



HAL
open science

L'historiographie ecclésiastique en Occident (IVe-XIIe siècles) : Providence, type, exemple

Martin Aurell

► **To cite this version:**

Martin Aurell. L'historiographie ecclésiastique en Occident (IVe-XIIe siècles) : Providence, type, exemple. L. Martinez Ferrer. *La Storia della Chiesa nella Storia. Bilancio e prospettive*, EDUSC, pp.55-71, 2010, 978-88-8333-244-9. <halshs-01420198>

HAL Id: halshs-01420198

<https://shs.hal.science/halshs-01420198v1>

Submitted on 20 Dec 2016

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.



HAL Authorization

Article paru dans *La Storia della Chiesa nella Storia. Bilancio e prospettive*. Actes du colloque de la Pontificia Università della Santa Croce (Rome, 13-14 mars 2008), dir. L. Martínez Ferrer, Rome, EDUSC, 2010, p. 55-71.

ABSTRACT

Martin AURELL

L’historiographie ecclésiastique en Occident (IVe-XIIe siècles) : Providence, type, exemple

Les penseurs du Moyen Âge occidental entretiennent un rapport aussi riche que complexe envers le passé. Presque tous moines ou clercs, ils appliquent à l’histoire une grille de lecture chrétienne. À leurs yeux, le Sauveur est l’alpha et l’oméga, le début et la fin des temps. Création, Incarnation et Parousie sont les moments forts de l’humanité qui, après avoir connu la chute originelle et la Rédemption, attend la plénitude des temps. Cette perspective eschatologique explique le fort investissement de la Providence dans l’histoire. Dieu guide, en effet, les hommes vers le salut éternel. Il intervient, par conséquent, de façon directe dans leur devenir. L’histoire devient ainsi théophanie : elle manifeste les merveilles de Dieu. Déceler ces signes surnaturels dans l’évolution du monde est le propre du penseur. À la façon du prophète, il puise dans les Écritures des types ou figures anticipant les faits qu’il narre. Une théologie de l’histoire est au cœur de sa réflexion. L’histoire est, enfin, perçue, selon la maxime cicéronienne, comme un *opus maxime oratorium*. C’est pourquoi, d’après le classement des sept arts libéraux, les médiévaux la placent à l’intérieur de la grammaire. Ils considèrent, tout simplement, que son étude est particulièrement utile pour lire avec précision et profit la Bible.

Au Moyen Âge, le récit des faits passés n’est pas un simple divertissement, ni une célébration d’événements, sans conséquences pratiques. Au contraire, il sert à instruire, à édifier et à convertir. Dans l’Antiquité déjà, l’histoire — *magistra vitæ*, d’après Cicéron — met en scène de façon pédagogique les succès et les erreurs des hommes, qu’il faut imiter ou éviter. C’est dans le domaine de la grâce que l’épître aux Hébreux situe un discours du même ordre, tandis qu’elle propose les patriarches de l’Ancien Testament en modèles d’une foi avec des œuvres, que chaque chrétien se doit de reproduire en sa personne. Aux siècles suivants, les clercs perpétuent cette approche exemplaire du passé, dont ils cherchent à tirer le sens tropologique ou moral pour l’édification des fidèles.

L’historiographie du Haut Moyen Âge s’inscrit dans le droit fil du panégyrique de l’Antiquité qui tendait à exalter de façon exagérée les hauts faits des grands hommes, devenus des héros au sens païen du terme. Plus prégnante est, cependant, en particulier pour le genre biographique de l’hagiographie, l’influence de la Bible, qui fournit en la personne des patriarches, prophètes et apôtres un modèle de sainteté, directement applicable au saint de la biographie. Ces emprunts soulignent le carcan générique qui enserre cette littérature. Ils témoignent du poids des autorités, à commencer par les Écritures, en historiographie. Enfin, l’importance nouvelle de la prédication rend, en partie compte, de l’anecdotique et du miraculeux qui envahit ces écrits, qui s’adressent, une fois mis en langue orale et vulgaire, à un public sensible au merveilleux.

L'HISTORIOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUE EN OCCIDENT (IV^e-XIII^e SIÈCLES) : PROVIDENCE, TYPE, EXEMPLE

Les penseurs du Moyen Âge occidental entretiennent un rapport aussi riche que complexe envers le passé. Presque tous moines ou clercs, ils appliquent à l'histoire une grille de lecture chrétienne. À leurs yeux, le Sauveur est l'alpha et l'oméga, le début et la fin des temps. Création, Incarnation et Parousie sont les moments forts de l'humanité qui, après avoir connu la chute originelle et la Rédemption, attend la plénitude des temps. Cette perspective eschatologique explique le fort investissement de la Providence dans l'histoire. Dieu guide, en effet, les hommes vers le salut éternel. Il intervient, par conséquent, de façon directe dans leur devenir. *Ipse mutat tempora et aetates, transfert regna atque constituit* (« Le Seigneur change les temps et les époques ; il renverse et élève les rois », Dn 2, 21) : maintes fois copiée par les chroniqueurs médiévaux, la citation du prophète Daniel corrobore l'action divine sur les royaumes terrestres. L'histoire devient ainsi théophanie : elle manifeste les merveilles de Dieu (*mirabilia Dei*). Déceler ces signes surnaturels dans l'évolution du monde est le propre du penseur. À la façon du prophète, l'historien puise dans les Écritures des types ou figures anticipant les faits qu'il narre. Il peut également tirer de ces actes, dûment récompensés ou punis ici-bas par la Providence, des exemples qu'il propose à l'édification de ses lecteurs ou auditeurs.

