



HAL
open science

Au croisement des réseaux scolastique et ecclésiastique : le rôle de passeur d'Albert le Grand (1200-1280)

Alexis Fontbonne

► To cite this version:

Alexis Fontbonne. Au croisement des réseaux scolastique et ecclésiastique : le rôle de passeur d'Albert le Grand (1200-1280). Actes du 140e congrès du CTHS, Comité des travaux historiques et scientifiques - CTHS, Apr 2015, Reims, France. halshs-01311072

HAL Id: halshs-01311072

<https://shs.hal.science/halshs-01311072>

Submitted on 3 May 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Au croisement des réseaux scolastique et ecclésiastique :
le rôle de passeur d'Albert le Grand (1200-1280)

Alexis Fontbonne
Professeur agrégé au Lycée Félix-Mayer (57150 Creutzwald)
Doctorant ED 395 Paris-Ouest Nanterre
25 rue Sainte-Catherine 54000 Nancy
09-83-66-33-37

L'historiographie médiévale des dernières décennies a révélé que l'hérésie était avant tout dans l'œil de celui qui condamne. Il reste à présent à étudier la manière dont se forme ce regard. Pour cela, nous allons étudier « l'hérésie du Libre-Esprit », dont Robert Lerner¹ a montré le caractère de pure fiction inquisitoriale. En effet, s'il n'existe pas d'adeptes d'un autothéisme aboutissant à une négation des normes sociales et de la morale, d'où proviennent les éléments constitutifs de l'accusation et comment ces accusations ont-elles pu s'abattre sur des cibles précises ? Nous allons essayer de montrer que le Libre-Esprit comme hérésie naît de la mise en réseaux des débats scolastiques avec les enquêtes inquisitoriales. Celui qui établit ce lien est le théologien Albert le Grand (1200-1280), maître de Thomas d'Aquin, évêque de Ratisbonne et enseignant dans les premières écoles dominicaines d'Allemagne. Dans un premier temps, nous essaierons de montrer que les textes de condamnations contre le Libre-Esprit reprennent un argumentaire, fondé sur l'accusation de pélagianisme, dont Albert le Grand est l'auteur. Cette accusation de pélagianisme s'inscrit dans des débats théologiques qui portent sur certaines idées développées par Pierre Lombard au XIIe, que l'on retrouve dans la mystique cistercienne qui lui est contemporaine. Ainsi, il devient alors possible de comprendre que les héritiers laïcs de cette mystique, les béguines, aient pu être les cibles de la répression inquisitoriale.

I/ Les racines de la condamnation du Libre-Esprit : la Compilation d'Albert le Grand

A/ La répression de l'hérésie du Libre-Esprit

Lors du concile de Vienne en 1311, les béguines sont condamnées au motif qu'elles ne promettent obéissance à personne, ni ne professent aucune règle. Pire, certaines d'entre elles discutent et enseignent la Trinité et l'essence divine et leurs idées sur le sujet sont contraires à la fois catholique. Par ce biais, elles trompent beaucoup de simples gens. Le pape, avec l'approbation du concile, décide alors de supprimer le mode de vie des béguines². Le décret *Ad Nostrum*, rédigé lors du concile mais promulgué en 1317 par le pape Jean XXII apparaît comme le complément doctrinal de cette condamnation³. Il présente en huit points la doctrine de la « secte du Libre-Esprit », qui serait composée de béguines et bégards du royaume d'Allemagne :

1 Il est possible d'atteindre dans la vie une perfection telle que l'on ne peut plus pécher ni faire davantage de progrès dans la grâce. Si quelqu'un pouvait faire davantage de progrès, il pourrait devenir plus parfait que le Christ.

2 À ce degré de perfection il n'est plus nécessaire de jeûner ou prier car la sensualité a été si parfaitement soumise à l'esprit et à la raison que l'homme peut librement concéder à son corps ce qui lui plaît.

3 Ceux qui sont dans un tel état de perfection et de liberté de l'esprit ne sont plus sujet à l'obéissance humaine ou à aucun précepte de l'Église car ils affirment que là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.

4 L'homme peut obtenir dans sa vie la béatitude selon tous les degrés de perfection, comme il les obtiendrait dans la grâce.

5 Toute nature intellectuelle en soi est naturellement bénie et l'âme n'a pas besoin de la

1R.Lerner, *The heresy of the free spirit in the latter middle ages*.

2G. Alberigo (éd.), J. Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, p. 775.

3Ibid., p. 793.

lumière divine pour s'élever à la vision de Dieu et à sa jouissance.

6 La pratique des vertus appartient à un stade d'imperfection et l'âme parfaite est libre des vertus.

7 L'acte d'embrasser une femme est un péché mortel dès lors que la nature n'y incline pas et l'acte de chair n'est pas un péché, dès lors que la nature y incline en particulier dans les temps de tentation.

8 Lors de l'élévation du corps du Christ, ils ne doivent pas se lever ou lui montrer de la révérence car se serait une imperfection pour eux de redescendre de la pureté et de la hauteur de leur contemplation pour penser au ministère du sacrement du Christ où à la passion du Christ en tant qu'homme.

