



HAL
open science

Le lien fraternel en construction : normes sociales et idéaux chrétiens dans la société franque du haut Moyen Age (VIe-IXe siècles)

Isabelle Réal

► **To cite this version:**

Isabelle Réal. Le lien fraternel en construction : normes sociales et idéaux chrétiens dans la société franque du haut Moyen Age (VIe-IXe siècles). Frères et sœurs du Moyen Age à nos jours / Brothers and sisters from the Middle Ages to the Present, Fabrice Boudjaaba, Christine Dousset et Sylvie Mouysset, Dec 2011, Toulouse, France. pp.427-453. halshs-01556203

HAL Id: halshs-01556203

<https://shs.hal.science/halshs-01556203>

Submitted on 4 Jul 2017

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.

Le lien fraternel en construction : normes sociales et idéaux chrétiens dans la société franque du haut Moyen Age (VIe-IXe siècles)

Les frères et sœurs du Moyen Age occidental ne sont plus pour nous des inconnus. Sortis de l'ombre à partir des années 1990, ils jouissent depuis une décennie d'un intérêt croissant de la part des médiévistes – comme des chercheurs des autres périodes –, tant en littérature qu'en histoire. On connaît le rôle pionnier joué en la matière par Didier Lett qui, travaillant sur l'enfance et la famille au Moyen Age central¹, a très tôt compris l'importance des liens adelphiques dans le cadre de la parenté et, au-delà, de la société médiévale, au point d'en faire un objet d'étude à part entière. Au fil des travaux qu'il a consacré à ce sujet, il a su montrer toute sa richesse, s'interrogeant sur les rapports entre les générations et le rang dans la fratrie, mais privilégiant surtout l'approche genrée pour comprendre les relations entre frères et sœurs. Sa connaissance de la question l'a conduit à diriger un numéro spécial de la revue *Médiévales* sur ce thème et à écrire une synthèse sur l'ensemble des périodes de l'histoire qui, à ma connaissance, est la seule existante à ce jour². D'autres médiévistes ont également exploré ce lien sous divers angles d'approche, que ce soit celui des solidarités fraternelles ou plus largement des attitudes, des conflits, de la transmission des pouvoirs et des biens, ou de la parenté spirituelle, ce qui permet *in fine* d'en connaître plus précisément les contours³. En outre, la connaissance des relations fraternelles bénéficie ces dernières années d'une approche renouvelée de certains faits de société grâce à l'anthropologie et à la sociologie – en particulier pour le haut Moyen Age –, ouverte sur des champs d'études plus larges, que ce soit la question du genre et des rapports féminin/masculin⁴, ou bien les notions d'honneur⁵, de vengeance, de trahison, de compétition d'exclusion⁶ qui permettent de replacer les liens familiaux dans des systèmes d'échanges sociaux plus vastes et plus complexes.

Au cours de ces recherches, la notion de fraternité est apparue comme un « concept clé » dans la société médiévale qui semble avoir « fortement valorisé » ce lien⁷, léguant ainsi à la civilisation occidentale moderne une image très positive de la relation fraternelle. Or, cette image a une histoire. Elle est en effet le produit d'un processus de construction sociale qui remonte en grande partie aux

¹ D. Lett (1997), *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris, Aubier : chap. IX « Frères et sœurs ».

² D. Lett (dir.) (2008), *Frères et sœurs, ethnographie d'un lien de parenté*, *Médiévales* 54. *Id.* (2004), *Histoire des frères et sœurs*, Paris, éditions de La Martinière. Repris et augmenté dans *Id.* (2009), *Frères et sœurs. Histoire d'un lien*, Paris, Payot.

³ Voir la bibliographie dans Didier Lett (2011), « L'histoire des frères et des sœurs », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, 34, p. 182-202. Plus récemment : J. R. Lyon (2013), *Princely Brothers and Sisters : The Sibling Bond in German Politics, 1100-1250*, Ithaca-London, Cornell University Press.

⁴ R. Le Jan (2001), *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris, Picard (r. d'articles). L. Brubaker, J.M.H. Smith (dir.) (2004), *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press. C. La Rocca (dir.) (2007), *Agire da Donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X). Atti del convegno, Padova, 18-19 febbraio 2005*, Turnhout, Brepols. J. L. Nelson, S. Reynolds, et S. M. Johns (eds.) (2012), *Gender and Historiography. Studies in the History of the Earlier Middle Ages in Honour of Pauline Stafford*, London, Institute of Historical Research. S. Joye (dir.), « Genre et compétition au haut Moyen Âge », Journée d'études de l'axe « Compétition dans les sociétés du haut Moyen Âge », Paris I - LAMOP, 13-14 octobre 2011.

⁵ N. Pancer (2001), *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Paris, Albin Michel.

⁶ D. Barthélemy, F. Bougard et R. Le Jan, (dir.) (2006), *La vengeance, 400-1200. Actes du colloque tenu à Rome, les 18, 19 et 20 septembre 2003*, Rome, École française de Rome (*Collection de l'École française de Rome*, 357). M. Billore, M. Soria (dir.) (2009), *La Trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (Ve-XVe siècle)*, colloque Lyon III juin 2008, Rennes, PUR. F. Bougard, R. Le Jan, T. Lienhard (dir.) (2012), *Agôn. La compétition, Ve-XIIe siècle, Actes du congrès de Francfort*, Turnhout, Brepols (HAMA 17). G. Bürher-Thierry, S. Gioanni, S. Joye, C. La Rocca et R. Le Jan (dir.), *L'exclusion dans les sociétés du haut Moyen Age (VIe-XIIIe siècle) : formes, catégories et réactions*, Programme de recherche international 2012-2015.

⁷ Didier Lett (2011), « L'histoire des frères et des sœurs », *Clio... Op. cit.*, p. 186-188.

premiers siècles du Moyen Age. Je propose ici de m'arrêter sur ce moment crucial de l'histoire de la fraternité afin de comprendre quelles furent les principales articulations de sa genèse.

Le haut Moyen Age est sans conteste une époque charnière. Cela tient surtout au phénomène de christianisation qui, entre le Ve et VIIIe siècle, gagne l'ensemble des populations de la moitié sud de l'Europe, permettant à l'Eglise d'imposer à la société un cadre moral dont elle définit clairement les bases à l'époque carolingienne. Le système social qui est alors en place procède en théorie d'un double héritage, à la fois germanique et romain. En réalité, dès le VIe siècle, il est déjà assez difficile de distinguer ce qui relève de la tradition romaine de ce qui est propre aux Germains, tant l'acculturation est à l'œuvre depuis des siècles ; en témoignent les lois barbares, comme la fameuse loi salique (éditée par Clovis vers 500), censées exprimer les traditions germaniques ancestrales alors qu'elles sont déjà largement contaminées par le droit romain⁸. Les structures et les pratiques de parenté n'échappent pas à cette règle : elles plongent leurs racines dans un terreau culturel profondément transformé à la fin de l'Antiquité ce qui brouille les éventuelles traces ethniques. Plutôt que d'y chercher les particularismes des différents peuples, les études récentes ont montré qu'il était préférable de prendre en compte la coexistence et le brassage de plusieurs systèmes de valeurs⁹. Le seul phénomène réellement visible reste donc les transformations apportées par la christianisation qui devint le creuset dans lequel allaient définitivement se confondre les codes sociaux hérités de traditions différentes¹⁰. Ce long travail de remodelage social trouve une forme d'aboutissement au IXe siècle avec les Carolingiens qui, en dignes héritiers des empereurs chrétiens, engagent un vaste programme de remise en ordre de la société laïque, faisant du mariage et de la famille le cœur du système social¹¹. Les relations de fraternité n'échapperont pas à cette construction idéale.

Pour approcher ces phénomènes de société, l'historien de cette période ne manque pas de sources d'information, à la fois narratives (chroniques historiques, Vies de saints, *Gesta*, recueils épistolaires) et normatives (lois, capitulaires, canons de concile, traités théologiques) qui offrent de nombreux renseignements sur les modèles de parenté et les pratiques sociales. Mais ces sources posent d'emblée un problème d'interprétation : presque toutes émanent du milieu ecclésiastique ce qui influe forcément sur les représentations qu'elles renvoient, fondées sur une conception du monde conforme aux principes du christianisme. Ce filtre idéologique entraîne une véritable distorsion de la réalité historique, empêchant par exemple de distinguer clairement les pratiques qui relèvent des normes séculières de celles proposées par l'idéologie chrétienne dominante ; par ailleurs, en mettant en avant ses propres idéaux au détriment des conduites sociales que l'Eglise juge secondaires ou qu'elle désapprouve, ce type de discours minimise, voire oblitère, une partie de ces pratiques.

Malgré ces limites, il m'a semblé possible de dégager trois niveaux d'informations qui nous permettront de cerner les différentes facettes du lien fraternel et de comprendre comment son image idéale s'est progressivement construite au cours de la période. Tout d'abord, celui des normes sociales qui exigent des frères et sœurs un esprit de solidarité et d'assistance mutuelle, fraternité rimant alors avec égalité, alliance ou protection. D'un autre côté, la morale chrétienne renforce ce modèle en condamnant toute violence entre germains, en prônant l'affection et en élargissant la prohibition de l'inceste. Dans le même temps, elle impose la notion de fraternité spirituelle qu'elle étend à l'ensemble des hommes. Ce dernier point est la véritable innovation qu'introduit la pensée chrétienne : utiliser le vocabulaire de la parenté, et celui de la fraternité en particulier, pour exprimer des relations idéales.

Les normes sociales : égalité, alliance ou protection

Les normes, qu'elles soient sociales, morales ou religieuses, sont envisagées par l'historiographie actuelle dans une acceptation élargie qui dépasse le cadre strict du droit : on doit les comprendre

⁸ S. Joye (2012), « Fabrique d'une loi, fabrique d'un peuple, fabrique des mœurs : les lois barbares », in V. Beaulande-Barraud, J. Clautre, E. Marmursztejn (dir.), *La fabrique de la norme*, Rennes, PUR, p. 91-108.

⁹ W. Pohl (2005), « Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Age », *Annales ESC*, p. 183-208.

¹⁰ B. Dumézil (2005), *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares Ve-VIIe siècle*, Paris, Fayard.

¹¹ P. Toubert (2004), « L'institution du mariage chrétien, de l'Antiquité tardive à l'an Mil », « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », « Familles : le moment carolingien (VIIIe-Xe siècles) », in *Id.*, *L'Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l'an mil*, Paris, Fayard, p. 249-282, p. 283-320 et p. 321-356.

comme des codes de conduites prescrits par la société à un moment donné sans qu'ils soient pour autant inscrits dans la loi¹². Ces normes sont perceptibles dans les sources narratives à plusieurs niveaux du discours, que ce soit directement à travers les jugements de valeurs émis par les auteurs au sujet de tel comportement, ou que ce soit implicitement dans la récurrence de certaines pratiques. Les représentations qui s'en dégagent à travers ces discours semblent refléter les codes sociaux en vigueur, dans la mesure du moins où ces derniers ne sont pas contraires à l'ordre chrétien qui entend les modeler et qui reste la voix dominante dans les sources.