Une telle conception du métier d'historien ne saurait se comprendre en dehors d'une perspective chrétienne. Dans les classements médiévaux du savoir, l'histoire est une science auxiliaire, voire ancillaire, de la théologie, vers laquelle convergent certes toutes les connaissances. Mais l'exégèse biblique, dévoilant la Révélation, considère que le sens historique ou littéral ne propose qu'un tout premier degré de l'analyse du texte. Il apprête ainsi un matériau, le dégrossissant à peine, au service du théologien, qui le modèlera ensuite et qui lui découvrira, bien plus en profondeur, un sens allégorique, tropologique ou anagogique. Cette subordination de la discipline historique explique pourquoi le théologien parisien Hugues de Saint-Victor (v. 1096-1141) limite son domaine au seul établissement des faits et de leur chronologie¹. Disciple et confesseur de Thomas d'Aquin, Barthélemy de Lucques (1236-1326/1327) écrit, de même, que l'histoire appartient à la théologie, avant tout autre branche du savoir². On pourrait réduire cette épistémologie médiévale à un proverbe humoristique : l'histoire est une affaire trop sérieuse pour être confiée aux historiens !

Cette philosophie n'est pas incompatible avec une définition fort classique de notre science. Les *Étymologies* d'Isidore de Séville (v. 560-636), dont on sait le poids dans la culture médiévale, reprennent celle d'Aulu-Gelle presque au mot pour mot : *Historia est narratio rei gestæ* (I, 41). Mais force est de constater encore que cette volonté de donner « le récit des faits passés » tient toujours compte de leur projection surnaturelle, que l'historien-théologien médiéval se doit de souligner quand il interprète les actions humaines qu'il a relatées au préalable. Cette vision théologique n'influence pas seulement ses commentaires. Elle entraîne une narration altérée des faits. Les événements ne sont jamais donnés de façon fidèle ou précise. Faut-il en vouloir pour autant aux intellectuels médiévaux ? Fort éloignée du positivisme et de l'historisme³, l'historiographie la plus récente nous apprend la part de

¹ M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris 1976, 65.

² B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris 1980, 29-30.

³ O.G. ŒXLE, *L'Historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Aubier, Paris 2001.

subjectivité que recèle tout discours sur le temps écoulé. Sans sombrer pour autant dans les extrêmes du postmodernisme⁴, elle nous apprend la façon dont l'historien réajuste et adapte le récit des événements aux besoins d'une démonstration. Du reste, toute mémoire, individuelle ou *a fortiori* collective, déforme inéluctablement le passé. C'est d'autant plus vrai au Moyen Âge que l'historiographie se fonde souvent sur la reprise d'un texte de référence ou d'une narration orale, auxquels un crédit aveugle est accordé en raison du prestige de son auteur aux termes du binôme *auctor-auctoritas*⁵. À l'époque, le poids des traditions est lourd non seulement dans les pratiques, mentalités et habitudes de la société globale, mais aussi auprès des intellectuels qui, loin de chercher l'originalité à tout prix, se considèrent redevables de leurs ancêtres, à la façon « des nains juchés sur les épaules des géants »⁶.

L'histoire est enfin perçue, selon la maxime cicéronienne, comme un *opus maxime oratorium* (*De legibus*, I, 2). C'est pourquoi, d'après le classement des sept arts libéraux, les médiévaux la placent à l'intérieur de la grammaire. Ils considèrent, tout simplement, que son étude est particulièrement utile pour lire avec précision et profit la Bible. Une fois de plus, ils ne la comprennent qu'au service de la théologie. Puisque dans les définitions de la période, l'histoire appartient surtout à la rhétorique, son écriture dépend largement d'un genre littéraire, dont elle se doit de respecter les règles⁷. Selon les titres ou les *incipit* que les manuscrits réservent à chaque œuvre, elle peut relever des Annales : expression minimale de l'historiographie, il s'agit d'un ou plusieurs événements sèchement accolés aux années d'un martyrologe ou d'une table pascale servant à la liturgie d'une église⁸. Plus sophistiqués, les Gestes se présentent comme une suite dans le temps de rois, évêques ou abbés, chacun de ces personnages faisant l'objet d'une notice individuelle⁹. La Chronique se plie moins rigoureusement aux contraintes temporelles, et préfère, au plan chronologique, l'organisation en livres et chapitres : elle présente souvent une ambition universelle, remontant aux origines de l'humanité¹⁰. Enfin, l'Histoire au sens strict se centre davantage sur le récit et sur le commentaire des événements, négligeant la chronologie au profit de la rhétorique¹¹. Une mention à part mérite l'hagiographie, genre certainement historiographique, puisqu'il englobe principalement la Vie d'un saint, mais aussi le récit de ses miracles ou de la translation de ses reliques. Sa nature biographique la restreint néanmoins à un seul individu et à son culte, par opposition aux Annales, Gestes, Chroniques ou Histoires, dont la thématique est plus ambitieuse. Il va sans dire que, dans la pratique, aucun de ces genres historiographiques n'existe à l'état chimiquement pur et que chaque ouvrage historique peut emprunter à l'un ou à l'autre au fil de ses chapitres.

Autour de 391, alors que le christianisme devient la religion officielle de l'Empire, l'historiographie connaît une importante mutation. En 416-417, Augustin d'Hippone (354-430) demande à Orose, prêtre galicien, de l'aider à combattre l'opinion, tenace parmi les

⁴ J. AURELL, *La Escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, Universitat de València, Valencia 2005, 113-116.

⁵ M.-D. CHENU, *Auctor, actor, autor*, « Bulletin du Cange » 3 (1927) 81-86, *Auctor et auctoritas : invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, dir. M. ZIMMERMANN, École des Chartes, Paris 2001.

⁶ B. LACROIX, *L'Historien au Moyen Âge*, Vrin, Paris 1971, 68, 79, 122-123.

⁷ *Ibid.*, 34-45.

⁸ M. MCCORMICK, *Les Annales du Haut Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 1975.

⁹ M. SOT, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Brepols, Turnhout 1981. Sans oublier le genre généalogique, proche des Gestes : J. AURELL, *From Genealogies to Chronicles: the Power of the Form in Medieval Catalan Historiography*, « Viator », 36 (2005), 235-264.

¹⁰ K.H. KRÜGER, *Die Universalchroniken*, Brepols, Turnhout 1976.