Dès avant la publication d'*Ad Nostrum*, l'évêque de Strasbourg, Jean de Zürich, ayant participé au concile de Vienne, produit, suite à une enquête, un texte condamnant « la secte des béghards ». La liste de propositions hérétiques qu'il établit sous le nom de « nouvelles hérésies du nouvel esprit » est plus développée qu'*Ad Nostrum* et il précise que ces différentes propositions ont été condamnées à la fois par l'Église romaine en général et par celle de Mayence et ses suffragants en particulier⁴. C'est cet ensemble documentaire, (décret du concile de Vienne, *Ad Nostrum* et enquête de Jean de Zürich) qui va constituer la base à partir de laquelle l'inquisition va condamner en Allemagne et en Europe centrale des « adeptes du Libre-Esprit »⁵. Le fait que ces différents documents ne soient pas identiques dans les propositions qu'ils condamnent laisse supposer qu'ils puisent ensemble à des sources communes qu'il est nécessaire d'identifier.

B/La question des sources d'inspiration des textes répressifs

Il est possible de trouver certains points communs entre les propositions condamnées dans *Ad Nostrum* et celles qui justifient la mise au bûcher de la béguine Marguerite Porète en 1310 à Paris. Cette hypothèse est de plus étayée par la présence au concile des théologiens qui condamnèrent Marguerite, ainsi que de Philippe de Marigny, qui, alors qu'il était évêque de Cambrai, avait fait arrêter et juger la béguine⁶. Il faut cependant souligner que le décret de 1317 concerne avant tout l'espace germanique. Si l'on ajoute à cela que la condamnation de Marguerite Porète ne recouvre pas l'ensemble des propositions condamnées, il semble plus simple de considérer que le procès de 1310 est apparu comme la première manifestation en France, d'une hérésie déjà définie. Ainsi, dès 1296, Boniface VIII, dans la bulle *Saepe Sanctam ecclesiam*, condamne l'existence de femmes, formant des conventicules, qui prétendent prêcher, détenir les clés de l'Église, entendre les confessions et donner l'Esprit par l'imposition des mains et refusent de manifester de la révérence à tout autre que Dieu. Cette contestation de l'institution ecclésiastique est bien entendu accompagnée de débordements sexuels, le pape prêtant à ces femmes l'affirmation selon laquelle les prières sont plus efficaces si elles sont présentées par des personnes totalement dénudées⁷. C'est donc dès le XIII^e siècle qu'il faut rechercher les traces d'une inquiétude de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard de mouvements laïcs, en particulier féminin, prétendant enseigner l'Évangile en se passant de la médiation cléricale.

Si le terme de Libre-Esprit a rencontré un succès important, aussi bien dans les condamnations inquisitoriales du XIV^e siècle que dans l'historiographie, il peut sembler intéressant de noter que l'évêque Jean de Zürich évoque le Nouvel Esprit. Or, c'est sous ce terme que le théologien Albert le Grand établit une liste d'erreurs qu'il attribue à une hérésie s'étant manifestée à Ries, dans le diocèse d'Augsbourg dans les années 1270⁸. Les diocèses d'Augsbourg et Strasbourg appartiennent à la province ecclésiastique de Mayence. L'usage des mêmes termes dans un même espace ne fait pas une preuve, mais rend légitime l'étude de la « compilation des 97 erreurs du Nouvel Esprit » rédigée par Albert le Grand une génération avant le concile de Vienne.

4I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, p. 389-391.

5R.E.Lerner, *The heresy...*, p. 47-48.

6*Ibid.*, p. 80-81.

7H.Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p.314.

8I. Döllinger, *Beiträge...*, p. VI.

C/La place de la *Compilatio de Novo Spiritu* d'Albert le Grand

L'hérésie s'étant manifestée à Ries entre 1270 et 1273, il est probable qu'Albert a rédigé ce document avant sa *Summa theologiae*, postérieure à 1274⁹, mais en revanche après son *Commentaire des Sentences*, qui date de 1256-1259. Les travaux de Robert Lerner ont montré la dimension fictive de l'hérésie du Libre-Esprit, la compilation d'Albert le Grand ne peut être considérée comme une description de celle-ci ; cependant le caractère très répétitif du document¹⁰ exclut que celui-ci soit une construction purement théorique. Cela est confirmé par le fait qu'Albert le Grand cite différents auteurs, dont Ortlieb de Strasbourg, cité comme l'auteur de la 78^e erreur, celle qui consiste à dire que l'homme doit s'abstenir de lien avec l'extérieur et chercher la réponse de l'esprit à l'intérieur de lui¹¹. Albert le Grand s'attaque aussi au panthéisme de David de Dinant, dans l'erreur 76 : la formule condamnée¹² semble correspondre aux fragments conservés des *Quaternuli*¹³. La compilation n'est donc ni une œuvre théorique, ni une œuvre de pure circonstance, il semble davantage qu'Albert le Grand tente d'établir une liste des différents courants dont la pensée ou les pratiques lui semblent condamnables et de produire un document permettant par l'interrogatoire de trouver ceux qui adhèrent à ces thèses.