Le premier horizon des normes fraternelles est celui de la famille. On connaît bien aujourd'hui les structures de parenté propres à la société occidentale du haut Moyen Age, caractéristique d'un système cognatique qui laisse une grande place à l'alliance et par voie de conséquence à la famille conjugale, véritable pivot autour duquel se construit la parenté¹³. Dans ce type d'organisation familiale, le premier groupe de parents est constitué par la parentèle qui se définit autour d'un individu et qui comprend à la fois les consanguins des deux lignes et les parents par alliance (affins). Elle fonctionne comme un groupe de coopération régi par des règles d'entraide et de solidarité. Les relations primaires, que ce soit entre parents et enfants ou entre frères et sœurs, appartiennent tout naturellement au premier cercle de solidarité active. Rappelons aussi que le haut Moyen Age connaît un système de transmission égalitaire entre les enfants, ce qui implique qu'il n'y a pas de hiérarchie au sein de la fratrie qui mettrait l'aîné au-dessus des autres¹⁴. Autrement dit, l'égalité règne entre frères face à l'héritage, en théorie aussi entre filles et garçons, mais dans ce cas avec certaines restrictions qui limitent la parité¹⁵.

C'est dans le cadre de cette parentèle dont la famille conjugale constitue le cœur, qu'il faut comprendre les droits et les devoirs fraternels construits par la société franque du haut Moyen âge qui place l'entraide et la protection au centre de son système de valeurs. Cependant, si les relations fraternelles appartiennent à la sphère familiale, elles ne peuvent être envisagées sans tenir compte du contexte plus large des échanges sociaux. Dans la mesure où les sources évoquent surtout les élites, les groupes de parenté dont elles parlent s'insèrent dans un système d'échanges aristocratiques qui met en jeu les questions d'honneur, de compétition, d'alliance, de vengeance, d'exclusion. Dans cette dynamique sociale, les fonctions respectives des hommes et des femmes diffèrent. Même si ces dernières ne sont pas dépourvues de moyens d'action et participent au jeu social, elles n'en sont pas moins dominées par l'autorité masculine. Seuls les hommes sont détenteurs du *mundium* (pouvoir de protéger et de contraindre), les femmes étant soumises à cette tutelle détenue par un homme de leur parenté : père, frère, mari, fils ou autre parent masculin.

On ne peut donc envisager l'étude des normes sociales régissant les liens adelphiques sans prendre en compte les rapports de sexe, la solidarité ne s'exprimant pas de la même façon entre frères qu'entre frères et sœurs. Dans le premier cas, le lien de germanité se présente comme une relation horizontale et égalitaire, dans le second, il s'avère hiérarchique.

Entre frères, on parlera de devoir d'alliance et d'amitié

¹² E. Marmursztejn (2012), « Introduction », in V. Beaulande-Barraud, J. Claustre, E. Marmursztejn (dir.), *La fabrique de la norme... op. cit.*, p. 10.

¹³ J. Goody (1985), *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin. A. Guerreau-Jalabert (1990), « Famille ou relation de parenté au Moyen Âge », *Préfaces*, 18, p. 87-91. R. Le Jan (1995), *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publication de la Sorbonne. A. Guerreau-Jalabert, R. Le Jan, J. Morsel, « Familles et parentés. De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », in J.-C. Schmitt, O. G. Oexle (dir.) (2003), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 133-460.

¹⁴ A.C. Murray (1983), *Germanic Kinschip Structure : Studies in Law and Society in Antiquity and in Early Middle Ages*, Toronto. R. Le Jan (1995), *Famille et pouvoir ... Op. cit.*, p. 233-242. H.-W. Goetz (2005), « Coutume d'héritage et structures familiales au haut Moyen Age », in F. Bougard, C. La Rocca et R. Le Jan (dir.) (2005), *Sauver son âme et se perpétuer : transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, p. 203-237.

¹⁵ H. W. Goetz (1995), *Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich*, Weimar-Cologne-Vienne, Böhlau, p. 206... Les historiens s'accordent aujourd'hui pour penser que les femmes recevaient de leurs parents, comme de leur époux, des terres en périphérie du patrimoine ; voir synthèse dans G. Bürher-Thierry (2004), « Femmes et patrimoines dans le haut Moyen Age occidental. Nouvelles approches », *Hypothèses*, 2004/1, Publications de la Sorbonne, p. 323-331.

Dans le monde aristocratique, majoritairement éclairé par nos sources, où les pouvoirs et la richesse sont l'objet d'une compétition permanente pour se maintenir ou s'élever dans la hiérarchie nobiliaire, les relations familiales, en particulier filiales et fraternelles, jouent un rôle central mais ambivalent, puisqu'elles peuvent s'exprimer, soit en tant que stratégie commune du groupe faisant bloc face aux autres parentèles, soit en tant que source de conflits internes favorisant individuellement l'un des leurs au détriment des autres parents. Autrement dit, dans la pratique, les frères peuvent se retrouver alliés ou ennemis, et de fait, si nous devons décrire les nombreuses histoires de famille nous verrions que les conflits (liés à la compétition pour le pouvoir ou au partage de l'héritage) sont assez fréquents¹⁶. Mais selon la norme, qui par essence définit le modèle nécessaire à l'équilibre social, la fratrie doit être unie et solidaire, comme doivent l'être plus largement tous les membres de la parentèle. De sorte qu'inversement, elle interdit les dissensions et les violences, les considérant comme des comportements illégitimes.

Dans un contexte militaire, le frère doit être le premier allié, celui qui prête main-forte face à l'ennemi, au même titre que le fils envers son père. Ce devoir fraternel est officiellement proclamé dans les serments de Strasbourg, prononcés en février 842 par Charles le Chauve et Louis le Germanique : « *je secourrai ce mien frère Charles par mon aide et en toute chose, comme on doit secourir son frère, selon l'équité, à condition qu'il fasse de même pour moi...* »¹⁷. Ils savent que si l'un d'eux déroge à cette règle, il sera jugé sévèrement par la société : « *craignant que si, par malheur, le frère manquait de soutenir son frère, ils laissassent une mémoire indigne à la postérité...* »¹⁸. Selon le code de l'honneur, tout manquement au devoir de solidarité diminue le prestige de celui qui n'a pas su s'en montrer digne. Les chroniques offrent d'ailleurs de très nombreuses mentions de coalitions militaires unissant des frères.

Ce devoir d'alliance militaire va de pair avec le devoir de paix, compris comme un pacte tacite de non-agression : un frère ne doit pas être l'ennemi de son frère, ni chercher à lui nuire. Entre eux doit régner la *concordia*, de façon à garantir l'équilibre social ; une règle rappelée dans les textes au moment des partages successoraux, royaux en particulier, fréquente source de discorde. Lors du célèbre conflit opposant les trois fils de Louis le Pieux, Nithard qui en a fait le récit détaillé, insiste à plusieurs reprises sur ces devoirs de concorde fraternelle : une première fois à travers la bouche de Louis le Pieux lui-même, s'adressant à ses fils : « *Ainsi le père mit d'accord les deux frères, les priant et suppliant de s'aimer mutuellement (se diligenter), les exhortant à se porter secours l'un à l'autre.* »¹⁹ Une autre fois, ce sont les grands du royaume qui l'affirment : « *(Les grands) consentirent à l'accord proposé, à condition que dorénavant Lothaire fût pour Charles un fidèle ami (fidus amicus), comme un frère doit l'être pour son frère, selon la justice (per justiciam).* »²⁰ Tout est résumé ici : l'ordre social exige la bonne entente entre frères, l'amitié (*amicitia*) étant envisagée dans sa dimension politique, en tant que « pacte » de paix ; en se réclamant « ami », le frère s'engage à respecter cette paix. Inversement, l'absence de concorde entre frères est vécue comme un déséquilibre social qui met en danger la société tout entière. Se lamentant sur les troubles politiques de son temps (vers 820-830), Éginhard traduit son inquiétude en disant : « *l'ami ne croit plus en son ami, le frère hait le frère, le père n'aime plus son fils* »²¹. Dans une société où la famille est conçue comme un lieu de paix et d'amour, la norme renvoie donc la haine fratricide dans la catégorie des violences illégitimes²².

Alliance militaire, devoir de paix, à ces deux principes s'ajoute une autre obligation fraternelle : la vengeance, étroitement liée à la défense de l'honneur familial. Les membres de la parentèle étant responsables du capital honorifique du groupe, toute atteinte à celui-ci entraîne de leur part un mécanisme vindicatoire qui vise à affaiblir le groupe agresseur et à restaurer son propre honneur²³. La vengeance la plus « honorable » prend la forme d'une faide, c'est à dire de violences armées dont

¹⁶ M. Aurell (dir.) (2010), *La parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turhnout, Brepols.

¹⁷ Nithard, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, éd. et trad. P. Lauer, Paris, 1926, p. 104-107.

¹⁸ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁹ Nithard, *Histoire des fils de Louis le Pieux...* *Op. cit.*, p. 32-33.

²⁰ *Ibid.*, p. 48-49.

²¹ Éginhard, *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, éd. G.H. Pertz, *M.G.H. S.S., supplementa tomorum I-XII*, pars III : *Vitae aliaeque historiae minores*, Stuttgart, 1887 : livre III, 14, p. 253.

²² R. Le Jan (2003), *La société du haut Moyen Âge, VIe-IXe siècle*, Paris, Armand Colin, p. 278.

²³ N. Pancer, *Sans peur et sans vergogne...* *Op. cit.*, p. 40-142. D. Barthélemy, F. Bougard et R. Le Jan, (dir.), *La vengeance...* *Op. cit.* ; voir l'introduction par F. Bougard, p. 1-6.

l'objet est de laver dans la destruction et le sang l'humiliation subie, mais elle peut se conclure aussi par le versement d'une compensation financière qui rétablira l'équilibre et la paix entre les partis. Dans tous les cas, elle mobilise le groupe de parents et d'alliés, parmi lesquels les frères sont fréquemment en première ligne. Dans ses *Dix livres d'histoires*, Grégoire de Tours rapporte de nombreuses histoires de faides dont plusieurs affaires de meurtres vengés par le frère du défunt²⁴. Les Vies de saints, comme celle de Didier de Cahors, s'en font également l'écho²⁵. Dans le cadre des fréquentes guerres privées, si l'on en croit les sources, il est préférable de tuer toute la fratrie afin de s'assurer qu'aucun survivant ne mènera son droit de vengeance.

En dehors de ce contexte guerrier, certes très majoritaire dans les sources, l'entraide fraternelle peut s'exprimer sur d'autres plans : l'éducation, le soutien politique, monastique, ou encore face à la maladie. Un bel exemple nous est offert par le Manuel de Dhuoda, que cette grande dame du IXe siècle adresse à son fils Guillaume (vers 840), alors âgé de 15 ans, et dans lequel elle l'engage à s'occuper de son petit frère Bernard qui vient de naître : « *ne laisse pas de l'enseigner (insinuare), de l'éduquer (nutrire), de l'aimer (amare), de l'inciter à faire de mieux en mieux... puisqu'il est ta chair et ton frère* »²⁶. Dans une de ses lettres adressée vers 837 à son frère Reginb qui est tombé en disgrâce auprès de l'empereur, Loup de Ferrières proteste de son soutien et de son affection : « *Si celui-ci avait fait la commission, tu aurais appris que, poussé par une fraternelle affection (fraterna pietate), non seulement j'ai pleinement partagé à tes ennuis, mais encore que j'ai réfléchi alors au moyen de te faire recouvrer ton crédit.* »²⁷ Les Vies de saints mettent également en scène les solidarités fraternelles dans le cadre des projets monastiques : Romain et Lupicin se font ermites, puis fondent ensemble trois monastères dans le Jura ; Fursy, moine irlandais, vient sur le continent avec son frère Fuilan ; de même Saint Germain de Grandval, moine à Remiremont, fait venir à ses côtés son petit frère qui le suivra ensuite à Luxeuil²⁸. En dehors de ce dernier cas, où l'écart d'âge place le cadet sous la protection de l'aîné, les autres exemples montrent des frères agissant de concert sur le même front. On voit aussi des frères se porter secours dans la maladie²⁹. Il est d'ailleurs frappant de constater qu'en dehors des parents venant faire soigner leurs enfants, les seuls membres de la parenté à être clairement signalés comme tels sont les frères ou sœurs, ce qui témoigne de la force du lien fraternel qui vient immédiatement après la relation filiale en terme d'affection et de solidarité³⁰.