¹¹ G. ARNALDI, *Annali, cronache, storie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino. I. La produzione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1993, t. 2, 463-513, B. GUENÉE, *Politique et histoire au Moyen Âge. Recueil d'études sur l'histoire politique et l'historiographie médiévales (1956-1980)*, Publications de la Sorbonne, Paris 1981, 279-298.

païens, d'après laquelle les invasions germaniques et les autres malheurs des temps, où Rome est en train de sombrer, proviendraient de la nouvelle religion. C'est dans un dessein apologétique similaire que leur contemporain Rufin d'Aquilée (354-410) traduit en latin et commente Eusèbe de Césarée (v. 260-339), l'historien grec du christianisme primitif¹². Pourtant, ces deux auteurs s'éloignent de l'idée que saint Augustin donnait de l'histoire, alors qu'il mettait la liberté au cœur des actions humaines. Pour l'évêque d'Hippone, chaque décision de l'homme, par définition secrète et imprévisible, contenait une part de mystère ; la raison n'en maîtrisait donc pas tous les tenants et les aboutissants, et leur analyse ultérieure par l'historien ne pouvait être définitive. En outre, Augustin considérait la coexistence sur terre des deux cités : celle des hommes et celle de Dieu, c'est-à-dire celle, d'une part, des pécheurs ou du moins des mondains et celle, d'autre part, des chrétiens profondément engagés. C'est à la suite d'un choix personnel que chaque individu pouvait devenir membre de l'une ou de l'autre. En vérité, à quelques rares occasions certes, dans son *Histoire contre les païens*, Orose adopte des accents augustiniens. Il écrit, par exemple, que le seul malheur provient ici-bas du péché ou de ses conséquences cachées (*aut manifesta peccata sunt, aut occultæ punitiones*, I, 1, 12). Dans le même ordre d'idées, il développe la thèse de l'*obliqua misericordia* (VI, 37, 17), à savoir d'une action divine dans le monde dont les conséquences ne nous apparaissent pas ouvertement, mais de façon sinueuse ou par un biais détourné, selon l'adage d'après lequel « Dieu écrit droit par lignes torses ».

Orose trahit pourtant son maître sur l'essentiel. Sans doute par excès de zèle, il fait fi de bien de ses nuances au sujet des complexes relations entre la grâce et la liberté. Avec Rufin, il considère que la Providence châtie ou récompense, déjà sur terre, les bons et les méchants. Il montre ainsi que les pires des catastrophes se sont abattues sur une humanité souffrante avant l'avènement du Christ. Par contraste, comme le voulaient déjà les premiers apologètes et Eusèbe, les *tempora christiana* entraînent un bonheur sans précédent pour les hommes. La *Pax romana* ne découle pas seulement de la nouvelle bonhomie des gouvernants, évangélisés à un degré plus ou moins important, mais de la diminution des catastrophes naturelles grâce à la prière de l'empereur et de ses sujets baptisés. Le Christ, disent-ils, était citoyen romain ; l'entrée triomphale d'Octave Auguste à Rome, après sa victoire sur Marc Antoine et Cléopâtre, a eu lieu le 6 janvier, le jour même de l'Épiphanie. La conversion de Constantin n'est que l'aboutissement logique d'une telle évolution. Combattant victorieusement sous le signe de la croix ses ennemis païens, cet empereur chrétien appartient à la catégorie de gouvernants providentiels suscités par Dieu pour mener la nation qu'il s'est choisie vers le salut, à l'instar d'Abraham, de Moïse ou de David.

Pour Orose et Rufin, la justice immanente est dorénavant et déjà à l'œuvre dans ce monde. Elle est toujours impitoyable envers les méchants et bienveillante envers les bons. C'est sur un tout autre registre que se plaçait Augustin, qui reconnaissait, par exemple, que les règnes des empereurs chrétiens Jovien ou Gratien furent moins heureux et plus courts que celui de Julien l'Apostat. En définitive, la différence la plus importante d'Orose et de Rufin par rapport à l'évêque d'Hippone se trouve peut-être dans la coïncidence entre l'Empire romain chrétien et le royaume de Dieu, qu'ils font descendre sur terre. Tandis que le christianisme devient la religion d'État, le projet d'un empire théocratique fait oublier à ces deux historiens que le royaume du Christ n'est pas de ce monde et que la contingence est le lot des pouvoirs et réalités terrestres¹³.

Le legs de l'historiographie providentielle, que les écrits d'Orose et Rufin propagent en Occident, est considérable. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, toute historiographie devient

¹² F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Études Augustiniennes, Paris 1981, 24-25.

¹³ H.-I. MARROU, *Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique*, in *La storiografia altomedievale : 10-16 aprile 1969*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1970, 65-69, 78-82.

« ecclésiastique », puisqu'elle n'envisage que la façon dont Dieu conduit son peuple, par définition chrétien, vers le salut. Cet amalgame entre la cité de Dieu et la cité des hommes, entre l'Église et la société, qu'Augustin tendait pourtant à séparer, est encore explicitement justifié par l'évêque cistercien Otton de Freising (1111/15-1158), oncle de l'empereur Frédéric Barberousse. Au milieu du XII^e siècle, il écrit, en effet, dans sa *Chronique ou Histoire des deux cités*, dont le titre se passe de commentaires : « Puisque tout le monde, y compris les empereurs à quelques exceptions près, était composé par des dévots catholiques, il me semble que j'ai rédigé non pas l'histoire des deux cités, mais pratiquement d'une seule que j'appelle l'Église¹⁴. » En définitive, l'historiographie médiévale n'envisage la société que comme Chrétienté. Elle ne dissocie guère l'Église, corps mystique du Christ ou peuple de Dieu, œuvrant pour le salut de ses membres, du monde où elle exerce son action.