Il faut en effet parler de pratiques car une part des erreurs évoquées ne concerne pas la théologie. C'est ainsi le cas de la première, où Albert souligne le fait que si tenir des conventicules et enseigner en secret ne va pas contre la foi, cette pratique n'est pas celle de l'évangile¹⁴. Il est ainsi possible de noter que les 97 points abordés ne présentent pas le même degré de faute, certaines propositions étant considérées comme diaboliques¹⁵, tandis que d'autre ne sont pas directement condamnables et parfois même reconnues comme correctes sur le plan doctrinal¹⁶. Ces variations semblent confirmer la fonction utilitaire de la compilation, qui permet à l'inquisiteur de déterminer l'étendue de la faute et la nature de l'erreur recensée. On retrouve parmi les 97 erreurs l'essentiel des propositions condamnées par le décret *Ad Nostrum*, à l'exception notable de la formule de liberté de l'Esprit, qui n'apparaît pas. La Compilation contient de plus les éléments évoqués par l'évêque Jean de Zürich qui sont absents d'*Ad Nostrum*. C'est ainsi le cas du rejet du culte des saints pour l'homme unit à Dieu ou encore de l'égalité entre le sang de l'homme et celui du Christ¹⁷. Ces correspondances permettent de faire l'hypothèse que la compilation d'Albert le Grand a été l'un des documents de travail permettant la définition de l'hérésie du Libre-Esprit. Cependant, Albert le Grand rédige aussi ce document en universitaire, comme l'atteste sa volonté de réhabiliter Aristote en attaquant David de Dinant. Ce positionnement se traduit par la volonté de donner une cohérence à l'ensemble des erreurs présentées, cohérence pour laquelle Albert le Grand utilise une référence, le pélagianisme¹⁸.

II/L'accusation de pélagianisme chez Albert le Grand : définition de l'hérésie et réfutation théologique

A/L'hérésie pélagienne, élément d'unité du Nouvel Esprit selon Albert le Grand

9R. Lerner, *The heresy...*, p. 21.

10Ainsi l'erreur 22 (*Dicere aliquem ad hoc devenire posse, quod sanctos non oporteat revereri Pelagii est*) est très proche de l'erreur 39 (*Quod dicitur, quod homo unitus deo non habeat sanctos revereri, de errore Pelagii est*). W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, p. 463-464.

11Erreur 78 (*Ibid.*, p. 468).

12Erreur 76 (*Ibid.*, p. 467).

13Il s'agit d'une présentation de la philosophie naturelle d'Aristote (A. De Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, p. 131).

14Erreur 1 (W. Preger, *Geschichte...*, p. 461).

15Erreur 58 (*Ibid.*, p. 466).

16Erreur 9 (*Ibid.*, p. 462).

17Erreur 9 de la liste de l'évêque de Strasbourg (I. Döllinger, *Beiträge...*, p. 392) et erreur 32 (*Ibid.*, p. 393) qui correspondent respectivement aux erreurs 22 et 51 de la compilation d'Albert le Grand. (W. Preger, *Geschichte...*, p. 463 et p. 465).

18Hérésie antique tirant son nom du moine Pélage, le pélagianisme nous a été connu par la controverse menée par Augustin d'Hippone. Celui-ci attribue aux Pélagiens l'idée selon laquelle une vie sainte permet d'obtenir le Salut, sans que la grâce divine ne soit nécessaire.

Sur 97 erreurs citées, on retrouve ponctuellement d'autres hérésies antiques telles que le manichéisme, cité à neuf reprises ; mais, avec 44 occurrences, c'est avant tout au pélagianisme qu'Albert le Grand rattache l'hérésie du Nouvel Esprit. A l'exception, notable, de la négation du paradis, de l'enfer et des anges, de la résurrection du Christ et de la divinité de l'Esprit, qui est associée à d'autres hérésies antiques, la totalité des propositions condamnées dans la compilation sont liées au moins une fois au pélagianisme. Ainsi, il ne s'agit pas ici d'étudier une part de la Compilation mais la manière dont le rejet par Albert le Grand d'un objet construit sous le nom d'hérésie pélagienne donne une certaine cohérence à l'ensemble des 97 propositions.

B/Le pélagianisme : du rejet de la médiation ecclésiastique à la déviance morale

L'hérésie pélagienne consiste, selon Albert le Grand, en une confusion entre la volonté humaine et la volonté divine, l'homme se faisant Dieu selon la volonté¹⁹ et, de ce fait, c'est alors Dieu qui opère tout en lui²⁰. Cette présence de Dieu en l'homme est une présence de l'Esprit, comme l'indique le fait que selon Albert le Grand les hérétiques disent que ce n'est pas eux qui parlent mais l'Esprit-Saint²¹. Le Nouvel Esprit consiste donc à croire en la possibilité de la volonté de se confondre avec la volonté divine, c'est-à-dire avec l'Esprit-Saint ; cela mène alors à trois aspects qu'Albert le Grand condamne, l'autodéification, le rejet de l'intermédiaire ecclésiastique et l'affirmation d'impeccabilité. La déification de l'homme, évoquée dans 23 points, est l'aspect le plus traité de la compilation, et celui qui présente le plus de répétitions. Il existe une gradation dans les formes d'autodéification. Ainsi, Albert le Grand condamne ceux qui pensent, « comme Pélage », pouvoir par le jeûne et les oraisons s'unir à Dieu pour arriver à une déification de l'âme²². De cette conviction, Albert tire d'autres propositions hérétiques, en particulier l'erreur, répétée, selon laquelle l'homme en dévotion peut surpasser la Vierge²³. Les autres erreurs évoquées par Albert concernant l'autodéification relèvent ensuite d'une augmentation des prétentions attribuées aux hérétiques, du fait d'égaliser le Christ et Dieu²⁴ à la prétention, qualifiée de diabolique de transcender le Fils et égaliser le Père²⁵ ou encore de s'élever au dessus de Dieu²⁶. Ce caractère divin de l'homme se traduit alors par une négation du caractère particulier de la messe, se traduisant par l'idée que lors de la réception des sacrements à l'autel, Dieu reçoit Dieu²⁷, que l'homme unit à Dieu doit être vénéré comme le corps du Christ²⁸ ou encore que le sang de l'homme est le sang du Christ²⁹. Il y a donc une traduction ecclésiologique à l'hérésie théologique du Nouvel Esprit, le rejet de l'intermédiaire ecclésiastique.