C'est également parce que la fraternité est perçue comme une relation positive qui sous-tend l'entraide et l'affection qu'elle est souvent associée à l'amitié. Tout comme le frère doit être un ami, l'ami devient un frère de choix. On s'interpelle donc amicalement en se donnant du *frater*³¹. Lors d'un pacte de paix, le terme sert parfois à qualifier son futur allié, lui signifiant ainsi qu'il est à la fois son égal et son ami, ou du moins qu'il n'est plus son ennemi puisque la fraternité l'interdit³². Car l'*amicitia* est elle aussi fondée sur l'échange horizontal, l'égalité et la réciprocité. Régine Le Jan, étudiant ce lien social, remarque que « l'*affectus* amical se situe dans le même registre que celui de l'*affectus* familial » ; les termes d'affection qui servent à qualifier les amis (*dulcissimus*, *carissimus*, *amor*) sont en effet les mêmes que ceux employés à l'égard des parents, tout comme les comportements attendus (la *fides*, la *familiaritas*). Dans les recueils épistolaires qu'elle a étudiés, les auteurs s'adressent à leurs amis comme à des « frères » ou des « fils », insistant sur la *fraternitas* ou la *germanitas* qui les unit. Ainsi Didier de Cahors dans une lettre écrite à son ami Ouen, évoque « l'inébranlable affection (*caritas*) et l'inséparable fraternité (*fraternitas*) » qui les liaient dans leur

²⁴ Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, Livre VI, 46 ; Livre VII, 47 ; Livre VII, 21 ; Livre VII, 46.

²⁵ *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, éd. B. Krusch, *M.G.H. S.R.M.*, IV, Hanovre, 1902, p. 547-602, (8).

²⁶ Dhuoda. *Manuel pour mon fils*, éd. P. Riché, trad. B. de Vregile et C. Mondésert, Paris, 1975 [1997] : I, 7, 24-31, p. 116-117 ; écrit vers 841-843.

²⁷ Loup de Ferrières, *Correspondance*, éd. et trad. L. Levillain, Paris, 1927, T. 1, lettre 11, (an. 837), p. 83.

²⁸ *Vitae monasteriorum iurensum abbatum*, éd. et trad. par F. Martine, *Vie des Pères du Jura*, Paris, 1968 (Sources Chrétiennes, 142), c. 12. *Vita Fursei*, éd. B. Krusch, *M.G.H. S.R.M.*, IV, Hanovre, 1902, p. 423-449, c. 8. *Vita Germani*, éd. B. Krusch et W. Levison, *M.G.H. S.R.M.*, V, Hanovre, 1910, p. 4-40, c. 5.

²⁹ *Vita Iohannis*, éd. B. Krusch, *M.G.H. S.R.M.*, III, Hanovre, 1896, p. 502-517.

³⁰ I. Réal (2001), *Vies de saints, vie de famille... Op. cit.*, p. 476-477.

³¹ Ermold le Noir, *Poème sur Louis le Pieux*, éd. et trad. E. Faral, Paris, Honoré Champion (Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age), 1932, p. 154-155 : « *Pépin, à ce spectacle s'amusait et me disait : "Frère (frater), laisse les armes, la lecture est mieux ton affaire"* ».

³² Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, ... Livre II, 35 : Alaric II s'adressant à Clovis; livre IX, 16 : Reccared à Childebart II.

jeunesse, lui et ses compagnons, à la cour de Clotaire II³³, une fraternité née du compagnonnage juvénile. Ces sources, toutes écrites par des clercs, sont cependant déjà très marquées par la christianisation qui associe l'amitié à la *caritas*, c'est à dire à l'amour de Dieu unissant tous les chrétiens. Elles n'en sont pas moins le reflet d'un véritable lien social, vécu sur le même mode que celui de fraternité. En témoigne aussi le phénomène des guildes et des confréries, associations jurées soudées par un pacte d'amitié qui se donnent le nom de *confratria* ou *confraternitas*³⁴.

Dans la société franque du haut Moyen Age, la relation fraternelle relève donc d'un système de représentation qui prône l'entraide, le devoir de vengeance, de paix et d'amitié. Cette relation, fondée sur la réciprocité, s'établit sur le mode horizontal (à la différence des relations père/fils), les frères étant toujours placés sur un pied d'égalité.

Il n'en va pas de même entre frères et sœurs pour qui les relations sont forcément dissymétriques, dans la mesure où les femmes sont placées sous le *mundium* d'un homme de leur parenté : en premier lieu leur père lorsqu'il est en vie, ensuite leur mari, dépositaire au moment du mariage, mais aussi leur frère en l'absence des deux premiers. Ce *mundium* doit se comprendre comme un devoir de protection qui engage la responsabilité de celui qui l'exerce vis à vis de l'honneur familial. Dans ce contexte, si le père incarne la figure dominante en terme d'autorité familiale, faisant de la relation avec sa fille un lien privilégié³⁵, celle du frère à l'égard de sa sœur n'en est pas moins primordiale. C'est donc dans ce rapport protecteurs/protégés qu'il faut comprendre leurs relations.

Entre frères et sœurs, la relation d'entraide se traduit par un devoir de protection, a priori unilatéral, du frère envers la sœur

Ce soutien parental, qu'il soit paternel, marital ou fraternel, est présenté dans toutes les sources comme une condition nécessaire à la survie des femmes ; en être dépourvu, les rend du moins extrêmement vulnérables, en particulier face au rapt³⁶. C'est ce qu'exprime clairement la Vie de sainte Liutberge, écrite à la fin du IXe siècle, à travers les propos tenus par la noble dame Gisla sur son lit de mort qui recommande à son fils de veiller sur ses sœurs, toutes deux veuves et abbesses, « *avec un soin affectueux et juste, et une affection fraternelle (germana dilectione), car il est aisé de causer du tort aux affaires des femmes si une vigilante protection masculine (pervigil virilis tuitio) vient à faire défaut pendant un temps* »³⁷.

C'est donc d'abord en tant que protecteurs de leurs sœurs que les frères sont majoritairement mis en scène dans les sources. Les exemples les plus fréquents concernent les filles célibataires, qui à défaut d'un père, ont souvent un frère pour les protéger. Mais les femmes mariées peuvent également avoir recours à l'aide fraternelle pour les défendre, en cas de faute grave du mari ou de manquements à ses devoirs. Les frères semblent en effet conserver sur leurs sœurs une faculté de contrôle et d'intervention qui découle de leur statut de « donneurs de femme »³⁸. Grégoire de Tours raconte ainsi comment Bertrand, évêque de Bordeaux, recueille chez lui sa sœur Bertheconde qui fuyait le domicile conjugal, disant pour se justifier : « *je l'ai gardée chez moi dans un sentiment d'affection et de tendresse tant qu'il lui a plu* ». Il rapporte aussi comment à Tournai, un homme tua son beau-frère, parce que celui-ci « *délaissait sa femme pour fréquenter une prostituée* »³⁹. Les rois mérovingiens dont

³³ R. Le Jan (2004), « Le lien social entre Antiquité et haut Moyen Age : l'amitié dans les collections de lettres gauloises », in D. Hägermann (éd.), *Akkulturation: Probleme einer Germanisch-römischen Kultursynthese In Spätantike und Frühmittelalter*, Berlin, New York, p. 528-546. *Id.*, p. 535-536. Didier de Cahors, éd. W. Arndt, *M.G.H. Epistolarum* t. III, V, Liber I, lettre 10, Berlin, 1892, p. 198-199.

³⁴ R. Le Jan (2003), *La société du haut Moyen Age... Op. cit.*, p. 250-251. O.G. Oexle (1982), « Conjuración et gilde dans l'Antiquité du haut Moyen Age. Remarques sur la continuité de la vie sociale », *Francia* 10, p. 1-19.

³⁵ S. Joye (2012), « Filles et pères à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge. Des rapports familiaux à l'épreuve des stratégies », in C. Badel et C. Settipani (dir.), *Les Stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, De Boccard, p. 239-266

³⁶ S. Joye (2012), *La femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Age*, Turnhout, Brepols.

³⁷ *Vita Liutbirgae*, éd. O. Menzel, *Deutsches Mittelalter. Kritische Studententexte des Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde, M.G.H.*, III, Leipzig, Hiersemann, 1937, p. 10-46, c. 7.

³⁸ S. D'Onofrio (2003), *L'esprit de parenté. Europe et horizon chrétien*, Paris, Ed. Maison des sciences de l'homme, p. 1-2.

³⁹ Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, Livre IX, 33. *Ibid.*, livre X, 27.

les sœurs ont été mariées à des souverains étrangers n'hésitent pas non plus à prendre les armes pour aller à leur secours⁴⁰.

La protection fraternelle comprend aussi le devoir de vengeance : la mort violente d'une sœur, pour les mêmes raisons que celle d'un frère, déclenche la faide. Pour venger la princesse franque Ingonde, mariée au roi Hermégild qui l'a abandonnée à l'armée byzantine, les souverains francs (à savoir son oncle Gontran et son frère Childebert II) mobilisent leurs troupes et seul le paiement de dix mille sous par le roi Reccared arrête la guerre⁴¹. A ce type de vengeance assez classique, s'en ajoute une autre liée à l'honneur spécifique des femmes fondé sur leur réputation, autrement dit sur la pureté de leurs mœurs. Les hommes de la parentèle étant leurs protecteurs attitrés, ils ont pour devoir de veiller à leur intégrité. Toute atteinte à celle-ci, que ce soit sous la forme d'un viol, d'un rapt, d'un adultère, est donc vécue comme un double déshonneur, à la fois à cause de la tâche sexuelle, mais surtout parce qu'elle remet en cause l'autorité du tuteur en prouvant son incapacité à défendre les siens⁴². Un très bel exemple nous est donné dans la Vie de saint Emmeram, écrite à la fin du VIII^e, qui raconte comment le fils du duc de Bavière venge le déshonneur de sa sœur, séduite et engrossée, en tuant de ses propres mains le supposé coupable⁴³. Le frère se place là, non plus en tant que protecteur de sa sœur, mais en tant que défenseur de l'honneur paternel dont l'intégrité est indispensable au maintien de son pouvoir politique. L'importance de l'affront, eu égard au rang de l'offensé, ne pouvait être racheté que par le sang du coupable, crime suprême (en l'occurrence celui d'un évêque) seul capable de rétablir le prestige et la puissance d'un duc.

