

Le don au Moyen Age : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche

Eliana Magnani

► **To cite this version:**

Eliana Magnani. Le don au Moyen Age : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche. Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre, Centre d'études médiévales d'Auxerre : ARTEHIS, UMR CNRS/uB 2000, 4, pp.62-74. halshs-03079240

HAL Id: halshs-03079240

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03079240>

Submitted on 17 Dec 2020

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.

Eliana Magnani, « Le don au Moyen Age : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche », *CEM (Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre)*, 4, 2000, p. 62-74.

Le don au Moyen Âge : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche

Conférence, Auxerre, 1^{er} avril 2000

Eliana Magnani Soares-Christen

L'acte de donner est l'une des pratiques les plus constantes et les plus répandues du Moyen Âge. Il est aussi ce qu'il y a de plus documenté, à tel point qu'il a pu paraître anodin. Longtemps traité dans son acception juridique¹, ce n'est que récemment que le don a pris place parmi les préoccupations des médiévistes en tant que fait social.

Où que l'on regarde, de la concession de privilèges princiers au versement des redevances paysannes, de l'attribution de fiefs et bénéfices aux alliances matrimoniales, dans tous les échanges médiévaux le don est présent. Des milliers de documents écrits concernant tout l'Occident font état de donations faites aux églises et monastères. Et malgré la diversité des pratiques et l'abondance des sources, on ne s'est jamais inquiété de dépasser des modèles d'explication qui sont loin de rendre compte de la complexité du don et des échanges, ce qui nous laisse aujourd'hui devant une impasse historiographique.

Soucieux d'ouvrir l'histoire médiévale aux importants acquis de l'anthropologie, les historiens, à commencer par Georges Duby, ont utilisé des modèles d'explication dressés par les ethnologues, sans se demander s'ils étaient opérants pour la société médiévale. C'est le cas notamment de la théorie du don/contre-don de Marcel Mauss², à partir de laquelle les médiévistes en sont venus à parler d'une économie du don, par opposition à une économie de marché, et qui appliquée à la forme la plus répandue du don au Moyen Âge, à savoir aux dons faits aux églises, a fixé la compréhension de cette pratique autour d'une image stérile, celle du don de biens matériels en contrepartie de services liturgiques. Des travaux tout à fait récents qui ont traité d'une manière ou d'une autre de la question des donations au Moyen Âge se placent toujours dans la contrainte du modèle maussien. Le plus paradoxal c'est que certains auteurs ont abouti à des résultats qui montrent l'inadéquation du modèle à la réalité médiévale mais ils se sont toujours efforcés de les "adapter" à ce cadre théorique contraignant.

Des recherches sur le don doivent donc commencer par résoudre ce problème historiographique et par une interrogation sur la méthode. Il ne s'agit évidemment pas de proscrire tout recours à l'anthropologie. Bien au contraire. Mais ce n'est pas en empruntant des modèles aux anthropologues que l'on fera avancer la connaissance historique. C'est leur démarche qui doit nous inspirer. Il faut ainsi écarter les anachronismes et les clivages traditionnels de l'historiographie. Il faut comprendre la société médiévale de l'intérieur, à partir de ses propres représentations. Il faut dégager les notions propres à rendre compte de cette société dans sa totalité. L'étude du don, puisqu'il peut être envisagé comme un point de départ pour appréhender les échanges en général, est sans doute l'un des moyens pour pénétrer cette société.

Les champs documentaire et chronologique

Les sources nous indiquent la porte d'entrée dans l'univers des échanges, là où le don apparaît le plus dévoilé : dans les donations faites à Dieu à travers ses représentants sur terre, prêtres et

moins. Les archives d'origine ecclésiastique livrent une masse de documents, les "actes de la pratique", où sont consignés les biens ou les droits abandonnés au profit d'une église, d'un monastère. Ces séries documentaires, souvent compilées dans des recueils, les cartulaires, commencent à apparaître grosso modo au IX^e siècle et sont promises à un long avenir, au moins jusqu'au début du XIII^e siècle. Elles couvrent, avec des variations chronologiques, l'ensemble de l'Occident latin. La longue durée de la documentation dans le temps et son large contour dans l'espace rendent compte de l'usage généralisé de l'écrit comme forme d'enregistrement du don, mais aussi de tout autre type de transaction. Elle permet de saisir à la fois la permanence et l'évolution de ces pratiques, de même que les structures communes et les variantes locales.

L'omniprésence de la donation aux églises entre le IX^e et le début du XIII^e siècle suppose une certaine cohérence structurelle au long de la période. En effet, les études récentes tendent à révéler les liens, voire la continuité, des structures politiques et sociales entre l'époque dite "carolingienne" et l'"ordre seigneurial". Le don, principal forme d'échange entre les familles aristocratiques et les institutions ecclésiastiques, comme l'ont montré les travaux de Barbara Rosenwein et Michel Lauwers, joue un rôle structurant. Il se constitue alors en système de fonctionnement de la société, c'est-à-dire qu'il crée et révèle des hiérarchies, fixe des identités familiales, établit des liens entre les hommes, qu'ils soient encore en vie ou déjà morts, concrétise les rapports entre l'ici-bas et l'au-delà. Au XIII^e siècle, l'abandon de la donation au profit de la pratique testamentaire témoigne des mutations sociales qui transforment la place, et certainement la perception du don dans cette société.