Aux Ve et VI^e siècles, au fur et à mesure que l'Empire romain se désagrège et que naissent les premiers royaumes germaniques, la théologie de l'histoire voit même son échelle diminuer. Elle ne concerne désormais qu'un seul des peuples issus des invasions. L'idée de l'Antiquité Tardive d'après laquelle Rome et Constantin, instruments choisis par Dieu, étaient respectivement le nouvel Israël et le nouveau Moïse, s'applique aux États récemment fondés¹⁵. Isidore de Séville ouvre son *Histoire des Goths* (v. 620), en accord avec la rhétorique ancienne, par une *laus Hispaniæ*. Mais il adopte ensuite une perspective moins classique. Il démontre ainsi que ce pays de cocagne est destiné, de toute éternité, par Dieu aux Wisigoths. Ce peuple élu perpétue, sur sa terre promise, la civilisation chrétienne et romaine¹⁶. Un siècle plus tard, en Grande-Bretagne, un attachement similaire aux siens se retrouve sous la plume de Bède le Vénérable († 735). Le titre de son *Histoire ecclésiastique du peuple des Anglais* (v. 700) prouve, si besoin était, qu'il considère que les royaumes germaniques de l'île méritent, après leur conversion, une historiographie providentielle et une ecclésiologie spécifiques. Leur identité chrétienne se forge par opposition aux Celtes insulaires, que Bède n'hésite pas à dénigrer pour mieux faire ressortir la supériorité des Anglo-Saxons. Les Bretons se sont, en effet, rendus coupables de pélagianisme, d'adopter un calendrier pascal spécifique, de leurs luttes intestines et, pire encore, d'avoir refusé d'évangéliser les Germains. Leurs défaites militaires, qui les ont acculés dans les régions occidentales et inhospitalières de l'île, ne sont que la juste punition pour leurs péchés¹⁷. Elles leur ont été infligées par les Anglais, des « anges » certes à en croire Grégoire le Grand, mais des « anges exterminateurs ».

Sur ce point, Bède récupère en faveur des Anglo-Saxons le discours de Gildas († v. 570), un historien breton, qui décriait jadis les fautes de son propre peuple, tout en le poussant à la conversion à la vue des malheurs qui s'étaient abattus sur lui. Sa *Décadence de la Bretagne* ou *Livre gémissant* est, en ses propres termes, une « épître » ou « admonition », stigmatisant les travers de ses contemporains et les exhortant à la conversion¹⁸. Elle s'ouvre par une histoire récente de la Grande-Bretagne. Après avoir fait part de toute son admiration pour Rome, dont les conquêtes ont permis l'évangélisation de l'île, elle lui substitue néanmoins la nation bretonne en tant que figure ou type exégétique du peuple d'Israël, choyé ou, bien davantage, puni par la Providence. Abandonnés par l'administration et les légions romaines, les Celtes insulaires, incapables de prendre leur destin en main, connaissent une régression épouvantable : gouvernés par des tyrans oppresseurs, ils sombrent dans la

¹⁴ *Chronica sive de historia de duabus civitatibus*, edd. A. HOFMEISTER, Hannover 1912 (MGH, SSRG), 228, trad. MARROU, *Saint Augustin*, 86.

¹⁵ R.W. HANNING, *The Vision of History in Early Britain from Gildas to Geoffrey of Monmouth*, Columbia University Press, New York 1966, 37-42.

¹⁶ J.N. HILLGARTH, *Historiography in Visigothic Spain*, in *La storiografia altomedievale*, 296-298.

¹⁷ P. HUNTER BLAIR, *The Historical Writings of Bede*, in *La storiografia altomedievale*, 212-213.

¹⁸ M. AURELL, *La Légende du roi Arthur (550-1250)*, Perrin, Paris 2007, 78-80.

débauche, s'entredéchirent cruellement dans l'anarchie et, repoussés par leurs adversaires, abandonnant toute civilisation et savoir, se réfugient dans la forêt. Dieu punit leurs péchés par la peste, par les guerres avec les Pictes et Scots et par l'invasion des Saxons. La Grande-Bretagne est ainsi nommée « l'Israël présent », que la Providence rappelle régulièrement à l'ordre par les maux qu'elle lui inflige. Dieu suscite, de même, un chef (*dux*) hors pair pour sauver ce peuple élu : il s'agit d'Ambrosius Aurelianus qui, « par la volonté du Seigneur », obtient la bataille du Mont-Badon pour les Bretons, longtemps défaits. La romanité de ce nouveau Constantin transparait nettement dans ses *nomen* et *cognomen*, mais aussi dans le rappel de sa prestigieuse généalogie : « il était peut-être le seul du peuple romain à avoir survécu au choc d'une telle tempête, et il dépassait ses parents, qui portaient la pourpre et qui furent massacrés. » Aussi pessimiste soit-elle, la théologie de l'histoire de Gildas vise à édifier son public breton en lui rappelant les péchés et les malheurs dont ses ancêtres se sont rendus responsables. Seule une conversion personnelle et une réforme morale collective rendront à ce peuple sa grandeur d'antan et les moyens de chasser l'envahisseur.

La dialectique destruction-restauration est courante à l'époque dans les chroniques d'autres royaumes aux prises, eux aussi, avec des invasions. Force est de mentionner les trois chroniques élaborées dans l'entourage d'Alphonse III (866-911), roi des Asturies. L'une d'entre elles, la *Chronica prophetica* (v. 883) s'attarde sur les péchés des Wisigoths, qui leur ont valu d'être soumis aux musulmans. Ils ne s'en relèveront pas moins, renversant la situation et dominant à leur tour les Arabes, sous la conduite d'Alphonse III qui réunifiera sous peu toute la péninsule sous sa domination¹⁹. L'exemple montre l'optimisme de l'historiographie providentielle, qui promet le succès militaire aux chrétiens face à l'infidèle, pourvu qu'ils acceptent de se convertir et de faire de la pénitence pour leurs péchés. L'eschatologie, orientée vers l'au-delà et vers la fin des temps, se transforme ainsi en prophétisme politique, établissant sur terre le royaume de Dieu. À l'espérance théologique, les chroniqueurs semblent parfois préférer l'espoir d'un bonheur ici-bas ou, du moins, l'extension par les armes de la Chrétienté au détriment du paganisme et de l'islam. Une telle conception est l'aboutissement logique de l'historiographie providentielle ou ecclésiastique. Elle se comprend aisément dans les sociétés antérieures à la modernité, qui mêlent inextricablement le temporel et le spirituel.