La négation du rôle de l'institution ecclésiastique dans le Salut est explicitement énoncé dans l'erreur 16 qui affirme que l'homme qui progresse dans l'union à Dieu n'a pas besoin du sacerdoce, ce qui revient à rejeter le pouvoir des clés détenu par l'Eglise³⁰. Le rejet de tout intermédiaire dans la relation à Dieu se traduit alors par la négation de la vénération des saints qui s'explique par la nature divine à laquelle prétendent les hérétiques³¹. Au refus de la communion des saints, élément d'unité ecclésiologique, s'ajoute le rejet des pratiques, qu'il s'agisse des fêtes³², du jeûne ou de la prière³³. Enfin, pour Albert le Grand, l'hérésie pélagienne consiste aussi à ne pas chercher le conseil des

19Erreur 36 (*Ibid.*, p. 464).

20Erreur 15 (*Ibid.*, p. 464-465). Une proposition semblable, est évoquée dans l'erreur 56 (*Ibid.*, p. 466).

21Erreur 33 (*Ibid.*, p. 464).

22Erreur 23, 25, 26 et 27 (*Ibid.*, p. 463).

23Erreur 31 (*Ibid.*, p. 464). On retrouve cette affirmation dans l'erreur 74 (*Ibid.*, p. 467).

24Erreur 13 (*Ibid.*, p. 462). On retrouve des propositions concernant le fait d'être Dieu égal à Dieu dans les erreurs 14, 19, 20, 30, 72 et 77.

25Erreur 58, (*Ibid.*, p. 466).

26Erreur 70 (*Ibid.*, p. 467).

27Erreur 29 et 84 (*Ibid.*, p. 464 et p. 468).

28Erreur 28 (*Ibid.*, p. 463).

29Erreur 51 et 85 (*Ibid.*, p. 465 et p. 468).

30Erreur 16 (*Ibid.*, p. 463).

31Erreur 22 et 39 (*Ibid.*, p. 463-464).

32Erreur 32 (*Ibid.*, p. 464).

33Erreur 44 et 52 (*Ibid.*, p. 465).

hommes lettrés à propos de la dévotion et d'autres sujets³⁴. Le rejet de l'intermédiaire clérical n'est donc pas seulement le rejet de la fonction d'intercession de l'Église, mais doit aussi être relié à l'évocation des conventicules ou au caractère suspect du fait que les adeptes du Nouvel Esprit tiennent des propos secrets³⁵. L'autonomie du salut envers la grâce divine ou la communion des saints se traduit aussi par une autonomie sociale à l'égard de l'institution ecclésiastique. Cette volonté de se situer hors de l'appareil normatif est alors interprétée comme la cause d'un comportement évidemment hors norme. Ainsi, la prétention à l'impeccabilité est une erreur évoquée par trois fois dans la compilation³⁶. De cette prétention découle alors un comportement amoral aussi bien sur le plan physique qu'intellectuel. Les adeptes du Nouvel Esprit prétendraient ne pas pouvoir pécher par parjure ou mensonge³⁷. Albert le Grand évoque de plus une dissolution des mœurs, associée non à Pélage lui-même mais à ses disciples, Julien et Elyoriste, selon lesquels prêcher la concupiscence n'est pas un mal³⁸, et pour qui rien de ce qui est fait sous la ceinture n'est un péché³⁹. Albert le Grand donne une cohérence dans l'hérésie à une série de propositions de nature très variées. Sa compilation permet, par le biais du pélagianisme, de rejeter dans l'hérésie de l'autodéification et la suspicion de dépravation morale, toute recherche d'autonomie à l'égard de médiation ecclésiastique. L'usage de la notion de pélagianisme n'est pas nouvelle pour Albert le Grand lorsqu'il rédige la Compilation, il y a en effet eu recours dans le cadre d'un débat théologique antérieur.

C/L'emploi par Albert le Grand de l'hérésie pélagienne dans la réfutation de Richard Fishacre