Il existe également une autre forme de protection fraternelle que mettent en scène les Vies de saints et qui s'exerce dans le cadre des fondations monastiques. Nombre d'abbesses, d'après leurs hagiographes, auraient été soutenues par un frère qui, pour les uns encadrent les travaux de fondation, pour d'autres enseignent la règle aux moniales, pour la plupart, protègent les intérêts matériels du monastère. On connaît l'exemple fameux de l'évêque Césaire qui, dans le premier tiers du VI^e siècle, fait construire à Arles le monastère Saint-Jean qu'il confie à sa sœur Césarie et pour lequel il écrit une règle monastique⁴⁴ ; un siècle plus tard, sainte Fare « assigne à ses frères le soin de construire » le monastère d'Eboriac et « décide que Chagnoald, son frère, y enseignerait la règle »⁴⁵. Vers la même époque, sa contemporaine Ségolène, fondatrice du monastère de Troclar près d'Albi, est vigoureusement encadrée par ses trois frères, respectivement évêque, duc et abbé dans la région⁴⁶. Ces modèles font écho à cet exceptionnel dessin d'un manuscrit de Corbie de l'an 800 représentant Isidore de Séville offrant l'une de ses œuvres à sa sœur Florentine, qui la reçoit, humblement agenouillée à ses pieds, prête à suivre ses précieux enseignements⁴⁷. La *Vita* de sainte Opportune, écrite vers 885, insiste également sur le soutien que lui apporte son frère Godegrand, également évêque, dans la cité de Sées où se trouve son monastère ; sa mort la prive du même coup de sa protection et l'expose immédiatement à la rapacité du successeur⁴⁸. Mais le plus bel exemple dans ce domaine est celui de sainte Anstrude, abbesse de Saint-Jean à Laon à la fin du VII^e siècle, dont le frère meurt assassiné alors qu'il s'occupait des affaires du monastère. A l'annonce de cette mort, Anstrude plonge dans une scène de désespoir que l'hagiographe décrit avec force détails. Parmi ses lamentations, elle déplore la perte d'un précieux protecteur politique, « bâton de ma faiblesse », indispensable à la défense et à la gestion de la communauté⁴⁹. A la différence des Vies de saints qui décrivent des frères engagés dans un projet monastique commun en les présentant égaux dans leurs actions, leurs équivalents au féminin

⁴⁰ *Ibid.*, livre III, 10.

⁴¹ *Ibid.*, livre VIII, 28 ; livre IX, 16.

⁴² S. Joye, *La femme ravie... Op. cit.*, p. 134.

⁴³ *Vita Haimhrammi ou Emmerammi*, par Arbeo de Freising (760-770). Éd. B. Krusch, *M.G.H. S.R.M.*, IV, Hanovre, 1902, p. 452-526, c. 13. Cf. trad. I. Réal, *Vies de saints, vie de famille... Op. cit.*, p. 194-195.

⁴⁴ *Vita Caesaris*, éd. B. Krusch, *M.G.H., S.R.M.*, III, Hanovre, 1896, p. 457-501, c. 28.

⁴⁵ *Vitae Columbani abbatiscipulorumque eius*, écrites par Jonas de Bobbio au milieu du VII^e siècle, éd. B. Krusch, *M.G.H., S.R.M.*, IV, Hanovre, 1902, p. 130-143, (7).

⁴⁶ *Vita Sigolena*, *Vita* de la seconde moitié du VII^e siècle, AA.SS. Juillet, 5, p. 628-637. I. Réal, « Vie et *Vita* de sainte Ségolène, abbesse du Troclar au VII^e siècle », *Le Moyen Age*, CL (3-4), 1995, p. 385-406.

⁴⁷ Corbie, vers 800, BNF, Manuscrits, Latin 13396 fol. 1v : <http://expositions.bnf.fr/carolingiens/grand/020.htm>.

⁴⁸ *Vita Opportunae autore Adalhelmo Sagiensi*, éd. G. Henschenius, AA SS April. III, Paris-Rome, 1866, p. 62-73 : c. 14 « lui qui se montrait vraiment pour moi un frère, un père, une mère et mon seigneur et qui était mon bras droit en toutes choses ».

⁴⁹ *Vita Anstrudis*, *Vita* écrite au début du VIII^e siècle, mais remaniée au IX^e-Xe s., éd. W. Levison, *M.G.H., S.R.M.*, VI, Hanovre, 1913, p. 66-78, c. 6. Passage traduit dans I. Réal, *Vies de saints, vie de famille... Op. cit.*, p. 486-487.

lorsqu'elles évoquent des frères et sœurs dans le même contexte mettent clairement en avant la dissymétrie de la relation : le frère agit ici comme ferait le père, en tant que détenteur de l'autorité et responsable de la protection des filles.

Le *mundium* fraternel peut d'ailleurs se montrer sous son autre visage : celui d'une tutelle autoritaire. En l'absence de père, les frères reçoivent toute autorité sur leurs sœurs célibataires et se comportent alors en chefs de famille. C'est à eux que revient le pouvoir de décision, en particulier dans la stratégie matrimoniale qui engage l'avenir du groupe, voire du royaume. Plusieurs mariages de princesses mérovingiennes furent ainsi orchestrés par leurs frères⁵⁰. Dans un registre similaire, on voit à la mort de Charlemagne, son fils Louis le Pieux hériter de l'autorité sur ses sœurs qu'il s'empresse de chasser du palais d'Aix⁵¹. Ces exemples montrent bien l'inégalité des positions entre frères et sœurs au sein de la famille, les uns détenteurs du pouvoir, les autres en situation d'obéissance. Cette disparité dans le rapport de forces explique en partie la rareté des conflits entre les deux sexes de la fratrie : à la différence des frères qui rivalisent à force égale sur le même terrain et pour défendre des intérêts identiques, les filles n'ont pas les mêmes motifs, ni les mêmes armes pour entrer en compétition avec eux. Elles ne sont pas pour autant complètement dépourvues de moyens d'action. Dans les rares cas où les sources les montrent en opposition avec leurs frères, en particulier pour des questions d'héritage, on les voit obtenir finalement gain de cause. Sainte Salaberge, par exemple, qui, selon son biographe aurait été injustement privée par son frère Bodo d'une part de la fortune paternelle, finit par recouvrer ses biens⁵². La Vie de saint Sauve écrite à la fin du VIII^e siècle rapporte également l'histoire de deux sœurs venues demander justice auprès de Charles Martel au sujet de la succession parentale que leur frère retenait « *de mauvais droit en son pouvoir* » : ce dernier, refusant de céder, « *creva par le milieu et toutes ses entrailles se répandirent* »⁵³. Cette mort ignominieuse donne donc raison aux femmes, ce qui prouve que la société leur reconnaît le droit à hériter du patrimoine parental. En revanche, on ne rencontre pratiquement aucun cas de jeunes filles entrant en opposition frontale avec les stratégies matrimoniales de leur famille, en dehors du *topos* de la sainte vierge qui refuse de se marier, et de quelques rares récits de rapt à l'initiative de la femme, dont certains au moins sont falsifiés par leur auteur pour servir une cause politique⁵⁴. Le mariage étant une affaire qui met en jeu l'avenir du groupe de parenté, il est trop important pour que l'autorité du père ou d'un autre tuteur soit bafouée, ce qui laisse donc peu de marge de manœuvre aux filles⁵⁵.

Cependant, l'insistance des hagiographes à présenter ce pouvoir de protection sous le jour d'une affection réciproque, et non d'une tutelle contraignante, témoigne du message moralisateur qu'ils cherchent à faire passer : la concorde entre frères et sœurs, naturellement fondée sur une relation de domination, trouve sa complétude dans l'affection qui les lie. Les exemples sont nombreux dans la littérature hagiographique de ces couples fraternels unis par de tendres liens. L'un des plus fameux, qui servira de modèle à ce type de portrait, est celui formé par saint Benoît et Scholastique. En écrivant sa Vie à la fin du VI^e siècle, son biographe Grégoire le Grand raconte leur dernière entrevue au cours de laquelle la fervente passion de la sœur provoque un véritable miracle : grâce à ses prières, elle déclenche un orage qui l'empêche de partir : « *Ce n'est pas étonnant qu'une femme en cette occasion ait été plus forte que lui : elle voulait voir plus longtemps son frère* »⁵⁶. Ce « miracle d'amour adelphique » servira de modèle à d'autres *Vitae*, comme celle de Ségolène qui décrit une scène similaire⁵⁷. Quant à la mort de l'autre, pire que la séparation, elle provoque un véritable désespoir. En témoignent les lamentations d'Anstrude⁵⁸ ou celles d'Opportune⁵⁹. On notera, que la

⁵⁰ Grégoire de Tours : Audoflède à Théodoric, *Libri historiarum X...*, Livre III, 31 ; Clothilde à Amalaric, livre III, 1 ; Chlodoinde, Livre IX, 25. De même, le prince franco-bavarois, Gondoald donna sa sœur Théodelinde au roi lombard, Ago, Frédégaire, *Fredegarii Chronicon et continuaciones*, éd. B. Krusch, *M.G.H. S.R.M.*, II, Hanovre, 1888 : Livre IV, c. 34.

⁵¹ Astronome, *Vita Hludowici imperatoris* (après 840), éd. Ernst Tremp, *M.G.H. S.S.R.G* 64, Hanovre, 1995, c. 23, p. 352.

⁵² *Vita Sadalbergae*, éd. B. Krusch et W. Levison, *M.G.H. S.R.M.*, V, Hanovre, 1910, p. 40-66, c. 29.

⁵³ *Vita Salvii*, éd. par M. Coen, *Analecta Bollandiana*, 87, 1969, p. 133-187, c. 17. Passage complet dans I. Réal, *Vies de saints, vie de famille...* *Op. cit.*, p. 462-463.

⁵⁴ D'après S. Joye, *La femme ravie...* *Op. cit.*, p. 132.

⁵⁵ S. Joye (2012), « Filles et pères à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge... » *Op. cit.*, p. 255.

⁵⁶ Grégoire le Grand, *Vie de saint Benoît. Dialogues, Livre second*, trad. P. Antin, com. A. De Vogüé, *Vie monastique* 14, 1982, p. 185-186. A la mort de sa sœur, Benoît « *la fait mettre dans la tombe qu'il a préparée pour lui. Benoît et Scholastique ont toujours aimé Dieu d'un seul cœur, rien ne séparera leur corps, même pas la tombe.* »

⁵⁷ *Vita Sigoleneae...* *Op. cit.*, c. 23.

⁵⁸ *Vita Anstrudis...* *Op. cit.*, c. 6 et 8.

⁵⁹ *Vita Opportunae...* *Op. cit.*, c. 14.

majorité des exemples rencontrés valorisent l'amour sororal à l'égard des frères, et moins l'inverse, comme si dans la relation adelphique, le pouvoir de l'amour était surtout détenu par les femmes⁶⁰. Du moins est-ce le seul que les auteurs veulent bien leur reconnaître.