Église et pastorale : la production théologique et les chartes

Dans une société qui se définit comme la communauté des chrétiens, organisée par Dieu et en relation avec lui, et dont toute hiérarchie s'établit en fonction de la capacité d'être plus au moins proche du sacré, l'Église occupe une place prépondérante ; d'où le besoin de placer la théologie dans notre champ d'investigation. En ce qui concerne le don, les implications théologiques sont nombreuses. Pour les saisir, deux démarches complémentaires se présentent. La première consiste à chercher dans la production scripturaire des auteurs chrétiens — des Pères de l'Église à Thomas d'Aquin — les réflexions qui, directement ou indirectement, se réfèrent au don. C'est un vaste programme qu'il faut aborder à partir d'une piste centrale, l'offrande dans le rite eucharistique et l'aumône. La deuxième démarche consiste à déceler dans les témoins directs de la pratique du don — dans les actes — les enseignements théologiques.

On sait que les dons et leur écriture ont lieu au cours de cérémonies publiques, en présence d'une assemblée plus ou moins importante, où se côtoient clercs et laïcs. Les actes de donation sont dictés, lus et entendus ; certains sont même rimés, indice de leur oralité. Souvent le donateur dépose le parchemin sur l'autel consacré au saint patron de l'église. Le don est ainsi à l'origine d'un véritable rituel qui passe par la parole, parlée et écrite, et par les gestes. Il est revêtu d'un symbolisme qu'une enquête iconographique aidera à décrire et à comprendre.

Si on s'attarde sur le contenu de ces actes, notamment sur leur introduction (préambule), on observe qu'ils véhiculent une pédagogie, qu'ils sont un instrument de la pastorale ecclésiastique. On y rencontre les citations de l'Écriture qui justifient et expliquent l'action dont l'acte est la preuve ainsi qu'une série de réflexions, entre autres, sur la condition humaine face à Dieu, la mort, la vie sur terre et dans l'au-delà, et sur la richesse ou la justice. Ces observations sont rarement très développées mais elles fournissent un échantillonnage des préoccupations qui circulent, ou que les clercs s'efforcent de faire circuler, dans la société. Dans tous les cas il s'agit de discours tenus lors de la réalisation de transactions qui ont une portée concrète sur la

vie matérielle de tous les jours. Le don, au-delà de tout symbolisme, est une pratique économique, qui insère l'Église dans le système de production. C'est donc sa place dans le fonctionnement du monde, dans l'exploitation du travail paysan, qui est aussi en jeu et qu'il faut légitimer. Cela passe par la diffusion d'une idéologie, y compris à travers les chartes de donation. L'intérêt de l'établissement d'une typologie des thèmes traités dans les préambules des actes est de dégager les différentes formulations idéelles suscitées par le don et de comprendre comment elles ordonnent la société.

Le don *pro anima* : offrande et aumône³

Ainsi, à partir de l'analyse des préambules des chartes de donation provençales et clunisiennes des XI^e et XII^e siècles⁴, épaulée par la réflexion issue de quelques travaux récents, il est possible de dépasser les explications inspirées de la théorie du don/contre-don et de montrer la multiplicité des implications d'une pratique bien plus complexe. En fait, les donations *pro anima* impliquent dans l'échange d'autres acteurs que le donateur et les religieux, faisant intervenir également les pauvres et les morts (les " ancêtres ", les saints). Et surtout, les documents révèlent le phénomène de la circulation des biens et des personnes entre l'ici-bas et l'au-delà, circulation rendue possible grâce à la transformation des biens terrestres en biens célestes, et du pécheur en homme nouveau. Les donations sont ainsi inscrites dans un double registre, fonctionnant à la fois comme aumône et comme offrande eucharistique.

Des "*temporalia*" vers les "*caelestia*". La circulation des biens entre l'ici-bas et l'au-delà

Le concept du don *pro anima* paraît assez simple et clair : il s'agit d'un acte rédempteur. Son but est de mettre en route les mécanismes et les acteurs qui garantissent au donateur sa place dans le Ciel. L'Écriture fournit les fondements d'une telle démarche. Tout d'abord le précepte biblique de l'aumône. En fait, parmi les passages scripturaires les plus cités, le Siracide 3, 30 rappelle la faculté qu'a l'aumône d'effacer les péchés, comme l'eau éteint le feu⁵, et dans Luc 11, 41 on promet tout, à celui qui fait l'aumône⁶. L'aumône est, dans la tradition chrétienne, le don fait aux pauvres⁷. C'est le devoir de charité (*caritas*) de tout chrétien envers son semblable, la charité étant comprise comme l'amour chrétien — celui de Dieu envers les hommes et celui des hommes envers Dieu et envers les autres hommes⁸. La distribution de l'aumône est l'une des responsabilités des églises au Moyen Âge, dont une partie du patrimoine est considérée comme propriété des pauvres. Le don aux monastères vise, par l'intermédiaire des moines, à accomplir l'obligation d'assistance aux nécessiteux, de pratiquer la *caritas*, de reproduire l'amour de Dieu qui "a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique" (Jn 3, 13). La charité est la condition de la valeur spirituelle de l'aumône.