Richard Fishacre (1200-1248), dominicain anglais, auteur du premier commentaire des Sentences (1241-1247) à Oxford, où il est maître, contribue à imposer les Sentences comme support de la formation théologique dans cette université⁴⁰. Richard, défendant la thèse de Pierre Lombard selon laquelle la charité, y compris celle par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain, se confond avec le Saint-Esprit, développe l'argumentaire suivant : « si la personne du Fils a été capable de s'unir à l'âme du Christ d'une manière telle que ni le Père ni l'Esprit n'étaient unis à cette âme par cette union, alors pourquoi l'Esprit ne pourrait-il pas d'une telle manière, bien que dans une moindre et différente union, être uni à la pensée (*menti*), d'une telle manière que ni le Fils ni le Père ne seraient unis à elle par cette union [...] Dans ce cas, comme il conviendrait seulement à la personne du Fils d'être uni à la nature humaine, il conviendrait seulement à la personne de l'Esprit d'être uni, bien que très différemment, à la volonté humaine. »⁴¹ Albert le Grand, dans son Commentaire des Sentences (1256-1259) refuse l'idée que le Saint-Esprit se soit uni à la volonté comme le Fils s'est uni à la chair⁴². Parmi les arguments évoqués en faveur de la thèse de Pierre Lombard, Albert le Grand en note trois qui nient l'action de la grâce divine dans la sanctification⁴³, ce qu'il qualifie d'hérésie pélagienne. Or, Richard Fishacre avait affirmé que l'âme ne peut pas être méritante dans une action si Dieu ne l'accomplit pas avec l'âme et par Son action⁴⁴. Il semble donc que ce soit aussi contre Richard Fishacre qu'Albert le Grand affirme que si la charité n'est pas une habitude en nous, alors il n'y a pas de grâce en nous, ce qui est une position pélagienne⁴⁵. L'emploi du pélagianisme comme outil de réfutation s'inscrit donc dans des débats théologiques remontant au XIIe siècle. Dans une dernière partie, nous allons essayer de montrer que ce sont des héritages de

34Erreur 17 (*Ibid.*, p. 463).

35Erreur 35 (*Ibid.*, p. 464).

36Erreur 21, 55 et 61 (*Ibid.*, p. 463 et p. 466).

37Erreur 69 (*Ibid.*, p. 467).

38Erreur 54 (*Ibid.*, p. 466).

39Erreur 63 (*Ibid.*, p. 466).

40R.J. Long, « The beginning of a tradition : The Sentences commentary of Richard Fishacre OP », p. 356-357.

41A. Landgraf, « Anfänge einer Lehre vom *concursum simultaneum* in XIII. Jahrhundert », p. 352.

42Distinction 17, article 1, solution, (Albert le Grand, *Commentarii in I Sententiarum, Opera Omnia*, vol. 25, A. Borgnet (éd.), p. 464).

43Distinction 17, article 1, arguments 3, 11 et 14 (*Ibid.*, p. 462).

44*Nec potest anima in hanc actionem meritoriam, nisi Deus sua actione agat cum anima* (A. Landgraf, « Anfänge... », p. 353).

45Distinction 17, article 1, contra 3 (Albert le Grand, *Commentarii...*, p. 463).

cette période que sont issus l'ensemble des éléments aboutissant à la condamnation d'adeptes du Libre-Esprit.

III/L'unité entre Amour de Dieu et Esprit-Saint au XIIe siècle : les origines mystiques du Libre-Esprit

A/La distinction 17 de Pierre Lombard : une position condamnée au XIIIe siècle

Pierre Lombard, originaire d'Italie et formé à Reims, se rend à Paris en 1136, muni d'une recommandation écrite par Bernard de Clairvaux et adressée à l'abbé Gilduin et à la communauté de Saint-Victor. Il est affilié à l'école cathédrale de Notre-Dame dans la décennie suivante et y enseigne jusqu'à son élection comme évêque de Paris en 1159 et meurt l'année suivante. Il est une autorité reconnue de son vivant et participe en tant que tel au concile local de Reims, aux côtés de Bernard de Clairvaux et du pape Eugène III, pour juger Gilbert de la Porée. C'est à la fin de sa carrière de théologien qu'il rédige son Livre des Sentences, conçu comme un manuel dont il produit une première version en 1156-57 et qu'il remanie l'année suivante⁴⁶. Il présente avant tout son travail comme une œuvre de compilation dont la seule utilité est d'épargner aux lecteurs la consultation de l'importante production patristique. Les Sentences ont donc une vocation pédagogique mais aussi apologétique, car Pierre Lombard évoque la nécessité de lutter contre les erreurs qui attaquent la foi chrétienne. Ses propos contre les mauvais maîtres se placent dans la continuité d'une décennie de répression et de surveillance des productions théologiques⁴⁷. Cependant, le travail de Pierre Lombard dépasse de loin la simple compilation. D'abord parce qu'il se donne pour but, sans y parvenir, de réorganiser l'ensemble du donné biblique et patristique selon une typologie qu'il emprunte à Augustin et ensuite parce que son usage massif des autorités patristiques doit être relié à la pratique des gloses constituant des dossiers d'autorités. De plus, Pierre Lombard est aussi un innovateur, c'est sa définition de l'essence divine qui entre dans le dogme lors du concile de Latran IV. Certaines de ces innovations sont en revanche immédiatement contestées, et finalement réfutées et abandonnées au XIIIe siècle : c'est le cas de l'identité entre l'amour divin et la charité humaine, présentée dans la distinction 17 du premier livre. En s'appuyant sur Augustin, Pierre Lombard affirme que l'amour est le plus grand des dons, et que le plus grand des dons est le Saint-Esprit qui est à la fois Dieu et de Dieu⁴⁸. Il peut ainsi distinguer la charité des autres vertus, l'amour étant le don qui distingue les élus des damnés, les autres dons donnés à travers l'Esprit ne sont pas profitable sans ce don d'amour⁴⁹. Pour Pierre Lombard la charité n'est pas une vertu qui peut être augmentée ou changée ; elle est l'Esprit dans lequel nous progressons lorsque nous aimons Dieu⁵⁰.