Ce modèle d'affection, aux fortes connotations chrétiennes, a progressivement gagné les mentalités. A l'époque carolingienne, il répond aux comportements attendus, voire prescrits par les codes de la société. Lorsque Hildegarde, après avoir soutenu son frère aîné Lothaire est contrainte de se placer sous la protection de son demi-frère Charles le Chauve, celui-ci, d'après Nithard, « *lui promet avec beaucoup de bonté, par nombre de paroles aimables, toute la bienveillance qu'un frère doit à une sœur, si elle consentait à lui rester désormais dévouée* »⁶¹. Subordination féminine et affection fraternelle, tel est le fondement d'une bonne entente au sein de la fratrie.

Une dernière question se pose : les sœurs sont-elles en mesure de protéger leur frère ? Théoriquement, non, puisqu'elles sont dépourvues de la *potestas* nécessaire. La réalité est sans doute à nuancer. Les recherches de ces vingt dernières années ont montré qu'au haut Moyen Age les femmes participaient à la stratégie familiale, non pas seulement comme objet d'échange passif (dans le cadre du mariage), mais en agissant personnellement dans l'intérêt de leur parentèle ; et ceci non isolément, ni même en opposition avec les hommes, mais au contraire dans une politique commune dont elles partagent les responsabilités⁶². Ainsi, par exemple, fonder un monastère semble avoir été l'une des fonctions féminines de prédilection, lourde d'implications pour toute la parenté puisqu'elle engage une partie du patrimoine du groupe, contribue à rehausser son prestige et attise la compétition avec les familles rivales⁶³. L'historienne Nira Pancer a même affirmé que « l'honneur mérovingien n'établissait pas de frontière entre les sexes », autrement dit que les reines et les aristocrates usaient des mêmes moyens d'action que les hommes pour défendre leur capital foncier et affirmer leur pouvoir⁶⁴. Sans aller jusqu'à une égalité totale, il est certain qu'au sein du couple, les femmes ont joué un véritable rôle de *consors* qui suppose un partage des tâches entre les époux et une implication dans la gestion des biens⁶⁵. Leur poids politique en tant qu'épouse de roi ou de comte, déjà important à l'époque mérovingienne⁶⁶, continue à s'accroître à partir du IXe siècle dans un contexte de forte valorisation du modèle conjugal⁶⁷. En témoigne par exemple le Manuel écrit par Dhuoda vers 841 qui montre la conscience aiguë qu'elle a du groupe de parenté auquel elle appartient, sa grande lucidité politique face aux troubles dynastiques, et surtout sa volonté d'aider par tous ses moyens (financiers, politiques, moraux) son époux Bernard et son fils Guillaume⁶⁸. Agissent-elles pareillement en tant que sœurs ? Les seules que nous entrevoyons dans ce rôle sont les reines carolingiennes qui, par leur mariage et l'influence politique qu'elles en tirent, ont pu favoriser la carrière de leur frère. On le perçoit

⁶⁰ C'est ce que semble entendre Grégoire le Grand quand il conclut l'épisode de Benoît et Scholastique par ces mots : « *Selon la parole de Jean, « Dieu est amour », et par un jugement tout à fait juste, elle fut plus puissante parce qu'elle aimait davantage.* » Grégoire le Grand, *Vie de saint Benoît...* *Op. cit.*, p. 186.

⁶¹ Nithard, *Histoire des fils...* *Op. cit.*, p. 98-99.

⁶² G. Bühner-Thierry (2005), « Le pouvoir en action dans les mondes franc et germanique du haut Moyen Age (VIe-XIe siècles) », *BUCEMA*, 9 [en ligne].

⁶³ G. Bühner-Thierry (2004), « Femmes et patrimoines dans le haut Moyen Age occidental. Nouvelles approches », *Hypothèses*, Publications de la Sorbonne, 2004/1, p. 323-331. R. Le Jan (2001), « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VIIe siècle », in *Id.*, *Femmes ... Op. cit.*, p. 89-107. S. Joye (dir.), « Genre et compétition au haut Moyen Âge »... *Op. cit.*

⁶⁴ N. Pancer, *Sans peur et sans vergogne...* *Op. cit.*, p. 262.

⁶⁵ R. Le Jan, *Famille et pouvoir ... Op. cit.*, p. 344-365. G. Bühner-Thierry (2005), « Le pouvoir en action ... *Op. cit.*

⁶⁶ J.L. Nelson (1986), « Queens and Jezabels : Brunhild and Bathild in Merovingian History », in *Id. Politics and Rituals in Early Medieval Europe*, Londres, Hambledon Press, p. 1-48. P. Stafford (1983), *Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages*, Athens, University of Georgia Press. E. Santinelli-Foltz (2009), « Brunehilde, Bathilde, Hildegarde, Richilde, Gerberge étaient-elles considérées comme des femmes de pouvoir ? La perception masculine du pouvoir royal féminin et son évolution du VIe au Xe siècle », in A. Dubois-Nayt et E. Santinelli-Foltz, *Femmes de pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médiéval et moderne*, Valenciennes, PUV, p. 61-82. S. Savoye (2009), « Le pouvoir des reines mérovingiennes dans l'hagiographie mérovingienne », in *ibid.* p. 43-60.

⁶⁷ J. Nelson (1999), « Les reines carolingiennes », in S. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan, J.-M. Sansterre (dir.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, Lille, Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, p. 121-132. R. Le Jan (2001), « L'épouse du comte du IXe au XIe siècle : transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir », in *Id. Femmes, pouvoir et société...* *Op. cit.*, p. 21-29. G. Tondini (2009), « *Consors regni* : les variations d'un titre dans le passage du masculin au féminin (IVe-Xe siècle) », in A. Dubois-Nayt et E. Santinelli-Foltz, *Femmes de pouvoir...* *Op. cit.*, p. 399-422.

⁶⁸ R. Le Jan (2007), « Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin », in C. La Rocca (dir.), *Agire da Donna...* *Op. cit.*, p. 109-128.

indirectement, lorsqu'elles viennent à disparaître ou à déchoir, et que les frères, dépourvus de ce soutien, perdent du même coup les privilèges acquis grâce à elles⁶⁹.

Ces témoignages montrent que les femmes de cette période exercent des pouvoirs non négligeables, même s'ils sont presque toujours subordonnés à ceux des hommes. Mais le modèle de représentation des liens fraternels que renvoient nos sources ne cherche pas à mettre cette idée en avant, préférant les montrer en situation de faiblesse et tributaires de la généreuse affection de leur frère. Cette volonté des auteurs d'associer le féminin à la fragilité, dans la droite ligne du discours des Pères de l'Église sur les femmes, se renforce sous les Carolingiens⁷⁰. C'est finalement ce modèle féminin qui tend à s'imposer dans le discours de l'Église⁷¹, alors même que la société donne davantage de poids politique aux reines et aux épouses de la haute aristocratie.

Plus on avance vers le IX^e siècle, plus il est difficile, on l'aura compris, de distinguer les normes sociales des principes chrétiens qui s'y sont superposés. Le christianisme les a en effet annexées à son système de valeurs, mais en concentrant ses efforts sur les aspects les plus importants à ses yeux : la concorde, l'affection et l'interdit sexuel.

L'Église condamne la violence et les relations incestueuses

Ces messages moralisateurs sont d'autant plus perceptibles dans les sources qu'une grande majorité des auteurs sont des clercs. En simplifiant, on peut dire que deux idées directrices les animent : en premier lieu, la volonté de condamner les violences et d'imposer la paix au sein des fratries ; en second, le souci d'élargir le tabou sexuel à l'ensemble du groupe fraternel, collatéraux et affins compris.

En faveur de la paix et de l'affection entre frères et sœurs

Pour faire passer leurs idées, les auteurs utilisent deux moyens stylistiques : soit ils condamnent ouvertement toutes formes de violences, soit au contraire, ils les censurent volontairement, pour mettre en exergue un modèle idéal de relation fraternelle.

Dans le premier cas, on ne s'étonnera pas de trouver, à l'appui de leur démonstration, les citations ou les récits de la Bible, références suprêmes susceptibles de frapper les esprits de leurs auditeurs. Césaire d'Arles les utilise souvent dans ses sermons, notamment ces deux formules : « *Ne gardez pas de haine dans votre cœur, car il est écrit : « celui qui hait son frère est homicide » ; et : « Celui qui hait son frère est dans les ténèbres et marche dans les ténèbres »*⁷². Dans ses *Dix livres d'Histoires*, Grégoire de Tours donne aux guerres fratricides que se livrent les héritiers mérovingiens une dimension eschatologique : « *nous y voyons déjà, ce qui est pis, arriver ce temps dont le Seigneur a prédit qu'il serait le commencement des douleurs : le père se dressera contre le fils, le fils contre le père, le frère contre le frère »*⁷³. Il rapporte les paroles que l'évêque de Paris aurait dites au roi Sigebert alors que celui-ci se préparait à attaquer son frère Chilpéric : « *Si tu t'en vas et si tu renonces à tuer ton frère, tu reviendras vivant et victorieux, mais si tu as un autre dessein, tu mourras, car c'est ainsi qu'a parlé le Seigneur, par la bouche de Salomon : « Quand tu prépareras une fosse pour ton*

⁶⁹ Udalric, frère d'Hildegarde: Notker, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, éd. H. Haefele, *M.G.H. S.R.G. nova series*, 12, Berlin, 1959 : c. 13, p. 17. Les frères de Judith: Thégan, *Gesta Hludowici imperatoris*, éd. et trad. all. E. Tremp, *M.G.H. S.R.G. in usum scholarum septime editi*, 64, Hanovre, 1995, p. 169-258 : 36, p. 222.

⁷⁰ M. Lauwers (1995), « L'institution et le genre. A propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne]. G. Muschiol (2004), « Men, Women, and Liturgical Practice in the Early Medieval West », in L. Brubaker, J.M.H. Smith (dir.), *Gender in the Early Medieval World... Op. cit.*, p. 198-217.

⁷¹ A-M Helvétius (2010), « Le sexe des anges », in M. Riot-Sarcey (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en Histoire*, Paris, Bibliothèque historique Larousse, p. 101-130 et 246-251. R. Stone (2012), *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 330-332.

⁷² Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, I, II et III, éd. M.-J. Delage, Paris, Les éditions du Cerf, 1971, 1978, 1986 (Sources Chrétiennes, 175, 243 et 330) ; sermon I, 12 ; sermon XIX, 2 ; sermon XXV, 3 ; sermon XXXVII, 6 ; sermon XXXIX, 5. *Ibid.*, sermon I, 12 ; sermon XXV, 3 ; sermon XXXVII, 8 ; sermon XXXIX, 5 : « *Qui odit fratrem suum, in tenebris est, et in tenebris ambulat.* »

⁷³ Grégoire de Tours, *Libri historiarum X...*, Livre V, prologue.

frère, tu tomberas dedans »⁷⁴. L'insistance avec laquelle Grégoire de Tours décrit ces guerres fratricides et les jugements divins qui les sanctionnent, participe de son programme idéologique : en exacerbant les violences familiales, il leur oppose le modèle chrétien fondé sur la *caritas* et la paix entre tous les « frères dans le Christ »⁷⁵. Au VIII^e siècle, le *Liber Historiae Francorum* raconte à son tour comment la reine Clothilde cherche par ses prières à empêcher la guerre entre ses fils ; Dieu l'ayant entendue déchaina une véritable tempête qui détruisit l'armée de Childebert (l'agresseur)⁷⁶. Le meurtre d'Abel par Caïn reste en la matière la référence biblique connue de tous : les hôtes du palais d'Ingelheim, à l'époque de Louis le Pieux, pouvaient ainsi contempler sur les portes en bronze de l'église palatiale « comment le frère, jalouxant le frère, à propos de leur première offrande au Seigneur, le mit à mort, non par le glaive, mais de ses mains misérables »⁷⁷.