Le pauvre, on y reviendra, est un acteur fondamental de l'échange car il est le véhicule du salut du riche. Effectivement, dans un passage de la Vie de saint Éloi, écrite dans le premier quart du VIII^e siècle, on souligne que "Dieu aurait pu faire tous les hommes riches, mais il voulut qu'il y ait des pauvres en ce monde, afin que les riches aient une occasion de racheter leurs péchés⁹". Par la volonté du Créateur de sauver les riches, la société est fondée sur l'inégalité. Ainsi, les biens dont dispose le riche sont, en fin de compte, le moyen de son salut¹⁰. La même idée apparaît dans l'acte de fondation de Cluny qui commence en rappelant que "si la Providence de Dieu veut qu'il y ait des hommes riches, c'est afin qu'en faisant un bon usage des biens qu'ils possèdent de façon transitoire, ils méritent des récompenses qui dureront toujours¹¹".

La *donatio pro anima* s'articule, en effet, autour de l'idée que Dieu a donné aux hommes la possibilité d'obtenir des biens célestes grâce aux biens terrestres, de construire des choses

éternelles avec des biens passagers¹². Des temporalia, à condition qu'on en fasse un bon usage, peuvent se transformer en caelestia¹³. En ce sens, un acte de Lérins datant de 1033 fait remarquer que parmi les miracles de l'œuvre du "grand arbitre" et les merveilles qu'il a données aux mortels figure le fait que ceux-ci puissent mériter les éternelles et perpétuelles récompenses grâce aux biens matériels et fragiles¹⁴. L'affirmation se trouve confortée par l'écriture qui enseigne qu'"on récolte ce qu'on sème" (Pr 22, 8 ; Si 7, 3 ; Jb 4, 8 ; Os 8, 7 ; Ga 6, 7) et que "la justice de celui qui a distribué et donné aux pauvres de ses biens demeure à jamais" (Ps 112, 9 ; 2 Co 9, 9). On est donc en droit d'espérer retrouver dans l'au-delà ce qu'on donne ici-bas.

La circulation des biens entre ces deux sphères est envisagée de manière tout à fait concrète dans certaines sources narratives, comme, par exemple, dans un passage de la Vie de l'empereur Henri II, écrite vers le milieu du XIIe siècle¹⁵. Juste après la mort de l'empereur le démon a révélé à un ermite que quand les mérites d'Henri ont été pesés, ses péchés avaient fait pencher la balance du côté de l'enfer. Mais, soudain, quelqu'un est apparu et a jeté un calice en or du côté de l'ange changeant si miraculeusement le fléau de la balance que celle-ci est tombée par terre et le calice s'est fendu. Il s'agissait du calice qu'Henri avait donné à Saint-Laurent de Mersebourg et qui plus tard a été trouvé ébréché dans l'église où il était gardé à clé. Grâce au don de cet objet eucharistique, l'âme de l'empereur a pu aller au paradis. Le calice en or offert par Henri II était passé dans l'au-delà où il agit littéralement par son "poids" en faveur de l'âme de l'empereur pour ensuite retrouver sa place dans l'église cathédrale, tout en portant les traces des aléas subis lors de son périple. Donc les biens donnés ont une double existence, ici-bas et dans l'au-delà, et ils transitent entre un monde et l'autre.

Avec ce calice Henri avait ajouté une pièce au trésor de Saint-Laurent mais surtout, pour reprendre les expressions scripturaires utilisées dans les actes de donation, il s'était fait des "amis" et constitué "un trésor dans le Ciel". Celui qui apparaît et jette le calice dans la balance intervient définitivement dans le destin de l'âme de l'empereur. Cet "ami", personnage non identifié — peut-être un clerc ou saint Laurent lui-même ? — est là pour faire valoir dans le Ciel le "trésor" constitué par le donateur. Un trésor où, à côté des objets précieux meubles, figurent aussi les terres et droits concédés aux églises. Dans la liste des biens donnés par Henri II à l'évêché de Mersebourg dressée vers 1136 dans la Chronique des évêques de Mersebourg, on énumère trois calices dont un est décrit comme étant soigneusement manufacturé avec toutes sortes de gemmes et comme étant "le prix de la rédemption" de l'âme de l'empereur. Plus loin dans la liste, la même expression sert à désigner six domaines qu'Henri avait également offerts¹⁶. Dans cette première moitié du XIIe siècle, pour les ecclésiastiques de Mersebourg il était important de souligner la valeur rédemptrice des possessions thésaurisées à la fois ici-bas par l'Église et, par son intermédiaire, dans l'au-delà par le donateur.

Conversion du pécheur, transformation des biens et "commutation" eucharistique

La donation *pro anima* permet donc au donateur de constituer un "trésor dans le Ciel"¹⁷. Mais les biens terrestres doivent être transformés en récompense céleste et cette transformation ne se limite pas pour autant à celle des choses données car elle implique la conversion du donateur de pécheur en homme nouveau. Augustin, en rattachant l'efficacité rédemptrice de l'aumône à la véritable conversion du cœur et au changement dans la conduite du donateur, ouvre la voie à un "courant spiritualiste de l'aumône" qui met en cause ceux qui absolvent tout pécheur en raison des aumônes effectuées par lui, sans évaluer ses fautes ou son genre de vie présent¹⁸. Ce débat est toujours d'actualité au XIe siècle où la "qualité" du don, pur ou impur en fonction des actes du donateur, semble être un nouveau sujet d'inquiétudes.