Moins prégnante certes que le providentialisme, la lecture typologique des événements caractérise parfois l'historiographie du Haut Moyen Âge. Elle élargit à l'ensemble de l'histoire le principe d'après lequel l'Ancien Testament préfigure le Nouveau. Elle établit ainsi la concordance des événements historiques avec la Bible, mais aussi avec l'histoire de l'Église elle-même. Renvoyant les faits les uns aux autres, l'historien médiéval leur donne un sens dans la perspective de l'économie du salut.

La fascination des chrétiens de l'Antiquité Tardive pour Rome les pousse à deviner dans son histoire l'anticipation de celle de l'Église à venir. Par exemple, dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin affirme que l'asile fondé par Romulus et Remus sur le Capitole, où tout persécuté, vagabond ou criminel pouvait trouver refuge, préfigure le même droit reconnu par Alaric aux basiliques apostoliques, ou plus généralement l'Église qui accueille le pécheur pour lui remettre ses fautes (I, 34 ; II, 29, 2 ; V, 17). D'après Eusèbe, la source d'huile jaillissant de façon merveilleuse lors de l'attribution à vie de la *tribunicia potestas* à Octave Auguste est l'image de la grâce distribuée par le Christ, l'oint par excellence, et par les sacrements de son Église. Orose ajoute qu'à cette occasion 30.000 esclaves en fuite furent rendus à leurs maîtres et 6.000 autres crucifiés en l'absence de leur propriétaire, symbolisant respectivement, sous sa

¹⁹ Th. DESWARTE, *De la destruction à la restauration : l'idéologie du royaume d'Oviédo-Léon (VIIIe-XIe siècle)*, Brepols, Turnhout 2004.

plume, les élus et les réprouvés²⁰. Admirateurs de l'Empire chrétien, ces intellectuels établissent ainsi une herméneutique où l'histoire de Rome peut présager le Christ et l'Église, presque au même titre que l'Ancien Testament.

Une méthode similaire est à l'œuvre dans l'*Histoire des Bretons*, le seul exemple qu'il sera possible de présenter aujourd'hui. Quelques manuscrits attribuent cette compilation de textes disparates de nature chronologique, généalogique ou géographique à Nennius, un clerc gallois proche d'Elfoddw (768-809), évêque de Bangor, connu pour avoir imposé le comput romain de la fête de Pâques à l'Église de Grande-Bretagne en 768. C'est au Pays de Galles, dernier réduit des Celtes résistant aux Anglo-Saxons, que cette œuvre a donc été élaborée. Elle insiste sur la grandeur de l'île et sur les réussites des anciens Bretons, descendants de Japhet, fils loyal de Noé, et des prestigieux Troyens. Ces Celtes insulaires se sont révoltés souvent contre le joug tyrannique de Rome ; ils ont été baptisés précocement l'année 168. Contrairement à l'assertion de Gildas, leur culpabilité collective ne saurait avoir causé leur défaite, mais la trahison du seul Vortigern, un tyran dévoyé, issu certes de leur nation, qui a osé pactiser avec les idolâtres et sataniques Anglo-Saxons. Néanmoins, toujours selon l'*Histoire des Bretons*, la domination étrangère ne s'éternisera pas, puisque Ambrosius (devenu Merlin l'Enchanteur dans la littérature ultérieure) a prophétisé l'expulsion prochaine des Germains de l'île, que les seuls Celtes gouverneront à nouveau tout entière. Aux termes du messianisme politique de l'historiographie de l'époque, ces derniers incarnent donc le peuple élu : ils ont connu un passé et un présent glorieux et ils retrouveront dans un futur proche leur grandeur d'antan. Nous retrouvons, en définitive, ici le schéma traditionnel de la destruction et de la restauration d'une nation²¹.

Nennius, ou l'anonyme qu'il recopie, utilise souvent l'herméneutique typologique des événements, pour montrer précisément le choix privilégié des Bretons par la Providence. C'est le cas pour les derniers paragraphes de son *Histoire* (§54-56), qu'il consacre respectivement à saint Patrick, évangelisateur de l'Irlande, et à Arthur, « chef des guerres » (*dux bellorum*). Le premier accomplit douze tâches au cours de sa mission sur l'île voisine : « Il exerce les vertus apostoliques, rend la lumière aux aveugles, guérit les lépreux, fait entendre les sourds, expulse les démons des possédés, ressuscite neuf morts, rachète de nombreux captifs des deux sexes, écrit 365 livres et plus, fonde autant d'églises, ordonne autant d'évêques sur lesquels souffle l'Esprit de Dieu, ordonne 3.000 prêtres, convertit et baptise 12.000 hommes dans le Connaught et sept rois. » Le même chiffre, à forte connotation symbolique dans la Bible, se retrouve dans les douze batailles qu'Arthur remporte sur les Anglo-Saxons. La liste de ces victoires appartient à la tradition orale des bardes, mais l'auteur latin a augmenté leur nombre jusqu'à douze, pour reprendre le rythme de son paragraphe précédent sur la mission de Patrick, autre Celte héroïque de Grande-Bretagne. Personne n'a découvert, ajoute-t-il, le tombeau de ce saint, car il a été inhumé en secret, autre parallèle avec le tombeau merveilleux d'Arthur, inconnu jusqu'à son invention au monastère de Glastonbury en 1191²². En définitive, l'*Histoire* associe Patrick et Arthur, deux Bretons providentiels, issus du même peuple élu, l'un prêtre et l'autre guerrier, l'un clérical et l'autre séculier, qui combattent le paganisme l'un par la parole et l'autre par les armes.