Par ailleurs, face aux rivalités fraternelles qu'ils condamnent, les auteurs, on l'a vu, opposent un modèle idéal fondé sur la concorde et l'affection réciproque entre frères et sœurs. C'est là toute l'habileté des Vies de saint qui, d'un côté, occultent presque complètement l'existence de ces violences (comme elles le font des autres déviances : le rapt ou la rébellion filiale par exemple), et de l'autre, valorisent l'image de l'entraide et de l'affection : frères protecteurs, sœurs aimantes et reconnaissantes, soutien dans la maladie, ce sont ces gestes de sollicitude qui dominent dans la représentation hagiographique des liens fraternels, avec la volonté discrète, mais efficace, de promouvoir ces sentiments.

Le message est clair : les conflits fratricides sont hautement répréhensibles car contraires à l'ordre divin⁷⁸. Tout bon chrétien qui se conforme aux enseignements du Christ et cherche son salut se doit non seulement de vivre en paix avec ses frères et sœurs, mais de partager avec eux des sentiments d'affection : *concordia* et *caritas* sont les ciments de la fraternité chrétienne. A ces deux critères s'ajoute le dernier : la chasteté.

Les liens de fraternité et leurs prolongements au cœur de l'offensive menée par l'Eglise sur le terrain des interdits sexuels entre parents

Les conciles mérovingiens reprennent en la matière les règles héritées du droit romain tardif déjà fortement influencé par le christianisme⁷⁹. Le cercle des unions prohibées inclut d'abord tous les consanguins issus d'une même fratrie jusqu'au quatrième degré romain (c'est à dire jusqu'aux cousins germains). Mais depuis le IV^e siècle (concile d'Elvira en 306), l'interdit s'étend aussi aux affins liés à la fratrie⁸⁰. Ce tabou relève de ce que Françoise Héritier appelle « l'inceste du deuxième type », qui affecte deux consanguins par l'intermédiaire d'un partenaire sexuel commun⁸¹. Il s'explique par le fait que le mariage faisant des époux une « seule chair », leurs germains respectifs sont considérés comme les consanguins du conjoint : « Cet interdit d'alliance doit alors se comprendre comme un interdit de consanguinité »⁸². Avec les réformes carolingiennes, à partir du milieu du VIII^e siècle, les prohibitions gagnent du terrain en adoptant le comput germanique pour calculer les degrés de parenté, ce qui multiplie par deux le nombre de parents concernés. A la fin du IX^e siècle, elles atteignent leur

⁷⁴ *Ibid.*, Livre IV, 51 ; d'après *Le Livre de proverbes*, XXVI, 27. Grégoire de Tours fait une autre citation de ce passage dans Livre IX, 9.

⁷⁵ B. H. Rosenwein (2006), « Les émotions de la vengeance », in D. Barthélemy, F. Bougard et R. Le Jan, (dir.), *La vengeance, 400-1200...* *Op. cit.*, p. 237-257 : « Il est possible que Grégoire ait cherché à mettre l'accent sur l'accord fraternel. Pour lui, l'amour qui unit les frères est la clé de la paix ».

⁷⁶ *Liber Historiae Francorum* (VIII^e s.)... *Op. cit.*, c. 25, p. 283.

⁷⁷ Ermold le Noir, *Poème sur Louis le Pieux*, éd. et trad. E. Faral, Paris, Honoré Champion, 1932, p. 158-159.

⁷⁸ L. Leleu (2008), « Frères et sœurs ennemis dans la Germanie du Xe siècle », in D. Lett (dir.), *Frères et sœurs...* *Op. cit.*, p. 35-68.

⁷⁹ Article « Inceste », *Dictionnaire de Théologie catholique*, dir. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, 1927, p. 1539-1550. I. Wood (1998), « Incest, law and the Bible in sixth-century Gaul », *Early Medieval Europe*, 7, p. 291-303. M. de Jong (1998), « An unsolved riddle : Early medieval incest legislation », in I. Wood (dir.), *Franks and Alamanni in the Merovingian period : An Ethnographic Perspective*, Studies in Historical Archaeoethnology, 3, Woodbridge, p. 107-140.

⁸⁰ Au VI^e siècle, la prohibition concerne les affins suivants : la sœur de l'épouse, l'épouse du frère, le frère du mari, la belle-fille (fille de l'épouse), la belle-mère (femme du père) et la femme de l'oncle. Entre le VI^e et le VII^e siècle, 14 conciles en 15 canons condamnent ces unions. En particulier, concile de Tours en 567, c. 22, concile de Mâcon en 585, c. 18. J. Gaudemet, B. Basdevant, *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, Paris, 1989 (Sources chrétiennes, 353 et 354).

⁸¹ F. Héritier (1994), *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Ed. Odile Jacob, p. 93-144.

⁸² *Ibid.* p. 99 et p. 110.

paroxysme puisqu'il est fixé au 7^{ème} degré canonique (ainsi nommé désormais)⁸³. Dans la pratique, l'offensive se traduit par une véritable volonté politique de faire appliquer ces interdits, sans cesse répétés dans les lois civiles ou conciliaires⁸⁴, en faisant mener des enquêtes de parenté avant la conclusion des mariages et en frappant les contrevenants par des sanctions⁸⁵.

Pourtant, ce souci de lutter contre les relations incestueuses incluant les descendants et les affins de la fratrie ne trouve guère d'échos en dehors des canons ou des capitulaires. Les seules sanctions mentionnées par les sources narratives furent appliquées à l'encontre de certains rois mérovingiens du VI^e siècle qui avaient épousé leur belle-sœur⁸⁶. La Vie de saint Corbinien écrite à la fin du VIII^e siècle, donne encore l'exemple d'un mariage avec la veuve du frère, puni de façon spectaculaire⁸⁷. Mais la rareté de ces mentions traduit probablement l'abandon progressif de ces pratiques dans le royaume franc, en grande partie sous la pression de l'Eglise. Au IX^e siècle, l'argument est désormais utilisé pour dénoncer l'impiété des peuples voisins et prouver leur sous-humanité⁸⁸.

Ces interdits de parenté ont pour objectif de rappeler que la relation adelphique qui englobe aussi les liens avunculaires et les affins est dénuée de tout caractère sexuel. L'inceste fraternel (élargi au « deuxième type ») est considéré comme un crime, un acte contre-nature qui bouleverse l'ordre voulu par Dieu. La *caritas* qui lie les frères et sœurs se définit forcément comme une affection chaste, à la différence de l'*amor* qui unit les époux et qui sous-entend l'acte sexuel⁸⁹.

La fraternité telle qu'elle se dessine sous la plume des hommes d'Eglise se conçoit donc comme une relation pacifique, affectueuse et non-charnelle. Dès lors, on comprend mieux pourquoi elle a servi de modèle à un système de pensée qui valorisait les liens de parenté, non plus biologiques, mais spirituels, dans lesquels la sexualité n'avait plus sa place.

La fraternité spirituelle ou symbolique

L'apport le plus original du christianisme fut en effet d'introduire une représentation du monde structuré par des relations de parenté spirituelle. Le fait d'utiliser le langage et les règles de la parenté « pour construire des rapports sociaux spécifiques » relève de ce que les anthropologues appellent la « pseudo-parenté »⁹⁰. La forme particulière prise par cette construction mentale dans l'Occident chrétien médiéval est aujourd'hui bien connue, en particulier grâce aux travaux d'Anita Guerreau-Jalabert⁹¹. Ils ont montré comment se forgeaient ces nouveaux liens sociaux, non plus par le sang (consanguins), ni par l'alliance (affins), mais par « l'amour de Dieu » : la *caritas*. Cet amour divin circule entre tous : les personnes divines, les hommes et Dieu, et les hommes entre eux par l'intermédiaire de Dieu. Le baptême, conçu comme une nouvelle naissance qui double la filiation biologique, en est la clé d'entrée puisqu'il donne à celui qui le reçoit cette précieuse *caritas*. Ce faisant, il l'agrège à une vaste parenté fondée sur les seuls liens spirituels et dominée par la figure du Père.

L'Eglise aurait ainsi engendré une société idéale soudée par des liens de parenté spirituels qu'elle juge supérieurs à ceux de la famille charnelle, mais dont elle s'inspire directement. Elle reprend en

⁸³ J. Goody, *L'Evolution de la famille ... Op. cit.*, p. 139-149.

⁸⁴ Les capitulaires et conciles carolingiens reprennent les mêmes interdits empruntés aux canons mérovingiens. Voir par exemple, Concile de Mainz en 847, éd. Wilfried Hartmann, *M.G.H. Concilia*, t. 3, Hanovre, 1984 ; c. 29, p. 175.

⁸⁵ R. Stone, *Morality and Masculinity... Op. cit.*, p. 255-267.

⁸⁶ Caribert excommunié par Germain de Paris : Grégoire de Tours, *Libri historiarum X...*, Livre IV, 26 ; Clotaire Ier, *Id.*, Livre IV, 9. Fortunat, *Vita Albinus*, éd. B. Krusch, *M.G.H. A.A.*, IV, 2, Berlin, 1885, p. 27-33, c. 49 : « *condamnant à bon droit les exécrationnelles copulations des noces incestueuses* ».

⁸⁷ *Vita Corbiniani*, éd. B. Krusch et W. Levison, *M.G.H. S.R.M.*, VI, Hanovre, 1913, p. 560-593. I. Réal, *Vies de saints, vie de famille...* *Op. cit.*, p. 207-208.

⁸⁸ Accusation contre les Bretons : « le frère et la sœur partagent le même lit ; le frère prend l'épouse du frère ; tous vivent dans l'inceste et dans le crime » dans Ermold le Noir, *Poème sur Louis le Pieux...* *Op. cit.*, p. 102-103.

⁸⁹ Cf. l'analyse lexicologique de ces deux termes dans I. Réal, *Vies de saints, vie de famille...* *Op. cit.*, p. 350-360.

⁹⁰ P. Bonte (1991), « Pseudo-parenté », in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 551.

⁹¹ A. Guerreau-Jalabert (1988), « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bulletin Du Cange*, 46-47, p. 65-108. Id. (1995), « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La Parenté spirituelle*, Paris, Ed. des archives contemporaines, p. 133-203.

effet à son compte trois relations : celle de paternité, d'affinité, et de germanité. Mais c'est surtout cette dernière qu'elle semble privilégier car elle y puise des valeurs en conformité avec les idéaux chrétiens, en particulier l'absence de sexualité qui la rend plus facilement « spiritualisable »⁹². Elle lui permet de ce fait d'exprimer plusieurs types de relations possibles : la fraternité universelle entre chrétiens, la fraternité cléricale ou monastique, la fraternité baptismale, la fraternité conjugale et l'amitié fraternelle.