La conversion du donateur est au centre des préoccupations de l'acte de donation passé en 1014, par le vicomte Guillaume II de Marseille en faveur de l'abbaye Saint-Victor. Le rédacteur rappelle, à l'appui d'un passage extrait du livre du prophète Ezéchiel (23, 11), que Dieu veut que le pécheur puisse atteindre la vie éternelle. Mais pour que le Seigneur exerce sa miséricorde, pour qu'en définitive il accorde son pardon, le pécheur doit changer de conduite, il faut "qu'il se convertisse" (*ut convertatur*). La transformation de l'homme est donc au départ de son salut. Les moyens de cette conversion, comme le suggère la suite du même préambule, se trouvent dans la donation des biens terrestres avec lesquels le vicomte espère pouvoir obtenir les biens célestes (*ut pro terrenis celestia adquirere valeam*). La transformation de l'homme passe par celle de ses biens, des biens qui, comme le souligne Guillaume, ont été reçus du Seigneur lui-même (*de ea que illi mihi contulit*)¹⁹. Six ans auparavant, lors d'une autre donation de Guillaume et de ses frères, on rappelle que donner ce qu'on reçoit permet de réaliser l'heureuse commutation (*felice comutatione*) de ce qu'on ne peut que temporairement posséder et avoir la jouissance en récompense pour l'éternité, car, comme il est dit dans le livre de l'Apocalypse, "les œuvres suivent ceux qui les ont accomplies" (Ap 14, 13)²⁰.

À l'instar des actes de Cluny relevés par Dominique Iogna-Prat, ces exemples révèlent, dans les chartes, l'emploi des vocables qui associent la donation à la transformation des biens : *donare atque transfundere, tradere atque transfundere, transmutatio, commutatio, inmutatio*²¹. Il s'agit, comme dans cet acte clunisien, de transformer les personnes et les biens en "quelque chose de mieux" (*in melius transmutando*)²². Le vocabulaire de la transformation place la donation dans un contexte eucharistique, à une époque où les problèmes doctrinaux autour de l'Eucharistie, les débats entre symbolistes et réalistes, ne sont pas encore réglés²³. Dominique Iogna-Prat a montré notamment que les vocables employés dans l'œuvre polémique de Pierre le Vénérable, spécialement dans sa réflexion eucharistique, renvoient aux notions de *mutatio, commutatio, transmutatio*, ce qui permet de placer "le "sacrement de l'autel" dans l'ample catégorie des "miracles" et "mutations" s'accomplissant au quotidien²⁴. Cela revient par conséquent à concevoir que la transformation des biens et des personnes opérée grâce à la pratique du don est de nature similaire à celle de la "commutation" eucharistique.

Le cadre solennel où se réalisent les donations tend en effet à reproduire l'Eucharistie, ou s'en inspire. Le dépôt d'une charte de donation, ou de restitution, sur l'autel, endroit voué au sacrifice et à la transformation, parfois à l'occasion d'une cérémonie publique, est une pratique attestée par les formulaires carolingiens et présente dans nos documents²⁵. Dès le VI^e siècle des objets à connotation eucharistique — calice, patène, livres liturgiques — sont directement attachés aux donations²⁶. Les donations et redevances en vin et en blé attribuées aux moines sont également en rapport, direct ou indirect, avec l'offrande eucharistique²⁷.

L'intercession pour l'âme du donateur lors de la célébration eucharistique est au centre de la donation faite à Saint-Victor de Marseille en 1054 par un certain Guérin, avec son épouse et ses enfants. Guérin donne des vignes et reçoit en contrepartie de son don un splendide missel, d'une valeur de cent sous, qu'il offre ensuite à Saint-Victor et aux églises du Saint-Sépulcre et de Saint-Mitre, pour pouvoir bénéficier des prières des moines et de celles qui seraient dites avec ce missel²⁸. Les biens de Guérin avaient ainsi servi à l'acquisition d'un missel — livre liturgique qui n'apparaît en Occident qu'au XI^e siècle et dont on a ici un témoignage précoce — grâce auquel les religieux allaient pouvoir s'occuper de son âme pendant la messe.

Très significative également est la pratique qui consiste à écrire son nom directement sur les autels. Thietmar de Mersebourg raconte qu'un abbé de Berge cultivait cette habitude²⁹. Une table d'autel retrouvée en 1976 lors de fouilles de Reichenau-Niederzell contient 203 noms

gravés et 131 inscrits à l'encre. Plusieurs noms ont pu être mis en relation avec certaines inscriptions du *liber memorialis*, et datées ainsi des années 970-972³⁰. La table d'autel du Ve siècle de l'église Saint-Pierre d'Auriol en Provence est recouverte de deux inscriptions plus récentes où figurent une dizaine de noms³¹. En inscrivant son nom sur l'autel, on s'associait personnellement à la transformation réitérée chaque jour par la célébration du sacrifice.

