magis videbantur congruere, ut pote super quibus pluralitas testium habebatur [...] », éd. Martène et Durand, *Thesaurus...*, col. 1914.

¹⁰⁰ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis [...]* : « Hujus igitur mandati tenorem praefatus archiepiscopus et collegae sui exacta diligentia executi, plures testes quam antea super singulis miraculis

Cependant, les membres de la commission n'avaient pas respecté une autre consigne du pape : l'envoi de plusieurs miraculés à la curie. Innocent IV vit en cela une raison suffisante pour réitérer son refus de canoniser l'archevêque¹⁰¹ et il ne changea d'avis qu'après que Jean de Tolède et Hugues de Saint-Cher eurent enfin réussi à faire venir plusieurs témoins à Lyon.

Innocent IV prononça finalement la canonisation d'Edmond Rich le 16 décembre 1246, après avoir consulté tous les prélats présents à la curie une dernière fois la veille¹⁰². Selon Albert d'Armagh, ce dénouement heureux n'aurait pas été possible sans le soutien de Jean de Tolède, qui, à ses propres frais, aurait chargé un émissaire d'aller chercher des miraculés¹⁰³ ; le 9 avril 1246, le cardinal cistercien et Hugues de Saint-Cher signèrent effectivement deux appels à témoins¹⁰⁴. L'exigence d'un examen des miraculés à la curie sera du reste abandonnée quelques décennies plus tard, tant elle rendait compliquée la tâche des membres des commissions¹⁰⁵.

Une fois arrivés à la curie, les miraculés furent interrogés dans les maisons des cardinaux, puis devant le pape lui-même. Albert d'Armagh précise que l'on examina les parties du corps qui avaient été guéries, en déterminant le type de maladie dont les personnes avaient souffert et en se demandant si elles « auraient pu retrouver leur santé précédente par l'art médical et sans l'intervention [421] d'un

licet paucis, ita quod super uno novem testes et amplius receperunt », éd. citée, col. 1845.

¹⁰¹ Albert d'Armagh, *ibid.*, col. 1848. Selon l'auteur, des miraculés avaient pourtant été envoyés au moment de la première enquête, *ibid.*, col. 1842.

¹⁰² *Ibidem*, col. 1850-1852. Voir aussi *infra* n. 117.

¹⁰³ *Ibidem* : « Praefatus frater Johannes [...] sic ait ad illum [sc. Eustace de Faversham, le secrétaire d'Edmond et l'auteur d'une vie du saint] : noli timere, esto constans et perforce quod fecisti. Vade quocumque voluerit domnus papa et Dominus erit tecum ad quaecumque perrexeris et ego tibi omnia necessaria ministrabo ; nec desistemus tu et ego, donec nostrum pium propositum fortiatur effectum », éd. citée, col. 1849.

¹⁰⁴ Ces mandats sont édités par Martène et Durand, *Thesaurus [...]*, col. 1912-1913.

¹⁰⁵ A. Vauchez, *La sainteté [...]*, p. 59-60. Une lettre de Simon Langton, archidiacre de Cantorbéry, datée du 6 juin 1246, en réponse à l'appel aux témoins signé par Jean de Tolède et Hugues de Saint-Cher, montre qu'il pouvait être très difficile de convaincre les témoins d'abandonner leur travail pour faire le voyage à la curie. (éd. Martène et Durand, *Thesaurus [...]*, col. 1914).

miracle »¹⁰⁶. Pour souligner la rigueur de l'examen, il cite l'exemple d'un ancien lépreux, dont on dénuda le torse, en présence du pape, pour s'assurer qu'il ne cachait pas une peau abîmée sous ses vêtements et que ce n'était pas son seul visage qui avait retrouvé une couleur saine. On vérifia ensuite la qualité de sa voix, pour s'assurer qu'elle n'était pas rauque, comme celle des lépreux¹⁰⁷.

La description de l'examen du lépreux et la terminologie employée par Albert d'Armagh montrent qu'il s'agissait, dans ce cas, simplement d'établir si la guérison était réelle et totale, afin de démasquer une éventuelle supercherie. Cependant, Albert d'Armagh indique en même temps que l'enquête sur les miracles avait une dimension médicale et non plus uniquement judiciaire. Il ne suffisait pas qu'une guérison soit attestée par plusieurs témoins, il fallait en outre démontrer qu'elle dépassait les capacités de l'art médical. En d'autres termes : qu'elle était vraiment miraculeuse.