La fraternité universelle entre chrétiens

L'amour divin se décline donc en termes de parenté, définissant par la relation filiale le lien unissant les hommes à Dieu, et par la relation fraternelle tous les hommes entre eux. Le terme de « frère » et « sœur » sert donc dans le discours de l'Eglise à qualifier les chrétiens, c'est à dire tous les individus baptisés, appartenant à la même *familia* spirituelle : l'*ecclesia*⁹³. S'impose ainsi une « germanité généralisée de tous les chrétiens »⁹⁴.

Le Christ en se présentant comme le fils de Dieu, introduit d'emblée la métaphore fraternelle pour désigner les fidèles qui le suivent : « *Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère, et une sœur et une mère* » (Matthieu 12, 46-50). Saint Paul présente également Jésus comme « *le premier né d'une multitude de frères* » (*Epîtres aux Romains* 8, 29)⁹⁵. Cette thématique ne cesse ensuite de progresser, en agrégeant la notion de maternité de l'Eglise « qui apparaît alors comme le pendant féminin de la paternité de Dieu » ; « *L'Eglise est pour nous une mère. C'est d'elle et du Père que spirituellement nous sommes nés* » écrit saint Augustin⁹⁶. Au haut Moyen Age, la notion de « frères en Christ » pour désigner les chrétiens s'est généralisée. Césaire d'Arles, dans ses sermons, appelle ses concitoyens « *dilectissimi fratres* »⁹⁷. Les évêques réunis en conciles font de même. Comme le rappelle saint Boniface, vers 735, dans une de ses lettres, « *le sacrement du baptême nous rend tous fils et filles, frères et sœurs du Christ et de l'Eglise* »⁹⁸.

La fraternité cléricale ou monastique

L'utilisation des vocables de parenté comme termes d'adresse ou de référence est encore plus fréquente dès qu'il s'agit de désigner les membres de l'Eglise qui sont censés avoir renoncé à leur parenté charnelle pour rejoindre celle du Christ. C'est en effet un *topos* de la littérature hagiographique que de montrer en exemple le saint capable de rompre avec ses attaches terrestres. Son arrachement volontaire à sa propre famille constitue l'une des étapes qualifiantes qui prouve sa capacité à suivre jusqu'au bout les enseignements du Christ : « *Celui qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi (Matthieu, 10:34-37)* »⁹⁹. Cette rupture avec la parentèle biologique lui permet en effet d'accéder à une forme de parenté supérieure, dégagée de toute sexualité et seule susceptible de permettre l'union mystique¹⁰⁰. Elle reproduit sur un mode idéal les liens de filiation (fils et filles de Dieu et de l'Eglise), d'affinité (l'évêque épouse l'Eglise, les moniales le Christ) et de germanité (tous sont frères et sœurs dans l'*Ecclesia*).

⁹² Comme le fait remarquer Chloé Maillat, c'est « parce que les liens de germanité sont dénués de toute référence à la sexualité, (qu')ils sont les plus facilement « spiritualisables » et peuvent se conjuguer à l'amitié et à la *caritas* ». C. Maillat (2008), « Bernard de Clairvaux et la fratrie recomposée », in D. Lett (dir.), *Frères et sœurs... Op. cit.*, p. 13-34.

⁹³ A. Guerreau-Jalabert (1995), « *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale* »... *Op. cit.*, p. 135 : « la Chrétienté est assimilable à un vaste réseau de parenté à l'intérieur duquel tous les chrétiens sont spirituellement frères, parce qu'ils sont tous fils de Dieu et de l'Eglise ».

⁹⁴ J. Baschet (2000), *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, p. 30 et 46-48.

⁹⁵ Cité par D. Lett (2009), *Frères et sœurs. Histoire d'un lien*, Paris, Payot, p. 144. Voir son chapitre VI, « Amour et fraternité ».

⁹⁶ J. Baschet, *Le sein du père... Op. cit.*, p. 40.

⁹⁷ 38 mentions. Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, I, II et III, éd. M.-J. Delage, Paris, 1971, 1978, 1986 (Sources Chrétiennes, 175, 243 et 330).

⁹⁸ Boniface, éd. E. Dümmler, *M.G.H. Epistolae* III, Berlin, 1892, lettre 33, p. 284.

⁹⁹ *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius*, éd. B. Krusch, *M.G.H. S.R.M.*, IV, Hanovre, 1902, p. 1-112, c. 2.

¹⁰⁰ A. Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caritas... Op. cit.*, p. 140-143.

A l'échelle du monastère, ces liens spirituels s'expriment d'autant mieux qu'ils s'appliquent aux membres d'une communauté qui reproduit à l'intérieur de ses murs cette famille idéale. Les moniales sont « sœurs », les moines « frères », dirigés respectivement par la « mère abbesse » ou le « père abbé ». Cette nouvelle famille se substitue à celle d'origine, puisqu'il faut renoncer à la première pour entrer dans la seconde. Certains monastères, comme ceux de Condat, Laucone et La Balme dans le Jura, fondés au début du VI^e siècle par deux frères, Romain et Lupicin, ont pu pousser la clôture jusqu'à interdire tout contact avec les familles¹⁰¹. En réalité, cette rigueur monastique est un cas extrême qui s'avéra parfaitement intenable. Les fondateurs eux-mêmes qui avaient une sœur moniale à La Balme firent une entorse à leur propre règlement¹⁰². Les sources (y compris les Vies de saints) sont formelles : les liens du sang restent les plus forts, même à l'intérieur de la famille monastique. Il n'est d'ailleurs pas rare de rencontrer des membres d'une même parentèle au sein de la même communauté¹⁰³. Lorsqu'ils en parlent, les hagiographes dissimulent mal les sentiments d'affection qui lient ces véritables parents. Souvenons nous des lamentations d'Anstrude qui en appellent à « *ceux qui ont des frères de chair (carnales fratres)* » pour comprendre sa douleur¹⁰⁴.

Il y a donc deux façons d'être « sœurs » ou « frères » au monastère et dans l'Eglise en général, deux formes de liens qui ne sont pas incompatibles, mais que les intéressés devaient parfaitement distinguer. Cela se traduit dans les textes par un véritable fossé lexical entre les deux types de germanité : les termes de *frater/soror* sont toujours utilisés pour désigner les liens spirituels, tandis que ceux de *germanus/germana* restent strictement réservés à la fratrie biologique. Ces relations se superposent mais ne se confondent jamais, car si l'Eglise valorise fortement la parenté spirituelle, elle ne peut annihiler la parenté biologique. Elle l'intègre donc dans un système global dont le dénominateur commun est la *caritas*.

La fraternité baptismale

Il existe aussi une autre forme de « parenté rituelle », selon l'expression des anthropologues, qui découle des relations de parrainage conçues autour du rite du baptême. Des recherches nombreuses et passionnantes permettent aujourd'hui d'en connaître tous les rouages¹⁰⁵ ; je me bornerai donc ici à rappeler l'impact du baptême dans la formation de liens de germanité symbolique.

C'est à partir du Ve siècle, lorsque saint Augustin établit la nécessité de baptiser les enfants, que l'Eglise met en place le principe du parrainage : le baptême est alors conçu comme une nouvelle naissance, supérieure à la première, trop marquée par le péché de chair¹⁰⁶. Dans le rituel permettant cette « régénération » (*generatio spiritualis* dans les textes), les parents biologiques sont forcément exclus, et c'est donc au prêtre de faire « renaître » l'enfant, avant de le confier au parrain ou à la marraine (un seul suffit dans les premiers siècles) qui a pour rôle de le recevoir dans la communauté des chrétiens. Choisis hors de la parenté, les parrains/marraines sont liés à leur filleul, non par la chair, mais par « l'amour de Dieu ». Il est tentant de voir dans cette relation une superposition de la parenté spirituelle sur la parenté biologique. Il semble pourtant que l'Eglise n'ait pas cherché à substituer des parents spirituels aux véritables géniteurs¹⁰⁷. Mais dans la pratique, l'assimilation du lien de parrainage à des relations de parenté se traduit, sur le plan lexical, par un glissement du vocabulaire¹⁰⁸. Dès le VI^e

¹⁰¹ *Vitae monasteriorum iurensium abbatum*, éd. et trad. par F. Martine, *Vie des Pères du Jura*, Paris, 1968 (Sources Chrétiennes, 142), c. 26.

¹⁰² *Ibid.*, c. 60 : Romain visite sa sœur avant de mourir.

¹⁰³ Cas de figure emblématique pour saint Bernard, étudié par C. Maillet, « Bernard de Clairvaux et la fratrie recomposée »... *Op. cit.*

¹⁰⁴ *Vita Anstrudis...* *Op. cit.*, c. 6.

¹⁰⁵ Par ordre de parution : J. H. Lynch, *Godparents and Kingship in Early Medieval Europe*, Princeton, University Princeton, 1986. B. Jussen, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. A. Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994. A. Guerreau-Jalabert (1995), « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale »... *Op. cit.* S. D'Onofrio, *L'esprit de parenté...* *Op. cit.*, p. 57-90.

¹⁰⁶ A. Guerreau-Jalabert (1995), « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale »... *Op. cit.*

¹⁰⁷ Anita Guerreau-Jalabert (1995, *op. cit.*, p. 174-178) critique les thèses des anthropologues ou historiens en faveur de la formation d'une « famille spirituelle » fondée sur le baptême.

¹⁰⁸ A. Fine (1995), « La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance », in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La Parenté spirituelle*, Paris, p. 51-81.

siècle, les termes pour désigner les parrains et marraines sont en effet empruntés à la filiation¹⁰⁹ : « *pater ex lavacro* », « *mater sua spiritualis* » ; au VIIe-VIIIe siècles, le champ terminologique s'étend à « *compater/commater* », et « *patrinus/matrina* » ; quant au filleul, il est appelé « *filius ex lavacro* », « *filius de baptismo* », « *filius spiritualis* » ou « *filiolus/filiola* ».

A ce registre de la filiation va progressivement s'ajouter celui de la germanité. La *Vita prima* de saint Riquier, écrite à la fin du VIIe siècle, offre un exemple intéressant. Elle met en scène la visite faite par le saint à une noble dame dont le fils encore bébé est son filleul¹¹⁰. Deux expressions sont ici importantes : celle de « *cummatri suae* » pour désigner la mère du filleul et celle de « *filio meo germano et lege lavacri* » pour désigner le filleul lui-même ; dans le premier cas, la relation s'établit entre le parrain et la mère de l'enfant, sur un plan horizontal, qui annonce le lien de compérage ; dans le second cas, la formule compliquée pour désigner le filleul entremêle les notions de « fils », de « frère germain » et de « baptême », redoublant ainsi le lien de filiation par celui de germanité pour le rendre plus fort, et superposant le lien spirituel (incarné par *filius*) par un véritable lien charnel (*germanus*) qui implicitement donnerait au parrain la place de l'oncle/frère de la mère¹¹¹. Les sentiments d'affection qui accompagnent ces relations, que ce soit entre les parents et les parrains/marraines, ou entre ces derniers et leurs filleuls, confirment qu'elles sont vécues comme de véritables liens de parenté. Leur incorporation au cercle des parents se traduit d'ailleurs par les interdits de mariage qui les frappent progressivement¹¹², créant ce que Salvatore d'Onofrio appelle « l'inceste du troisième type » qui s'explique par le fait que le compérage est assimilé à la relation frère/sœur¹¹³. L'une des premières mentions de cette nouvelle prohibition de mariage dans une source narrative se trouve dans le *Liber Historiae Francorum*, écrit dans le premier tiers du VIIIe siècle : il rapporte comment Frédégonde, encore simple servante, persuade la reine d'être la marraine de sa propre fille, et ceci par ruse, afin d'usurper sa place auprès du roi, puisque la reine devenue la « *conmater* » du roi ne peut plus partager sa couche¹¹⁴. Ce conte cruel prouve que son auteur avait connaissance de l'interdit, alors même qu'aucun canon de concile ne l'avait encore promulgué en Gaule, ce qui prouve que le compérage (compris ici comme la relation entre les parents et les parrains/marraines) était alors devenu un véritable lien de parenté assimilé à la germanité, avec tous les caractères associés : la concorde, l'affection et l'interdit sexuel.