La connotation eucharistique et solennelle du don *pro anima* révèle que, d'une manière générale, la donation est bien plus qu'une aumône : elle est également une offrande destinée à la célébration du sacrifice. Le don permet ainsi au donateur laïque d'intégrer la communauté rituelle du monastère et de prendre une place dans les échanges avec Dieu. Car l'homme médiéval est conscient de la dette envers Celui qui a donné à l'homme toutes les richesses terrestres³², et dont on est débiteur et qu'il faut rétribuer³³. Et que tout ce que l'homme peut offrir est bien peu face à ce que le Créateur lui a accordé³⁴. Comme l'a fait remarquer récemment Maurice Godelier³⁵, l'échange avec la divinité est fondamentalement inégal ; il n'y a pas de contre-don équivalent aux dons faits par Dieu.

Dieu et saints, débiteurs du donateur

Il n'en reste pas moins que la dette a également été envisagée dans un sens inverse. Dans certains actes clunisiens et cela jusqu'au deuxième tiers du XIe siècle, la donation obligerait les saints patrons des monastères, devenus débiteurs du donateur, à témoigner de ses bonnes œuvres lors du jugement dernier³⁶. Pierre Damien, soutient l'idée que l'aumône parvient à faire de Dieu le débiteur de l'homme charitable³⁷. Dans une lettre de 1064 à l'évêque d'Urbino, il raconte qu'un certain marquis Bernard originaire de Germanie, possédait des nombreux biens et douze fils. Songeant aux rivalités que, après sa mort, le partage de ses possessions engendrerait entre les nombreux cohéritiers, Bernard décide de donner tous ses biens à Dieu. Bernard s'adresse alors au Seigneur, annonçant qu'il l'avait choisit comme son seul héritier et qu'il recommandait ses fils, ainsi dépossédés, à sa bienveillance. Ensuite, Bernard attache un gant à une flèche et la lance loin vers le Ciel. La flèche retombe aussitôt mais sans le gant, indice que Dieu avait accepté le don. Bernard transfère alors ses biens à une église et peu de temps après une multitude de biens commence à affluer vers ses enfants, qui constituent une fortune plus grande que celle de leur père. En fait, le gant — emblème de l'investiture — reçu au ciel de la main du père s'est répandu en bénédictions sur ses fils. Selon Pierre Damien, à l'instar des mots de l'ange à Corneille dans les Actes des Apôtres (10, 31), ce qui est donné à Dieu sur terre, est reçu au ciel. Et on peut alors attendre du ciel un prix qui dépasse ce qui a été donné. Si l'homme pense à faire des dons, il peut faire de Dieu son débiteur et lui demander en échange des compensations à cette dette³⁸.

Le récit de Pierre Damien est un exemple supplémentaire des échanges concrets entre terre et ciel. Ici le marquis négocie directement avec Dieu selon des modalités qui rappellent les échanges typiques de la vassalité. Dieu, ayant conservé le gant que Bernard envoya dans le ciel comme symbole de l'investiture de ses biens, accepte de devenir l'obligé, l'avoué de Bernard. En tant que son débiteur, Dieu veille à rétribuer le don par des bénédictions sur les personnes de ses fils. Et il ne s'agit pas seulement de les récompenser par des biens spirituels mais de remplacer en mieux l'héritage terrestre duquel ils avaient été privés à cause du don fait par leur père. Pierre Damien, par cet exemple, adapte au contexte féodal d'anciennes conceptions patristiques sur l'aumône. Les Écritures rappellent à plusieurs reprises les bénédictions avec lesquelles Dieu récompense l'homme qui vient au secours du pauvre et des faibles (Dt 14, 29 ; Si 7, 32 ; 12, 2 ; Ps 41, 2-3 ; Pr 3, 27-33 ; 22, 9 ; 2 Cor 9, 6-15 ; etc.). Dans le livre des Proverbes apparaît l'idée que ces récompenses se traduisent aussi par la multiplication des biens terrestres

(Pr 3, 9-10) et que l'aumône faite au pauvre est un prêt fait au Seigneur (Pr 19, 17). C'est d'ailleurs ce dernier passage que Pierre Damien cite dans une lettre de 1070 où il reprend la formule du Dieu débiteur³⁹. En fait, Pierre Damien assure le relais des Pères grecques et latins — Jean Chrysostome, Cyprien ou Ambroise — qui soutiennent que par l'aumône l'homme prête à Dieu, faisant de lui son débiteur⁴⁰. N'empêche que ce prêt est une sorte de placement et que Dieu rend, ici-bas ou dans l'au-delà, toujours plus que ce qui lui a été donné. Même si le don peut être envisagé comme un “ heureux commerce ”, passible de contraindre Dieu à distribuer des bénédictions, l'échange reste inégal.

Il semblerait, mais il faudrait approfondir les recherches, que le thème de la dette des saints, de Dieu et de leurs serviteurs demeure assez marginal. Il n'apparaît plus dans les actes clunisiens dès la fin du XI^e siècle et est absent des chartes provençales. En tout cas, il n'est jamais un argument isolé puisque la valeur spirituelle et rédemptrice de l'aumône est, depuis Augustin, systématiquement rappelée, comme le fait d'ailleurs Pierre Damien dans sa lettre de 1070.