Cette nouvelle approche du miracle reflète, on le voit, l'évolution du débat doctrinal contemporain. Nous avons vu plus haut que Richard Fishacre et l'auteur de la glose attribuée à Jean de La Rochelle, dans leurs questions sur le pouvoir démoniaque, associaient guérison miraculeuse et incapacité de la médecine. De plus, quelques années avant l'ouverture du procès d'Edmond Rich, le canoniste Geoffroi de Trani, en formulant pour la première fois explicitement des critères en fonction desquels il fallait apprécier les miracles dans le cadre des enquêtes, affirmait qu'il convient de vérifier qu'une guérison provient de Dieu, et non pas de l'art médical

¹⁰⁶ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis* [...] : « Nam personae illae ad curiam adductae, in quibus curationum gratia excellentior apparebat, ad domos quorundam cardinalium sunt vocatae et diligenter loca curationum inspecta, et quo genere morbi laboraverint, et an arte medicinali absque attributione miraculi potuerint restitui pristinae sanitati », éd. citée, col. 1850.

¹⁰⁷ *Ibidem* : « Demum autem ad oculos summi pontificis sunt adductae, ibique strictissima examinatio est completa. Nam ut de quadam persona antea leprosa fieret plena fides, jubetur vestis scindi in pectore, ut manifeste probaretur, utrum curationis gratia quae apparebat in facie illius, colori qui erat in pectore responderet, ne facies sophisticateda nativum colorem mentiretur, et alius color in pectore haberetur. Sed absque fuco fallaciae idem color, id est bonus, apparuit hinc et inde, sic et de aliis est compertum. Fiebat etiam in voce probatio ; solebat enim raucedo inesse leprosis, sed hic clarae vocis organum coram domino papa probatum. Corpus intus ex facie probavit esse purgatum », éd. citée, col. 1850.

(*ut ex Deo contingat, non ex arte*) et qu'elle est bien *contra naturam*. Pour éviter que tout prêtre administrant les sacrements soit un saint, il ajoutait que le miracle doit de plus provenir des mérites d'un homme (*ex merito hominis*) et non pas de la puissance des paroles (*ex vi verborum*)¹⁰⁸.

Élevé au cardinalat par Innocent IV en 1244, après avoir servi la curie au moins dès 1240 sur le poste d'*auditor litterarum contradictarum*, Geoffroi de Trani mourut peu avant l'ouverture du concile de Lyon. Il ne joua donc pas de rôle direct dans la phase curiale du procès d'Edmond Rich. Cependant, [422] Innocent IV semble l'avoir beaucoup apprécié (ils avaient peut-être étudié ensemble à Bologne)¹⁰⁹, et même si le pape — lui-même un fin canoniste — ne reprit pas, dans son propre commentaire sur les *Décrétales*, les critères de Geoffroi de Trani tels quels, il souligna comme lui le caractère surnaturel du miracle¹¹⁰. L'idée que le miracle dépasse les forces de la nature se retrouve — complété par la suggestion qu'il se reconnaît à son caractère immédiat — dans la lettre de Richard de Chicester et de Robert Bacon déjà citée. Cette lettre fut écrite en réponse à un mandat pontifical et en reprenait sans doute les idées centrales¹¹¹.

Nous avons vu qu'Albert d'Armagh avait lui aussi assimilé la nouvelle conception du miracle. Son récit d'une expérience personnelle en fournit une confirmation intéressante. L'événement en question remonte à la période entre les deux enquêtes *in partibus*. Alors qu'en voyage dans le diocèse de Sens, il était

¹⁰⁸ Geoffroi de Trani, *Summa in titulos Decretalium*, ad X 3.45.1, éd. de Venise, 1570, f. 158v.

¹⁰⁹ Cf. A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia [...]*, p. 273-278.