La fraternité conjugale

Parce que la germanité chrétienne incarne ces idéaux, elle va servir aussi à repenser le modèle conjugal. La relation frères/sœurs s'applique en effet aux époux à condition qu'ils renoncent à tout commerce charnel. Or, ce renoncement est encouragé par l'Eglise qui place la chasteté au-dessus de tout. Le rigorisme dont font preuve les Pères de l'Eglise à la fin de l'Antiquité, en prônant le refus du monde et le mépris de la chair comme la seule voie de salut, est en effet difficilement conciliable avec la vie conjugale. Dans la voie de la perfection, l'état matrimonial reste bien inférieur à celui des vierges et des continents. Dans ce contexte, le couple idéal est incontestablement celui que forment le frère et la sœur. Il rappelle l'union première, celle d'Adam et Eve avant la Chute, qui n'étaient alors qu'une seule chair et un seul esprit, soudés par l'amour fraternel¹¹⁵.

Ce modèle est repris dans l'hagiographie mérovingienne, lorsqu'il s'agit de montrer de saints personnages qui, avant de consommer leurs noces, décident de rester chastes et se donnent aussitôt du « mon frère » et « ma sœur » pour marquer clairement la limite de leurs relations, comme le fait la

¹⁰⁹ Analyse terminologique dans J. H. Lynch, *Godparents and Kingship in Early Medieval Europe...* *Op. cit.*, p. 194. A. Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe...* *Op. cit.* p. 67-68. A. Guerreau-Jalabert (1988), « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval »... *Op. cit.*, p. 102. Pour la période mérovingienne, I. Réal, *Vies de saints, vie de famille...* *Op. cit.*, tableau terminologique p. 113 et analyse p. 515-518.

¹¹⁰ *Vita prima Richarii*, éd. B. Krusch et W. Levison, *M.G.H. S.R.M. VII*, Hanovre, 1920, c. 5, p. 446-447.

¹¹¹ Sur le parrain qui incarne la figure spirituelle de l'oncle maternel, cf. S. D'Onofrio, *L'esprit de parenté...* *Op. cit.*, p. 71-74.

¹¹² J. H. Lynch, *Godparents and Kingship in Early Medieval Europe...* *Op. cit.*, p. 224-253. J. Goody, *L'Evolution de la famille et du mariage en Europe...* *Op. cit.*, p. 197-201.

¹¹³ S. D'Onofrio, *L'esprit de parenté...* *Op. cit.*

¹¹⁴ *Liber Historiae Francorum* (VIIIe s.)... *Op. cit.*, c. 31, p. 293.

¹¹⁵ A. Guerreau-Jalabert (1995), « *Spiritus et caritas...* *Op. cit.*, p. 181.

jeune épouse de saint Amator (début VIe) qui accueille ce choix de vie en l'appelant « *dilectissime frater* »¹¹⁶. Grégoire de Tours reprend les mêmes expressions pour décrire saint Rétece et son épouse « à laquelle il s'associa par les liens d'une affection spirituelle (*spiritualis dilectionis*), non par ceux de la volupté (*luxuria copulatur*) »¹¹⁷ ; de même, l'évêque Simplicius vivant chastement avec son épouse, « sa sainte sœur (*beata soror*) qui jusque là avait été conjointe à son mari par la chasteté, non par la luxure »¹¹⁸.

Ces histoires édifiantes qui présentent l'idéal conjugal sous la forme d'une relation adelphique servent manifestement d'*exempla* aux clercs qui doivent renoncer à leurs épouses en entrant dans les ordres. On en retrouve l'écho dans les canons de conciles mérovingiens qui reprennent la métaphore de la germanité pour définir la continence des hommes fraîchement ordonnés : « *Que prêtres et diacres... rejettent l'union charnelle et échangent le commerce de leurs relations antérieures contre une affection fraternelle (germanitatis affectu) ; et que, quel qu'il soit, ... il devienne aussitôt, d'époux qu'il était, le frère (frater) de celle qui était auparavant sa femme.* »¹¹⁹ En revanche, l'Eglise n'a pas cherché à imposer ce modèle à tous les laïcs, d'autant qu'à partir du milieu du VIIIe siècle, elle revalorise le mariage. Mais à ce moment là, l'image du couple adelphique est définitivement ancrée dans les mentalités comme un idéal chrétien. En témoigne les propos d'Eginhard qui, à la fin de sa vie, dans une de ses lettres à Loup de Ferrières (écrite vers 836), pleure la disparition de sa femme : « *La douleur si lourde que je ressens de la mort de celle qui, après avoir été jadis mon épouse fidèle (fidissimae conjugis), était devenue maintenant ma sœur bien-aimée (carissimae sororis) et ma compagne...* »¹²⁰. En ces termes touchants, il évoque la communauté d'âme et de cœur qu'il formait avec son épouse dans leur vieillesse, tendre et chaste probablement.

L'épouse-sœur représente donc un idéal de conjugalité fondé uniquement sur la *caritas*, « amour purement spirituel, c'est à dire dénué de toute *concupiscentia* »¹²¹.

L'amitié fraternelle

On a déjà vu plus haut comment la société occidentale avait associé les concepts de fraternité et d'amitié. Or, l'Eglise a également christianisé ce lien social, comme elle l'a fait de la parenté, en le justifiant par la *caritas*. En imprimant sa marque, la christianisation a renforcé le caractère affectif de la relation amicale. « L'amitié-charité est celle du cœur parce qu'elle est amour de Dieu » ; Régine Le Jan constate en effet que les qualificatifs exprimant l'affection (*carissimus, dulcissimus, dilectissimus, amantissimus*) pour désigner les amis font leur apparition dans les échanges épistolaires à partir du VIe siècle, de même que les synonymes d'*amicitia* comme *dilectio, amor* et *caritas*, ce qui traduit à ses yeux l'influence du christianisme dans la nouvelle conception du lien¹²².

Les amis partageaient déjà des formes de sociabilité familiale (la fidélité, la réciprocité, la familiarité) qui justifiaient leur assimilation à la germanité. Avec la christianisation, le lien se resserre et s'enrichit d'une dimension affectueuse qui s'appuie sur l'amour de Dieu. Cette superposition des représentations explique pourquoi les valeurs qui accompagnent les liens d'amitié et de fraternité sont désormais associées ; si l'ami est qualifié de « frère », c'est qu'il incarne les caractères attendus par la société chrétienne : l'égalité, la fidélité, la paix et l'affection.

Conclusion

¹¹⁶ *Vita Amatoris*, Stephanus Afér (début du VI^e), AA.SS., mai, 1, p. 52-60, c. 4 et 5. Passage complet dans I. Réal, *Vies de saints, vie de famille...* Op. cit., p. 172-173.

¹¹⁷ Grégoire de Tours, *De gloria beatorum confessorum*, éd. et trad. de H. Bordier, *Les Livres des miracles et autres opuscules*, Paris, 1860-62, t. 2, c. 75, p. 48-51.

¹¹⁸ *Ibid.*, c. 76, p. 50-51.

¹¹⁹ Concile de Clermont (a. 535), canon 13, J. Gaudemet et Basdevant, *Les canons des conciles mérovingiens...* Op. cit., p. 216-217.

¹²⁰ Loup de Ferrières, *Correspondance...*, lettre 3 écrite par Eginhard à Loup, (an. 836), p. 13.

¹²¹ A. Guerreau-Jalabert (1995), « *Spiritus et caritas...*, op.cit, p. 178-179.

¹²² R. Le Jan (2004), « Le lien social entre Antiquité et haut Moyen Age : l'amitié dans les collections de lettres gauloises »... Op. cit., p. 533.

La représentation de l'amitié fraternelle dans les sources franques rend bien compte de la confusion (au sens littéral du terme) entre les normes sociales et les idéaux chrétiens. C'est également vrai du concept de fraternité en général et des formes relationnelles qu'on lui attribue et qui trouvent leur achèvement à l'époque carolingienne. Ces témoignages nous ont permis de comprendre comment l'Eglise, confrontée aux systèmes de parenté en place, en a assimilé le substrat social, tout en lui superposant ses propres règles structurantes. Les auteurs chrétiens ont en effet construit un discours qui redéfinit les rapports de parenté à la lumière du christianisme. La *caritas* y incarne désormais le lien social parfait. Dans ce cadre théorique, les clercs ont cherché à valoriser un modèle fraternel soudé par cet amour spirituel qui se traduit par le devoir d'entraide et de paix, ainsi qu'une affection réciproque dénuée de toute sexualité, autant de critères nécessaires à l'équilibre social et à l'ordre divin. Sans remettre en cause la dissymétrie de la relation entre frères et sœurs conforme à la volonté divine, ils la rééquilibrent en insistant sur l'amour parfait qui les lie. Mais ils vont également plus loin en proposant une représentation du monde qui redéfinit les rapports sociaux en termes de parenté. Dans ce cadre là, le lien fraternel incarne une relation horizontale, égalitaire et forcément chaste qui sert à exprimer non seulement l'union de tous les chrétiens, mais aussi les relations privilégiées entre les membres de l'Eglise, celles qui naissent autour du rite baptismal, parfois même une forme de conjugalité sublimée et plus largement, les liens amicaux. Dès lors, on comprend effectivement pourquoi « dans l'Occident chrétien, la fraternité représenta la forme idéale du lien social »¹²³ et s'imposa jusqu'à nous comme un modèle de relation exemplaire.

Pourtant, cette image policée de la fraternité ne doit pas nous faire oublier les forces de résistance au modèle chrétien qui travaillent en profondeur les relations de parenté. En dépit des efforts de l'Eglise pour substituer les liens spirituels à la fratrie biologique, les liens du sang restèrent les plus forts, y compris dans un contexte monastique qui cherchait à imposer une nouvelle famille. Par ailleurs, alors même que le principe d'égalité caractérise les rapports entre frères au début du Moyen Age, ce que le christianisme reprit à son compte et érigea en modèle fondamental, il apparaît que dès le Xe siècle le recours à la primogéniture – ou du moins la préférence pour un des fils dans la transmission des biens et des pouvoirs – remet totalement en question cette égalité au profit de relations hiérarchiques qui bouleversent les rapports de force. Enfin, le modèle chrétien cache mal les tensions et les violences inhérentes aux relations adelphiques, particulièrement entre frères, mais aussi sans doute entre frères et sœurs, liées au partage de l'affection et de l'héritage parental, et de ce fait, humaines et intemporelles.

¹²³ D. Lett (2008), « Les frères et les sœurs, parents pauvres de la parenté », in *Id.*, *Frères et sœurs...* Op. cit., p. 5-12.