La médiation nécessaire

Même si le marquis Bernard — selon la lettre de Pierre Damien — a pu “ négocier ” directement avec Dieu la donation de ses biens, pour la rendre effective, il a dû les transférer à une église. En effet, le don s'adresse concrètement aux moines-prêtres — serviteurs de Dieu — qui contrôlent les moyens pour établir des rapports avec l'au-delà. Ce sont eux les sacrificateurs qui rendent possible la conversion de l'homme et de ses biens, comme celle du pain et du vin en corps et sang du Christ, à travers le service de l'autel. Dans les actes, ils sont appelés à intercéder pour le pardon des péchés des donateurs⁴¹, ils sont les “ amis ”, de même que les pauvres et les saints qui, selon l'Évangile de Luc, “ lorsque les richesses viendront à manquer, recevront le riche dans les tabernacles éternels ” (Lc 16, 9)⁴². Des amis que l'on peut se faire grâce “ aux richesses injustes ”. La donation, semblable à l'offrande lors de la messe, sert ainsi à créer le lien, elle établit l'“ amitié ” entre le donateur et ceux qui sont chargés de reproduire les mécanismes de son salut. Nous venons de voir que ce lien a pu être formulé en termes de dette, dans un contexte qui évoque les rapports vassaliques. Mais qu'il s'agisse de se faire des “ amis ” ou des “ obligés/avoués ”, la donation engage les représentants de Dieu à opérer le passage de l'homme, à travers ses biens, d'ici-bas vers l'au-delà, afin qu'il puisse être accueilli, selon l'Évangile de Matthieu, dans le “ royaume qui lui a été préparé dès la fondation du monde ” (Mt 25, 34)⁴³. à la fois aumône et offrande, le don transformé convertit le pécheur en homme nouveau ; il est un garant de la vie après la mort.

Mais d'ordinaire les dons effectués du vivant du donateur sont rarement suffisants pour conduire l'âme au paradis ; d'où l'importance des suffrages et des prières des vivants pour les morts ; d'où aussi la nécessité d'instaurer des d'aumônes destinées aux pauvres, qui continuent à être distribuées après la mort du donateur, associées souvent à sa commémoration⁴⁴. On connaît le nombre impressionnant de prébendes affectées aux nécessiteux à Cluny et la fonction d'assistance exercée par les monastères⁴⁵. Subvenir à l'entretien d'un pauvre équivaut à renouveler dans le temps les effets de ses bonnes œuvres, de continuer à agir ici-bas contournant d'une certaine façon la certitude qu'après la mort il n'est plus possible de faire le bien⁴⁶. Comme les suffrages, le secours offert au pauvre se transforme en bienfait pour le mort. Mais ici comme ailleurs la médiation des moines — distributeurs d'aumône — est indispensable, des moines qui sont eux-mêmes, par analogie, des pauvres et qui comme eux accueillent le mort dans les demeures célestes. Dans les échanges avec l'au-delà le pauvre se démultiplie ; on lui prête à la fois l'habit du mort et du moine⁴⁷.

Le don est à la base d'un système d'alliance qui implique le transfert de droits et de propriétés vers les communautés religieuses et l'imbrication étroite des possessions laïques et monastiques. La thématique de la transformation, liée au sacrifice de l'Eucharistie, apporte une justification fondamentale à la possession des biens par les monastères, surtout lorsque l'Église essaie, à partir du milieu du XI^e siècle, de rompre leur intrication en distinguant les limites entre le domaine laïque et le domaine ecclésiastique. Les biens donnés aux monastères, puisqu'ils sont convertis en *caelestia*, deviennent des *spiritualia*, des biens rattachés à l'autel, à l'instar des *castella* et des sanctuaires appartenant au Mont-Cassin dont les noms ont été gravés sur les portes de bronze de l'église abbatiale⁴⁸. Les biens appartenant aux monastères sont, en quelque sorte, déjà retournés vers Dieu. Et ce passage, cette conversion, change irréversiblement le statut des biens donnés. En insistant sur leur caractère "religieux" on soustrait théoriquement les biens ecclésiastiques du circuit des échanges, on les met à part. Cela signifie que les monastères et leurs possessions constituent ici-bas un espace articulé mais séparé, préfiguration de l'au-delà. Toute confusion entre les biens laïques et ecclésiastiques devient ainsi absurde, renforçant la prépondérance du clergé dans une hiérarchie fondée sur le sacré.