¹¹⁰ Voir *supra*, n. 72. Le fait qu'Innocent IV reconnaît (par le mot *videntur*) que les prodiges des mages ne sont pas de vrais miracles est aussi significatif. Innocent III ne le dit pas encore et ne qualifie pas non plus les miracles comme excédant les puissances de la nature. Hostiensis, du reste l'auteur d'une lettre d'indulgence concernant Edmond Rich, reprend et développe quant à lui la démonstration de Geoffroi de Trani dans sa très influente *Summa aurea*, lib. III, 'de reliquiis et veneratione sanctorum', ed. de Bâle, 1573, f. 951-952) (mais non dans son commentaire sur les *Décrétales*).

¹¹¹ « Porro quamquam multa et famosa miracula nobis oblata fuissent, nos tamen illa potissime examinare curavimus, quae juxta tenorem authentici nobis directi negotio magis videbantur congruere, utpote super quibus pluralitas testium habebatur, et in quibus naturae beneficia nihil valebant, sed subita morborum curatio opus divinae miserationis evidenter ostendebat », éd. Martène et Durand, *Thesaurus...*, t. III, col. 1914.

terrassé par une fièvre quarte, quatre médecins furent appelés à son chevet : deux maîtres de l'université de Paris (indication précieuse par ailleurs sur l'enseignement de la médecine à Paris à cette époque), et deux praticiens 'empiriques' (*exercitati in practica et probati*). Tous déclarèrent forfait, en disant qu'il ne restait qu'à attendre qu'il survive aux crises de fièvre intermittentes. Albert, dans un moment de lucidité, décida de mettre Edmond Rich à l'épreuve : contre toute attente, et d'une manière impossible pour l'art médical et la nature, sa fièvre tomba immédiatement (*statim*) et sans laisser de traces¹¹². [423]

L'anecdote suit un schéma classique prouvant la supériorité des remèdes divins par rapport à ceux purement humains. Cependant, Albert d'Armagh fait de l'intervention des médecins aussi et surtout une preuve du caractère miraculeux de

¹¹² Albert d'Armagh, *Historia canonizationis [...]* : « Contigit itaque inter haec praefatum Armachanum archiepiscopum cum electo Senonensi [...] iter agere versus regem Francia, qui dicebatur in oppido quod Moret dicitur, tunc manere. Quibus illuc venientibus et rege ibi non invento, ambos tam archiepiscopum fortissima et acutissima febris invasit. Et morbum ipsum malitia temporis adjuvabat. Erat enim aestus magnus et intensior et atrocior pars Augusti ; oportuit ergo istos febricitantes a proposito itinere secedere et ad manerium Senonensis ecclesiae quod Naali dicitur, declinare. Ubi eis decumbentibus, vocati sunt quatuor physici, quorum quilibet peritior videbatur. Nam quidam illorum in facultate illa Parisius rexerant et alii exercitati in practica et probati. Hi ergo simul quadam die accessionis intentissimae ad praefatum archiepiscopum accedentes et circumstantiis omnibus quae in pulsu et in aliis accidentibus notari solent connotatis, tale seorsum inter se protulere iudicium. Dubium adhuc extat quid de isto archiepiscopo sit futurum ; sed si contigat ipsum evadere, impossibile est secundum artis nostrae peritiam, nisi pluribus accessionibus mediantibus, et morbum ipsum diminuentibus ad sanitatis pristinae gratiam pervenire. Cognita igitur tali deliberatione magistrorum, idem archiepiscopus ad se reversus, ait : Modo necesse habeo in meipso probare merita B. patris Edmundi quae ex aliorum testimonio, quanto verius potui, studui exarare. Et adjecit : Confisus de ipsius clementia voveo me, sanitate recepta, iterum Pontiniacum, et ad memoriam B. patris Edmund oblaturum quoddam donum [...]. Ita quidem volo teneri ad votum, si statim post hanc accessionem ita plane curatus fuero, quod nulla succedat accessio, nec horripilatio frigoris aut caloris, nec aliquod omnino syntoma quod solet accidere paventibus talem morbum ; quod si quid tale occurreret et per hujusmodi remedium sanatus fuero, naturae beneficio non imputabo et ad solutionem confiteor me teneri. Quid plura ? dixit et statim accessione finita et sudore cessante, ita omnino illa febris evanuit, quod nullum post se vestigium dereliquit, quod quia vera contra naturales rationes verum fuit miraculum, justum fuit ut saepedictus archiepiscopus exsolveret votum suum. Quod et facit magnificans Deum in se sancto suo, qui eum ad hoc forsitan preservavit, ut in secunda inquisitione, et aliis subsequenter, et ad idem spectantibus eidem sancto tanto devotius subveniret, quanto verius se per ipsum cognosceret liberatum », éd. citée, col. 1843.