Conscient que cette thèse semble distincte de ce que la plupart des catholiques croient⁵¹, Pierre Lombard consacre le sixième chapitre à l'étude de citations d'Augustin qui pourrait lui être opposée, celles où Augustin distingue la charité par laquelle Dieu nous aime, qui est le Saint-Esprit, et l'habitude créée de la charité, par laquelle nous aimons Dieu qu'il appelle *motus mentis* ou *affectio animi*. La réponse de Pierre Lombard est que l'Esprit n'affecte pas la pensée (*mens*) comme un mouvement, car il est interchangeable, mais comme une vertu : il met la pensée en mouvement⁵². L'argumentation de Pierre Lombard consiste donc à distinguer des vertus qui sont des habitudes humaines motivées par l'Esprit et la charité, qui est l'Esprit-Saint agissant comme une vertu en nous. Ainsi, selon l'auteur des Sentences, il n'y a pas de distinction entre la charité par laquelle Dieu s'aime et aime l'homme, c'est-à-dire le Saint-Esprit et celle par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain. Ainsi, l'amour est Dieu, c'est-à-dire le Saint-Esprit⁵³. C'est cette thèse, qui postule la présence de l'Esprit sans impliquer la grâce que rejettent Albert le Grand, puis Thomas d'Aquin, ce

46P.W. Roseman, *The story of a great medieval book. Peter Lombard's Sentences*, p.23.

47C. Giraud, *Per Verba Magistri, Anselme de Laon et son école au XIIIe siècle*, p. 479-480.

48Livre 1, Distinction 17, chapitre 2.

49Livre 1, Distinction 17, chapitre 3 et 4.

50Livre 1, Distinction 17, chapitre 5.

51Ph.W. Rosemann, «*Fraterna dilectio est Deus: Peter Lombard's Thesis on Charity as the Holy Spirit*», p. 409-436.

52Livre 1, Distinction 17, chapitre 6.

53Livre 1, Distinction 17, chapitre 1.

dernier allant plus loin que son maître car il applique l'accusation de pélagianisme à Pierre Lombard lui-même⁵⁴. L'histoire de la distinction 17 dans les débats théologique est donc celle d'une position minoritaire dès le XIIe siècle et finalement rejetée par l'emploi de l'accusation de pélagianisme. Cependant, il est possible de trouver des affinités entre cette position et celle d'auteurs cisterciens contemporain de Pierre Lombard, un milieu dont on a pu voir que le maître des Sentences était proche.

B/L'identité entre amour divin et charité dans la mystique cistercienne

La réforme monastique du XIIe siècle, au sein de laquelle les cisterciens jouent un rôle central, pose cependant certains problèmes que Bernard de Clairvaux va tenter de résoudre. En effet, selon la proposition du *Duae sunt leges* d'Urbain II, un moine peut quitter son monastère quand, sous l'inspiration de l'Esprit, il souhaite en rejoindre un autre où la vie monastique est plus stricte. Dans une lettre, rédigée en 1131 et 1143 et adressée à l'abbé de Coulombs, Bernard de Clairvaux développe une réflexion sur les problèmes que peut poser la mise en application de ce principe, dans un contexte où la réforme a fait se multiplier les modèles de vie monastique⁵⁵. Bernard distingue trois sortes de transferts possibles : la volonté de passer à une règle moins stricte, le passage d'un bon monastère à un meilleur, et enfin d'un monastère irrégulier à un meilleur. Bernard associe le premier cas au fait de céder à un esprit d'insubordination, de vagabondage ; il l'interdit. Dans le deuxième cas, prenant l'exemple d'un moine qui souhaite passer de Cluny à Cîteaux, il ne conseille de quitter le monastère qu'avec le consentement de l'abbé et avec beaucoup de précautions car rien n'assure que le moine parvienne à supporter la nouvelle règle. C'est seulement dans le dernier cas que Bernard affirme que, guidé par la liberté de l'Esprit, le moine peut sans aucun doute se transférer d'un monastère dominé par l'improbité et l'irrégularité vers un autre lieu⁵⁶. Ainsi, afin d'éviter une divagation des moines, Bernard de Clairvaux restreint considérablement la possibilité de faire référence à l'inspiration de l'Esprit pour quitter un monastère. Selon lui, la véritable liberté du moine ne se trouve pas dans la possibilité de changer de monastère. Si un religieux ne peut être contraint hors de la limite de ses vœux, cette obéissance n'est pas celle qui est parfaite : en effet l'obéissance parfaite doit ignorer ce qu'est une loi et sa volonté s'étend jusqu'aux limites de la charité. C'est dans ce sens, selon Bernard, que l'on dit que le juste n'a pas de loi, non qu'il vive sans aucune loi mais qu'au contraire, il aspire à dépasser les limites de son vœu. Sur le modèle du Christ obéissant à Dieu jusqu'à la mort, cette obéissance du moine ne doit cesser qu'avec sa vie. Le seul cas de désobéissance acceptable est lorsque l'abbé ordonne quelque chose de contraire à la loi de Dieu ; dans ce cas, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Act. V, 29)⁵⁷. La liberté liée à l'inspiration de l'Esprit se traduit donc par une obéissance absolue et la recherche du salut dans le dépassement de la règle et non dans la recherche d'une meilleure règle.