Le chiffre douze revient souvent dans l'*Exode* et le *Livre de Josué*, qui ne le limitent pas aux tribus d'Israël, mais qui le donnent même aux douze fontaines d'Helim ou aux douze pierres du Jourdain. La comparaison entre l'*Histoire des Bretons* et ces deux livres historiques de l'Ancien Testament ne s'arrête pas là. Nennius affirme que Moïse et Patrick ont quatre points communs : conversation avec l'ange, jeûne de quarante jours, mort à l'âge de cent

²⁰ MARROU, *Saint Augustin*, 76.

²¹ AURELL, *La Légende*, 80-83.

²² C. GIRBEA, *La Couronne ou l'auréole. Royauté terrestre et chevalerie céleste dans la légende arthurienne (XIIe-XIIIe siècle)*, Brepols, Turnhout 2007, 183-187, 284-294.

vingt ans et sépulture secrète. Or, dans la Bible, Yahvé interdit à Moïse d'entrer dans la terre promise ; c'est Josué qui y conduira les douze tribus du peuple élu à sa place, tout en combattant les Cananéens infidèles. Le titre employé dans la Vulgate pour désigner ce juge d'Israël, succédant à Moïse à la tête des Hébreux, n'est autre que « chef de guerre » (*dux belli*, Juges 1, 1), seule occurrence de cette expression dans l'Ancien Testament, que l'*Histoire des Bretons* applique aussi à Arthur. À l'époque, sur le continent, dans l'Empire carolingien, Josué (forme hébraïque de « Jésus ») est présenté comme le type exégétique du Christ, roi et combattant, image que récupère l'empereur à son profit²³. Ces comparaisons bibliques se conçoivent parfaitement chez des intellectuels habitués à lire l'Ancien Testament dans un sens allégorique et eschatologique, comme une préfiguration prophétique de l'histoire à venir. Elles sont fréquentes dans l'historiographie médiévale.

Au Moyen Âge, le récit des faits passés n'est pas un simple divertissement. Il n'est pas, non plus, une célébration d'événements, sans conséquences pratiques. Au contraire, il sert à instruire, à édifier et à convertir. Dans l'Antiquité déjà, l'histoire — *magistra vitae*, d'après Cicéron (*De oratore*, II, 9, 35) — met en scène de façon pédagogique les succès et les erreurs des hommes, qu'il faut imiter ou éviter²⁴. C'est dans le domaine de la grâce que l'épître aux Hébreux (11) situe un discours du même ordre, tandis qu'elle propose les patriarches de l'Ancien Testament en modèles d'une foi avec des œuvres, que chaque chrétien se doit de reproduire en sa personne. Aux siècles suivants, les clercs perpétuent cette approche exemplaire du passé²⁵. Ils cherchent même à en tirer le sens tropologique ou moral pour l'édification des fidèles, comme ils le font pour la Bible. Ainsi, dans sa préface, Rufin d'Aquilée évoque la fonction médicinale et nourricière de l'*Histoire ecclésiastique*, qui proposera des règles de vie à son lecteur²⁶. Une telle démarche est particulièrement présente dans l'hagiographie, présentant en modèle le saint qu'elle commémore et dont elle diffuse le culte. Elle apparaît également dans la prédication, qui recourt aux *exempla* ou anecdotes édifiantes données pour vraies aux auditeurs, destinataires d'un message de conversion.

Au premier degré de l'histoire « providentialiste », Dieu punit les actes impies dans ce bas monde par un châtement corporel ou par une mort subite. Les cas sont nombreux dans la Bible, à l'instar d'Hérode Agrippa Ier terrassé en pleine cérémonie d'apothéose (Act 12, 23). Les auteurs médiévaux rapportent à profusion des anecdotes similaires. Les flammes, déjà sur terre, deviennent parfois le lot des grands pécheurs, comme, d'après l'*Histoire des Bretons* (§47), du traître Vortigern, brûlé vif avec les siens dans sa forteresse du Dyfed par un feu descendu du ciel, à la façon de Sodome et Gomorrhe. Un châtement similaire s'abat sur la violente Eweverde, qui, avide de venger son mari tué, se moque des appels au pardon de l'évêque Arnulf de Soissons (†1087) : Hariulf d'Oudenbourg, auteur de la Vie de ce saint, dit qu'une tempête éclate aussitôt et que les murs de son château s'abattent sur cette « veuve, morte quoique vivante, parce qu'elle ne pense qu'au plaisir (I Tim 5, 6) »²⁷. La liste d'exemples de ces miracles de punition pourrait être considérablement allongée.

Elle est, sans doute, plus courte que celle des interventions divines accordant un bienfait, afin d'encourager ou récompenser une conversion. Œuvre de Renau (v. 1109-v. 1143), grammairien de Barcelone, la *Vie et miracles de l'évêque Oleguer* († 1137) raconte que, dès sa jeunesse, le saint a souvent recours au sacrement du pardon : « Sa langue émettait le jugement et la discipline de la pénitence dans la vraie confession des péchés. » À sa mort,

²³ N.J. HIGHAM, *King Arthur. Myth-Making and History*, Routledge, London-New York 2002, 144-152.

²⁴ B. SMALLEY, *Historians in the Middle Ages*, Scribner, London 1975, 15-18.

²⁵ LACROIX, *L'Historien*, 11, 147-150, 167-179.

²⁶ THELAMON, *Païens*, 21-23.

²⁷ M. AURELL, *Les femmes guerrières (XIe et XIIe siècles)*, in *Famille, violence et christianisation au Moyen Age. Mélanges offerts à Michel Rouche*, PUPS, Paris 2005, 327.

par son intercession, un aveugle se repent de ses péchés et décide de se confesser : « Quel est le brouillard de ma faute qui se dresse comme un obstacle à sa clémence ? [...] Quelles infections de mes péchés me séparent des yeux de la pitié souveraine ? Il faut que les yeux de mon cœur soient éclairés par la lumière d'une vraie confession. » Au prêtre, « il ne cacha rien, vomissant toutes les immondices de son âme ». Peu après, il est rétabli de sa cécité, image de l'aveuglement du péché²⁸. Comme dans les Évangiles, le Christ continue à la fois de guérir et de remettre les fautes. C'est donc en se confessant que le malade recouvre la santé de l'âme et du corps. L'hagiographie foisonne en anecdotes similaires, dont l'intention pédagogique est claire. Renau rappelle, en outre, que le saint invoqué par l'aveugle pécheur recevait lui-même avec ferveur le sacrement de pénitence. Sur ce point comme sur d'autres, il propose Oleguer en modèle à ses fidèles.