*

Parce que le don *pro anima* est représenté comme un échange avec Dieu, ses enjeux dépassent le cadre de la réciprocité inhérente à la notion de don et contre-don. La donation aux communautés religieuses est une façon d'établir la "circularité" des échanges, bien qu'inégaux, entre l'ici-bas et l'au-delà, en vue de la vie éternelle. Dans un cadre chronologique qui a pour terme le Jugement Dernier, les échanges impliquent la transformation du bien donné afin qu'il puisse être retrouvé, en mieux, dans le royaume céleste, pour qu'il puisse constituer un "trésor dans le Ciel". La conversion des biens, à l'instar de celle du pain et du vin en corps et sang du Christ, passe par la célébration du sacrifice eucharistique et ne peut être accomplie sans la médiation des moines-prêtres, ces "amis" qui, assimilés aux pauvres, accueillent l'âme du donateur dans les "tabernacles éternels". À la fois aumône et offrande, le don "pour le salut de l'âme" a une fonction rédemptrice et rituelle : il permet d'effacer les péchés en reproduisant la *caritas* divine et de sacrifier au nom du Seigneur. En se posant comme intermédiaire nécessaire dans l'exercice de la charité — dans le secours des pauvres — et dans la célébration de l'Eucharistie, le clergé contrôle les "commutations" propres à préparer le salut des laïcs. Le don, instaurateur de l'alliance entre laïcs et ecclésiastiques, qui permet de justifier et reproduire l'ordre seigneurial, s'organise dans un système qui, par ses représentations, tend à reproduire également les différences fondamentales qui les distinguent et qui autorisent les serviteurs de Dieu à revendiquer la place à la tête de l'organisme chrétien.

L'importance de la donation dans l'économie de l'au-delà est certainement l'une des raisons de la diffusion de la pratique du don et de sa transformation en modèle de transaction. En effet beaucoup d'actes de donation semblent receler d'autres types d'opération. L'association assez fréquente du verbe "donner" à un ou plusieurs autres verbes pour décrire l'action du sujet qui donne (*ego dono, cedo, reddo, transfundo, vendo*, etc.) atteste la volonté probable de ramener toute autre transaction au don. Par ailleurs on rencontre souvent la donation combinée avec une ou plusieurs autres sortes de transactions dans des arrangements très compliqués⁴⁹. On se rend compte, du moins en ce qui concerne les églises, que l'on conçoit difficilement l'échange en dehors de la donation. Tout échange devient un prétexte pour le don. Mais on n'a pas encore déterminé comment et pourquoi le don a pénétré et modifié la conception de pratiques comme la vente, l'échange ou la restitution. Il faudra comprendre comment et dans quel sens ces opérations ont été redéfinies, en établissant une typologie du don et de ses dérivés. L'enquête, en effet, ne fait que commencer.

Commentaire

Barbara H. Rosenwein

Je suis très contente d'avoir l'occasion de dire quelques mots à propos de l'exposé très important qu'Eliaana vient de présenter. Tout d'abord je voudrais mettre l'accent sur la vraie contribution qu'elle a apportée à la discussion sur le don. Depuis le début de ce siècle, avec la formulation de Schreiber, on a parlé d'une institution du don et du contre-don. Ensuite, à l'époque de Mauss, on a ajouté la notion de réciprocité nécessaire dans le contexte de la totalité des relations sociales. Il est toujours question d'une institution statique : du don/contre-don (l'idée de Schreiber), de l'esprit du don qui cherche toujours son origine (l'argument de Mauss), ou finalement d'un cercle de dons (l'observation de Malinowski).

En revanche, Eliaana présente une théorie dynamique du don. Pour elle, le don qui était donné n'est pas le don accepté. Dans l'intervalle entre la donation et l'acceptation, le don se transforme — de *temporalia* en *spiritualia*. En même temps, le donateur est lui aussi transformé : *ut pro terrenis caelestia acquirere valeam* — il faut mettre l'accent sur *valeam*. L'individu change ; il devient digne d'aller au paradis. Dans ce système, rien n'est statique. On ne peut parler de don/contre-don, ni d'un esprit du don qui fait une espèce de “retour” du destinataire au donateur, ni — bien sûr — d'un cercle de dons qui vont de main en main.

Donc, la thèse d'Eliaana marque un véritable tournant pour la théorie du don. Permettez-moi de souligner trois avantages — parmi d'autres — de sa contribution.

— 1. Nous pouvons maintenant assimiler le don de terres au don de l'eucharistie. De la même manière que le blé et le vin se sont transformés pour devenir le corps du Christ, les choses d'ici-bas se sont changées en *caelestia*. Cela explique comment les donations peuvent fonctionner en tant qu'offrande, comme l'hostie.

— 2. En même temps, la théorie d'Eliaana montre comment et pourquoi l'homme peut être sauvé par une donation : il n'est pas un “individu” — c'est-à-dire divisé et tout seul dans le monde. Au contraire, il fait partie des choses, même — ou peut-être surtout — des choses matérielles.

— 3. Les travaux récents sur le don ont eu tendance à nier l'importance du don en tant qu'institution. Annette Weiner, par exemple, a mis l'accent sur les possessions “inaliénables” — c'est-à-dire les possessions qui ne peuvent pas être aliénées. De la même façon, Godelier a argumenté que les dons ne sont pas réciproques. Donc la théorie d'Eliaana réanime l'institution du don. Elle prend au sérieux les donations, les aumônes, les offrandes.

Reste maintenant — bien sûr pour un autre exposé et un autre jour — le problème des autres types de dons : parce qu'il faut rapprocher les problématiques de la transformation et les implications sociales du don. Nous avons besoin de savoir comment rapprocher les deux domaines. Peut-être devons-nous nous pencher sur le fait que l'hostie qui est rendue à Dieu est offerte également aux fidèles. De la même manière, peut-être, les *precariae* données par une église à un individu ou à une famille peuvent représenter la circulation des biens entre l'au-delà et l'ici-bas. On peut dire la même chose dans le cas de Guérin qui a reçu un splendide missel

de Saint-Victor de Marseille. Mais j'arrête là — et avec vous — j'attends le prochain exposé d'Eliana.