Cette volonté de redéfinir l'idéal monastique, non plus par une règle parfaite mais par une obéissance absolue qui dépasse toute règle, trouve sa traduction dans l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry, proche ami de Bernard de Clairvaux. En 1144, Guillaume écrit une lettre aux frères de la Chartreuse du Mont-Dieu, lettre de louange à leur modèle de vie mais qui est aussi destinée aux cisterciens de la deuxième génération dont Guillaume redoute que, bénéficiant du succès économique et politique de leur ordre, ils n'abandonnent la pauvreté et la sobriété originelles⁵⁸. Dans cette « Lettre d'or », Guillaume définit la finalité de la vie monastique par une double négation de la volonté propre. En effet, même si une discipline de la volonté est nécessaire qui doit rejeter les volitions de la chair et les volontés changeantes pour accueillir celle de l'Esprit, Guillaume insiste sur le fait que cette pensée ne dépend pas du vouloir du penseur mais de l'Esprit qui souffle où, quand et comme il veut⁵⁹. Guillaume considère ainsi que toute volonté qui ne se confond pas avec la

54G. Zuidwegt, «*Utrum caritas sit aliquid creatum in anima* : Aquinas on the lombard's identification of charity with the holy spirit », p. 64-65.

55Patrologie Latine 182, col. 863 A-864 B.

56Ibid., 885 C.

57Ibid., col. 868 A-868 C et col. 871 D.

58P. Verdéyen, *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des Pays-Bas*, 2003, p. 92.

59J. Déchanet (éd.), *Lettre aux frères du Mont-Dieu (lettre d'or)*, p. 345-347.

recherche de l'Esprit n'est qu'une velléité, mais que même la volonté qui recherche l'Esprit n'est qu'une préparation à la réception de celui-ci et non la cause de sa venue. L'homme spirituel n'est donc pas celui qui recherche l'Esprit mais celui qui, ayant anéanti sa volonté, reçoit l'Esprit. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le terme de vêtement du Saint-Esprit employé par Guillaume pour qualifier les hommes spirituels, l'Esprit s'étant revêtu d'eux⁶⁰. C'est pour cet état que Guillaume parle de libération de la volonté, l'homme spirituel peut user librement de lui et devient son propre maître⁶¹. Cependant, pour cela, a eu lieu une transformation complète des aptitudes mentales de

l'homme par l'action de l'Esprit-Saint qui seconde la faiblesse de celui qui pense, la volonté devenant charité de Dieu⁶². Il évoque ainsi pour l'homme spirituel une obéissance d'amour où les vertus sont passées dans la vie et non plus laborieusement enfantées⁶³. L'âme de l'homme spirituel ne veut que ce que Dieu veut et ne peut vouloir autre chose en raison de la perfection de son désir⁶⁴. On rencontre ainsi dans la mystique cistercienne un vocabulaire et des positions qui sont celles des adeptes du Libre-Esprit condamnés dans la seconde moitié du XIIIe siècle. En effet, à partir de la fin du XIIe siècle, ces positions monastiques se retrouvent aussi dans le monde laïc.

C/ Les béguines, héritières laïques de la mystique monastique du XIIe siècle

Dès la fin du XIIe siècle, les branches féminines de plusieurs ordres religieux se ferment à l'exception de l'ordre cistercien. Celui ne possède cependant pas une capacité d'accueil suffisante, ce qui conduit à la formation d'un surplus constitutif du mouvement béguinal. Cette tendance se renforce après 1228, date de fermeture de l'ordre aux femmes. Les *vitae* féminines du diocèse de Liège révèlent de plus que les saintes cisterciennes sont pour la plupart passées par une vie de béguine, seules ou en communauté⁶⁵. Cependant, ces femmes laïques qui cherchent à mener une vie religieuse et à s'instruire suscitent la méfiance d'une partie de la hiérarchie ecclésiastique. Ainsi, vers 1250, le prédicateur franciscain Lamprecht de Ratisbonne, condamne les béguines en demandant « Quel est donc cet art Seigneur Dieu auquel vieille femme s'entend mieux qu'homme docte et savant ? »⁶⁶. Dans le cadre de la préparation du concile de Lyon II de 1274, l'évêque Bruno d'Olmütz décrit les béguines non comme une secte, qui rejette l'eucharistie et la confession, et dont les membres réclament le privilège d'être secourues même si elles ne sont pas vieilles et mettent en cause la discipline ecclésiastique⁶⁷. La bulle *Saepe Sancta Ecclesiam* de 1296⁶⁸, atteste qu'à la fin du XIIIe siècle, les inquiétudes épiscopales sont remontées jusqu'à la papauté. En 1310, la béguine Marguerite Porète est ainsi condamnée au bûcher en raison du panthéisme que manifesterait son ouvrage, le *Miroir des Simples Âmes*, le jugement étant rendu après que des extraits de son œuvre aient été examinés par une commission de théologiens de la faculté de Paris. Jean Orcibal a montré la proximité existant entre le contenu du *Miroir* à propos de la liberté de l'âme anéantie et les œuvres d'auteurs contemporains, moniales et béguines, s'enracinant dans la mystique cistercienne de Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry⁶⁹. On peut ainsi noter que la cistercienne Béatrice de Nazareth, morte en 1268, est l'auteur d'un traité sur les sept degrés de l'amour et dans lequel le septième degré correspond à l'amour éternel où il n'est plus possible d'aimer que Dieu⁷⁰.