Il n'en reste pas moins que l'exemple de la confession dans la *Vie d'Oleguer* appartient à la fin de la période choisie pour le présent article. Elle est de nature différente des histoires rapportées dans les textes des siècles antérieurs. Par contraste avec celles-ci, l'évêque de Barcelone ne réalise aucun miracle de son vivant et mène, somme toute, une vie assez ordinaire, tout occupé par la prédication, par le soin de son diocèse et par les voyages à Rome ou à Jérusalem. Sa biographie, telle qu'elle nous est donnée par Renau, l'un de ses proches, témoin oculaire de bien de ses actes, ne cadre guère avec les prodiges dont raffolait l'hagiographie de l'époque précédente. En effet, à partir des années 1150, les saints, qui semblaient jusqu'alors tout au plus « admirables » par les exploits extraordinaires qu'ils pouvaient accomplir, deviennent davantage « imitables », du moins pour les laïcs qui constituent numériquement l'essentiel de l'Église. Un tournant pastoral pousse alors le clergé séculier, mieux formé que par le passé, à s'occuper plus directement de leur instruction religieuse et à combler leur aspiration à une spiritualité plus intense. Ce mouvement aboutit aux prescriptions de Latran IV (1215) qui rend, entre autres, obligatoire la confession et la communion annuelles²⁹.

Tout au long du Haut Moyen Âge, en revanche, l'existence du saint était envahie par le miraculeux, que l'hagiographie plus tardive tendra à placer seulement *post mortem*. Un exemple parmi tant d'autres du merveilleux chrétiens avant 1150 : les Vies des missionnaires du Pays de Galles des Ve et VIe siècles, qui circulent oralement après leur mort et qui sont couchés, vers 1100, par écrit en latin au monastère de Llanbadarn Fawr (Ceredigion). Elles mettent en scène Cadog nouveau-né s'échappant du giron de sa nourrice pour se jeter à trois reprises dans un puits et être ainsi baptisé au nom de la Trinité ; le même saint donne, comme par magie, les couleurs rouge et blanche à cent vaches, destinées à être le prix du sang arrêtant une vengeance tribale, avant de les transformer en fagots de fougère. Son compatriote Carannong est précédé, dans ses voyages missionnaires, par un autel qui se déplace seul et dont nul ne sait discerner la couleur ; il apprivoise, comme d'autres saints bretons, des dragons³⁰. Héritière du genre biographique antique de nature panégyrique, l'hagiographie insiste encore sur le caractère exceptionnel de son héros. Elle met l'accent sur la présence quotidienne du surnaturel dans la vie du saint et sur son pouvoir thaumaturgique. Preuve en est, sur le plan lexicographique, la bisémie de sa *virtus*, terme fréquent qui désigne, de façon ambiguë, aussi bien sa « vertu », obtenue avec l'aide de Dieu à la suite d'un combat ascétique acharné, que sa « puissance », qui se manifeste par les miracles accomplis.

²⁸ Edd. M. AURELL, *Prédication, croisade et religion civique. Vie et miracles de l'évêque Oleguer († 1137) de Barcelone*, « Revue Mabillon », n.s. 10, 71 (1999), §1 et 7, 139, 154-155, 166-167.

²⁹ A. VAUCHEZ, *Saints admirables, saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ?*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles)*, EFR, Rome 1988, 161-172.

³⁰ AURELL, *La Légende*, 68-733.

En dernier terme, ce sont toujours les figures bibliques, et plus spécialement les prophètes, qu'inspirent l'hagiographe, imprégné de la lecture des Écritures. Il est, comme le chroniqueur ou l'annaliste, fasciné par le prestige d'auteurs anciens dont il suit les modèles littéraires. Outre l'Ancien et le Nouveau Testament, il puise son inspiration dans quelques classiques : *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère (v. 400), vie de saint Benoît d'après les *Dialogues* de Grégoire le Grand (590-604), *Vies des pères du désert...* L'hagiographe sait aussi que le Christ est la source unique de sainteté et que, par conséquent, les caractéristiques des saints, qui luttent pour l'imiter, sont presque toujours les mêmes. Comme dans les épîtres pauliniennes (Gal 5, 22), il établit souvent un catalogue de vertus appliquées au protagoniste de sa Vie qu'on peut résumer ainsi pour le Haut Moyen Âge : prière, austérité, patience, chasteté, affabilité, dévouement aux autres ou assiduité au travail³¹. Ces valeurs sont assurément applicables à la vie de n'importe quel chrétien, qui peut les faire siennes, tout en les adaptant à ses circonstances quotidiennes.

Il n'empêche qu'à l'époque seuls des martyrs, des moines ou des évêques font l'objet de culte. Or, ces personnages mènent des existences éloignées de celle de la plupart des chrétiens. La première biographie d'un laïc particulièrement pieux est rédigée seulement au début du Xe siècle par Odon († 943), abbé de Cluny : elle est relative à Géraud d'Aurillac, membre de la très haute aristocratie auvergnate³². Il faudra attendre le XIIe siècle pour que des laïcs d'un statut social plus modeste, comme Isidore († 1130), laboureur de l'arrière-pays de Madrid, ou Homébon († 1197), tailleur et vendeur d'habits de Crémone, soient proposés par la hiérarchie ecclésiastique à la dévotion commune, avec la production hagiographique qui s'ensuit. Toutefois, pour un laïc, l'imitation de ces saints, voire la simple identification avec eux, paraît difficile : les mains du premier noircissent miraculeusement, tant qu'il n'a pas abandonné le maniement de l'argent, tandis que le second vaque à ses dévotions en laissant aux anges le soin de tenir son araire³³. De telles pratiques semblent, évidemment, incompatibles avec un comportement naturel ou avec une activité ordinaire dans le siècle.