sa guérison. On sait que l'Église commença, au plus tard à partir de la fin du XIII^e siècle, à faire appel à des médecins pour authentifier les miracles¹¹³. Albert attribue à ses médecins un rôle analogue, mais avant et non après la guérison. Des médecins furent-ils déjà impliqués dans le procès d'Edmond Rich ? Les sources dont nous disposons ne permettent ni de l'affirmer ni de le nier. Il est notamment difficile de savoir à quel point les symptômes évoqués par Albert d'Armagh dans sa description de l'examen du lépreux (l'enrouement de la voix, la couleur de la peau et l'idée que la maladie touche tout le corps) faisaient partie d'un savoir relativement commun ou, au contraire, réservé aux spécialistes¹¹⁴. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'au moins l'un des cardinaux, Jean de Tolède, était lui-même médecin¹¹⁵. On peut se demander si ce n'était pas l'une des raisons de sa nomination à la commission curiale.

Quoi qu'il en soit, le procès d'Edmond Rich témoigne indéniablement d'une certaine médicalisation de la procédure d'enquête. Il suggère ainsi que la mise en pratique de la nouvelle doctrine sur le miracle commença plus tôt [424] qu'on ne l'a parfois laissé entendre¹¹⁶, coïncidant presque avec sa formulation théorique par les théologiens et les canonistes.

Et Hugues de Saint-Cher, comment jugea-t-il cette évolution doctrinale et procédurale ? Son intervention durant la cérémonie de canonisation d'Edmond Rich suggère qu'il ne la vit pas d'un très bon œil. D'après le témoignage d'Albert

¹¹³ Voir A. Kleinberg, « Proving Sanctity [...] » (cité *supra*, n. 7) et surtout J. Ziegler, « Practitioners and Saints : Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries », *Social History of Medicine*, 12 (1999), p. 191-225.

¹¹⁴ Pour les symptômes cliniques de la lèpre et le discours médical médiéval au sujet de la maladie, voir F. -O. Touati, *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris-Bruxelles, 1998, p. 81-185. L'enrouement de la voix est mentionné par le médecin parisien Gilles de Corbeil à la fin du XII^e siècle (*ibid.*, p. 132), mais ce symptôme n'est apparemment pas très fréquemment relevé dans la littérature médicale et encyclopédique antique et médiévale. En revanche, la couleur de la peau est très souvent mentionnée, ainsi que dans les textes non-spécialisés.

¹¹⁵ Voir *supra*, n. 87.

¹¹⁶ A. Kleinberg, « Proving Sanctity [...] », p. 201-205, voit les premiers signes d'une approche scientifique se dessiner à la fin du XIII^e siècle.

d'Armagh, le jour de la canonisation, Hugues, assumant le rôle normalement occupé par un notaire ou un archidiacre de l'église romaine, exposa, devant la foule réunie dans la cathédrale de Lyon, les circonstances et le déroulement du procès d'Edmond Rich. Il commémora les vertus du nouveau saint, ainsi que ses miracles durant et après la mort, en insistant sur la rigueur extrême de l'enquête sur ces derniers. La veille encore, à l'occasion d'un consistoire réunissant tous les prélats présents à la curie, tous les miracles d'Edmond avaient été repassés en revue un par un, de manière qu'aucun doute ne subsiste quant à leur réalité. Refuser encore d'y croire serait à la fois insensé et punissable. Selon Hugues, les prélats avaient exhorté le pape à ne pas tarder davantage car cela serait préjudiciable à l'Église. Enfonçant le clou, il ajouta que les saints depuis longtemps canonisés n'auraient pas passé l'épreuve avec succès, si leur cas était rejugé selon les règles pratiquées lors du procès d'Edmond Rich¹¹⁷.