Avec le cas de Marguerite Porète et l'année 1310 nous revenons au point de départ de cette étude. Il semble possible alors de fournir un élément de réponse à la question de l'origine du Libre-

60 *Ibid.*, p. 179.

61 *Ibid.*, p. 311.

62 *Ibid.*, p. 343.

63 *Ibid.*, p. 301.

64 *Ibid.*, p. 348.

65 M. Lauwers « Expérience béguinale et récit hagiographique », p. 70.

66 A. Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », p. 289.

67 J.-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béghines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, p. 57.

68 Cf. note 7.

69 J. Orcibal « Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit », p. 54.

70 G. Epiney-Burgard, E. Zum Brunn, *Femmes, troubadours de Dieu*, p. 99-112.

Esprit. Les éléments constitutifs de cette doctrine, existent, mais pas au sein de mouvements hérétiques. Il s'agit d'une position sur l'unité entre la charité humaine et l'Esprit-Saint qui se retrouve au XIIe siècle aussi bien dans la mystique cistercienne que dans les débats théologiques. Cependant, au XIIIe siècle, le mouvement béguinal, qui reprend cette position, suscite l'inquiétude de la hiérarchie ecclésiastique, principalement en raison du fait que sont des laïcs, et surtout des femmes, qui le compose. Les idées des béguines sont alors examinées par la hiérarchie et les théologiens. Mais, entre temps, dans le champ théologique, l'idée d'une unité entre la charité et l'Esprit-Saint a été réfutée. Par conséquent, confrontés à des propositions qui sont pour eux hérétiques, certains théologiens voient dans le mouvement béguinal un courant condamnable. Albert le Grand a joué un rôle clé dans ce processus du fait de son influence aussi bien dans les débats théologiques que sur la hiérarchie ecclésiastique. Ayant rédigé une compilation qui peut servir aux interrogatoires inquisitoriaux, il a donné aux accusations contre les béguines une unité tirée des débats théologiques contre la distinction 17. La mise en réseau de champs distincts, ici ceux de la théologie et de la mystique, ayant connu des évolutions internes différentes, aboutit à la création d'une fiction inquisitoriale, l'hérésie du Libre-Esprit.

Bibliographie

- Giuseppe Alberigo (éd.), Jacques Mignon (trad.), *Les conciles oecuméniques*, Paris, Cerf, 1994.
- Auguste Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni, Opera Omnia*, Paris, Bibliopolam, 1890-1899, 38 vol.
- Jean-Marie Déchanet (éd.), *Lettre aux frères du Mont-Dieu (lettre d'or)*, Paris, Cerf, 1985.
- Alain De Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris J.Vrin, 2005.
- Georgette Epiney-Burgard, Elmilie Zum Brunn, *Femmes, troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.
- Henri Denziger, *Enchiridion Symbolorum*, Paris, Cerf, 1996.
- Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Munich, H. Beck, 1890.
- Cédric Giraud, *Per Verba Magistri, Anselme de Laon et son école au XIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2010.
- Alexander Landgraf, «Anfänge einer Lehre vom concursus simultaneus in XIII. Jahrhundert », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 1, p. 202-228 et p. 338-355.
- Michel Lauwers « Expérience béguinale et récit hagiographique », *Journal des savants*, 1989, p. 61-103.
- Robert Lerner, *The heresy of the free spirit in the latter middle ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- R. James. Long, « The beginning of a tradition : The Sentences commentary of Rishard Fishacre OP », Gillian Rosemary Evans (éd.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Leiden, 2002, p. 345-357.
- Jean Orcibal « Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, tome 176 n°1, 1969, p. 35-60.
- W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1874.
- Philipp W. Roseman , *The story of a great medieval book. Peter Lombard's Sentences*, Plymouth, University of Toronto Press, 2013.
- Philipp W. Rosemann, «*Fraterna dilectio est Deus*: Peter Lombard's Thesis on Charity as the Holy Spirit», Thomas. A.F. Kelly, Philipp W. Rosemann (éd.), *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship: Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Leuven, Peeters 2004, p. 409-436.
- Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béghines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, Paris, École des hautes études en sciences sociales 1978.
- André Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 96, N°1. 1984, p. 282-293.
- Paul Verdeyen, *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des Pays-Bas*, Turnhout,

Brepols, 2003.

Geertjan Zuidwegt, «*Utrum caritas sit aliquid creatum in anima* : Aquinas on the lombard's identification of charity with the holy spirit », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79, 2012, p. 39-74.

Résumé de l'article

Il s'agit ici d'étudier comment un personnage situé à la confluence des champs scolastique et ecclésiastique contribue à mettre ceux-ci en réseau. Le théologien Albert le Grand a contribué à réfuter une thèse soutenue par Richard Fishacre, en faveur de l'unité entre le Saint-Esprit et la charité humaine. Mais le maître de Thomas d'Aquin est aussi un membre influent de l'ordre dominicain, provincial de Germanie où il rédige une condamnation en 97 points contre un mouvement qu'il appelle le Nouvel Esprit. L'argumentation employée par Albert sera reprise aux XIIIe et XIVe siècles pour réprimer le mouvement béguinal. Ce que nous proposons ici est de montrer que la réfutation de la thèse de Richard Fishacre et la condamnation du Libre-Esprit présentent des points communs tels qu'il est possible de supposer qu'Albert le Grand a fait glisser un schème de pensée du champs scolastique vers celui de la norme ecclésiastique.