Ce survol rapide des Vies des saints permet d'en souligner les principales caractéristiques. Comme tout récit sur le passé, l'hagiographie est prisonnière de son contexte culturel et mental. Elle s'inscrit ainsi dans le droit fil du panégyrique de l'Antiquité qui tendait à exalter de façon exagérée les hauts faits des grands hommes, devenus des héros au sens païen du terme. Plus prégnante est, cependant, l'influence de la Bible, qui fournit en la personne des patriarches, prophètes et apôtres un modèle de sainteté, directement applicable au saint de la biographie. Ces emprunts font ressortir le carcan générique qui enserme cette littérature. Ils témoignent du poids des autorités, à commencer par les Écritures, dans l'écriture hagiographique. Enfin, l'importance nouvelle de la prédication rend, en partie compte, de l'anecdotique et du miraculeux qui envahit les Vies des saints, qui s'adressent, une fois mises en langue orale et vulgaire, à un public sensible au merveilleux. *Mutatis mutandis*, l'historiographie du Haut Moyen Âge se plie à des schémas similaires. En particulier, leurs auteurs ont repris de l'Ancien Testament l'idée d'un peuple élu guidé par Yahvé, qu'ils

³¹ B. de GAIFFIER, *Hagiographie et historiographie*, in *La storiographia altomedievale*, 156-161. On remarquera au passage que les vertus théologiques ou cardinales sont absentes de cette liste.

³² D. IOGNA-PRAT, *Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940-v. 1140)*, in H. HEINZELMAN (dir.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Thorbecke, (Beihefte der Francia, 24), Sigmaringen 1991, 77-118.

³³ A. VAUCHEZ, *Le trafiquant céleste : saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et père des pauvres*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels*, H. DUBOIS, J.C. HOCQUET, A. VAUCHEZ (dir.), Publications de la Sorbonne, Paris 1987, vol. 1, 115-122, P. FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford UP, Stanford (Ca) 1999, 222-223, et sa communication sous presse sur Isidore dans les actes du colloque *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale (Fontevraud, 7-9 juin 2007)*, S. BOISSELLIER, F. CLÉMENT, J. TOLAN (dir.).

appliquent désormais à l'Église conduite par la Providence. Ils insistent ainsi sur l'intervention visible et spectaculaire de Dieu dans l'histoire des hommes. De façon similaire, les actions de leurs protagonistes décalquent celles des personnages de la Bible.

Une importante mutation est, toutefois, à l'œuvre dans le cadre de la Renaissance du XIII^e siècle. Dans bien des livres d'histoire, la liberté humaine revient au premier plan que lui accordait jadis la théologie augustinienne. Elle donne à chaque individu la possibilité de pratiquer personnellement la vertu ou de pécher. Il peut aussi se convertir à la lumière des malheurs qu'entraînent ses vices et d'obtenir dans l'Au-delà une rétribution éternelle ou, au contraire, s'endurcir dans le mal. Cette pensée exalte l'autonomie des options humaines, excluant toute prédestination providentialiste. Elle apparaît partout dans l'*Histoire des rois de Bretagne* (1136-1137) de Geoffroi de Monmouth, le livre historique, rédigé au Moyen Âge, dont nous conservons le plus de manuscrits, en l'occurrence 217. Dans ce véritable *best seller*, la prééminence accordée à la liberté nuance, et même annule, le thème de l'histoire nationale du salut, puisque chaque personne se sauve ou se damne individuellement, quel que soit son peuple d'appartenance. Geoffroi reconnaît les bonnes œuvres des Anglo-Saxons, qu'il tient cependant pour les ennemis de son peuple gallois. Sous sa plume, l'homme est libre d'agir bien ou mal, qu'il soit breton ou germain. Cet augustinisme transparait également dans sa vision négative de la nature humaine, que Geoffroi considère facilement corruptible. Ainsi, le personnage de Cordélia, qu'il présente pourtant comme le parangon du dévouement filial envers le roi Lear, se suicide contre toute attente, car elle ne supporte pas de se voir détrônée. Sous sa plume, il n'existe pas toujours de justice immanente dans ce bas monde, parce que la récompense ou la punition divines interviennent seulement dans l'Au-delà. Si le sodomite roi Malgo s'attire la colère divine, ce n'est certainement pas de son vivant, car son règne est glorieux. Qui plus est, un acte moralement répréhensible peut entraîner un résultat profitable, comme l'adultère d'Uther Pendragon avec Igerne, épouse légitime de son vassal fidèle Gorlois, entraînant la naissance d'Arthur, le plus grand des rois bretons. L'histoire du monde ne paraît donc guère régie par la Providence, qui ne juge les âmes que dans l'Au-delà. En tout cas, les plans de Dieu sont impénétrables. Ils dépassent la logique humaine³⁴.

Pour l'avoir oublié, la première historiographie chrétienne paraît bien naïve à l'historien moderne. Toutefois, fidèle à une règle essentielle de l'anthropologie culturelle, il s'interdira d'émettre des jugements de valeur à son encontre. Il valorisera, en revanche, le projet des historiens médiévaux d'apporter une explication rationnelle aux événements et de leur donner du sens à l'intérieur d'un système, tout en leur appliquant une grille de lecture typique. Sa nature éthique plutôt qu'historique traduit, de même, une claire intention pédagogique à l'adresse de tous les fidèles. En plaçant leur réflexion sur les actions des hommes dans la sphère théologique, les clercs et moines du Haut Moyen Âge ont permis à l'histoire de dépasser le récit sec des événements. Ils ont jeté les bases d'une historiographie où la part de la théorie est primordiale. Encore de nos jours, nous leur en sommes redevables.

³⁴ AURELL, *La Légende*, 129-130.