Un topos, peut-être, une astuce rhétorique certes, mais pas seulement. Nous avons vu combien Albert d'Armagh était sensible à la nouvelle doctrine [425]

¹¹⁷ Albert d'Armagh, *Historia canonizationis* [...] : « Facta oratione ibidem et luminibus copiosissime peraccensis, et collocato summo pontifice in sublimi et dispositis aliis Christi fidelibus hinc et inde, indicto silentio, quod in tanta multitudine poterat vix indici, et indictum minime obtineri, frater Hugo sanctae Sabinae presbyter cardinalis vices notarii seu archidiaconi Romanae ecclesiae agens, adorsus est populum, incipiens per ordinem recitare quantis virtutibus quantisque miraculorum signis insignibus beatus Edmundus Christi confessor in vita floruit, et post mortem quantis probationibus quantisque testibus omni exceptione majoribus sanctitatis ejus merita et miraculorum insignia, sicut aurum in fornace probata, absque ullius dubietatis scrupulo per omnes cardinales, archiepiscopos et episcopos fuerunt approbata. Nam praecedente die sabbati, dominus papa accersitis archiepiscopis coram cardinalibus, ex rubricis antea confectis, quaestiones eliciens, de singulis miraculis unumquemque singulariter requisivit : quorum quilibet requisitus, nihil aliud quam quod veritatis amica simplicitas requirebat, potuit respondere, quod videlicet adeo bene probata fuere miracula, quae coram fuere posita et exposita, quod si quis ea inficiari auderet, sensu et poena procul dubio indigeret. Quin immo sanctorum patrum merita antiquorum, si ita fuissent examinatione seu purgatione decocta, vix eorum quispiam ad canonizationis apicem pervenisset, et ideo in eodem sabbato praecedenti, auditis voluntatibus et consiliis singulorum, qui suadebant negotium amplius non differri, ne ex dilatione militanti ecclesiae prejudicium pararetur, habitum est consilium in communi, ut in crastino, videlicet ipsa die dominica *Gaudete in Domino semper*, gaudium et exultatio, jubilus et gratiarum actio, ab universo coetu fidelium ibidem collecto in unum, Deo Patri et Unigenito ejus cum sancto Flammine, qui talem patronum ecclesiae in coelesti curia collocavit, cum omni reverentia, et dignis laudibus solveretur », éd. citée, col. 1851-1852.

du miracle, répétant à l'envi l'idée que les miracles excèdent tant les forces de la nature que les capacités de la médecine. Rien de tel dans le discours qu'il met dans la bouche d'Hugues de Saint-Cher. Le cadre de références auquel Hugues fait appel reste traditionnel et purement judiciaire : il insiste sur le nombre des témoins qui ont attesté les miracles d'Edmond et il compare l'enquête à l'épreuve de l'or dans le feu, comme s'il s'agissait de démasquer des faux-monnayeurs. Pas une seule fois il ne qualifie les miracles d'Edmond de *contra naturam*. Étant donnée sa doctrine conservatrice du miracle dans le commentaire sur les Sentences, qui met l'accent sur la finalité salutaire du miracle, étant donnée aussi la vision exégétique anti-hérétique et polémique des Postilles, Hugues de Saint-Cher devait plutôt se reconnaître dans le quatrième et dernier critère dans la liste dressée par Geoffroi de Trani : l'idée que le vrai miracle confirme et renforce la foi¹¹⁸. En même temps, on peut penser qu'aux yeux d'Hugues de Saint-Cher, la critique à laquelle les miracles d'Edmond Rich avaient été soumis était excessive et déplacée, presque perverse. Pour ne pas dire : pharisaïque.

¹¹⁸ A. Kleinberg, « Proving Sanctity [...] », p. 201, interprète, à tort, l'expression *ad corroborationem fidei* comme se référant à l'orthodoxie de l'aspirant saint. Au contraire, ces mots se rapportent plutôt à l'utilité du miracle lui-même. Nous avons vu que les théologiens considèrent que tant les bons que les méchants peuvent recevoir le don des miracles, sans que ceci leur apporte aucun mérite. Il est certes douteux que la papauté canonise une personne hétérodoxe mais l'appréciation de l'orthodoxie du candidat relève plutôt de l'enquête sur la vie.