Notes

1. Par exemple, G. Chevrier, "Évolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IXe à la fin du XIIe siècle", dans *À Cluny. Congrès Scientifique*, Dijon, 1950, p. 203-209.

2. M. Mauss, "Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 145-279 (extrait de *L'Année Sociologique*, I, 1923-1924) ; C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. ix-liii) ; G. Duby, *Guerriers et paysans. VIIe-XIIe siècle, premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973, p. 60 s. ; Ph. Jobert, *La notion de donation. Convergences 630-750*, Publ. de l'Université de Dijon, Paris, 1977. Une bonne synthèse de l'utilisation du modèle du don/contre-don par les médiévistes est donnée par B. Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989, p. 125-143. Depuis, d'autres historiens ont abordé le problème dont M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souvenir des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997, p. 172 s. et D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 211-217. Chez les ethnologues et anthropologues le don suscite toujours des débats, cf. J. Godbout, *L'Esprit du don*, Paris, 1992 ; A. Testart, *Des Dons et des Dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, 1993 ; G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris, 1996. La théorie de M. Mauss a été discutée récemment par M. Godelier, *L'énigme du don*, Paris, 1996.

3. Les considérations qui suivent sont extraites d'un article à paraître prochainement ("Transforming things and persons. The Gift pro anima in the XI and XII century", dans *Negotiating the Gift*, dir. G. Algazi, V. Groebner, B. Jussen). Les notes ont été allégées.

4. Le corpus étudié est constitué des actes des Cartulaires provençaux des abbayes de Saint-Victor de Marseille — compilé dans les années 1080 (900 actes) — et de Lérins — transcrit dans les années 1160 (290 actes) — et des actes originaux (500) de l'abbaye de Cluny en Bourgogne pour un total d'environ 1700 actes, datant de la deuxième moitié du Xe jusqu'au début du XIIe siècle. Parmi ces nombreux actes, seulement une très faible partie contient des préambules développés, ce qui réduit considérablement le nombre des pièces utilisées : environ une soixantaine. L'enquête sur les actes clunisiens est celle de D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, p. 211-217.

Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, éd. B. Guérard, Paris, 1857, 2 vol. (Collection des Cartulaires de France, t. VIII) [désormais CSV] ; Cartulaire de l'abbaye de Lérins, éd. H. Moris, E. Blanc, Paris, 1883-1905, 2 vol. [désormais CL] ; Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny, éd. A. Bernard, A. Bruel, Paris, 1871-1903, 6 vol. (Collection de documents inédits sur l'Histoire de France) [désormais CLU]).

5. Si 3, 30 dans CSV 225 (1024), 165 (1028), 56, 57 (1035), CL 230 (1022), 144 (1061), CLU 2731 (v. 1020), 2815 (1029), 2997 (1049-1109), 3404 (1065) etc. Et dans le même sens Dn 4, 24, dans CL 144 (1061), CLU 3315 (v. 1050), 3676 (1094).

6. Lc 11, 41, dans CSV 101 (1033), 123 (1035), CL 272 (1064), 244 (1080-97), 208 (1110-15), CLU 1715 (985), 1784 (988), 2731 (v. 1020), 2815 (1029), 2997 (1049-1109), 3350 (v. 1055), 3410 (1066) etc.

7. Mt 19, 21 dans CL t. II n° 28 (1022) ; 2 Co 9, 9, dans CL 154 bis (1033) ; CSV 158 (v. 1060).

8. Sur la caritas en tant que paradigme du lien social dans la société médiévale, voir A. Guerreau-Jalabert, "*Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*", dans *La parenté spirituelle*, éd. F. Héritier-Augé, E. Copet-Rougier, Paris-Bâle, 1995, p. 133-203. Bien que concernant l'époque moderne, voir aussi B. Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, trad. franç., Paris, 1996, p. 163-175.

9. *Vita sancti Eligii episcopi noviomensis*, PL, t. 87, c. 533.

10. Pr 13, 8 dans CL 232 (milieu XIe s.), 208 (1110-1115), CLU 1715 (985), 1784 (988), 3350 (v. 1055), 3506 (1077).
11. CLU 112 (910).
12. CLU 1189 (965/966), 1190 et 1191 (965/966), 2731 (v. 1020), 3377 (1061-73), 3506 (1077).
13. CSV 110 (1014).
14. CL 154 bis (1033).
15. Adalberti Vita Heinrici II imperatoris, éd. G. Waitz, MGH, SS, 4, Hannover, 1841, p. 792-820 (ici p. 810-811). Voir Ph. Buc, "Conversion of objects", Viator, 1997, p. 99-143, qui commente ce passage p. 138-139.
16. Chronica episcoporum Merseburgensium 4, éd. R. Wilmans, MGH, SS, 10, p. 176-177.
17. Lc 12, 33 et Mt 6, 20, dans CSV 238 (1056), CLU 1644 (983/984), 1784 (988), 2731 (v. 1020), 2815 (1029), 3350 (v. 1055), 3377 (1061-73), 3404 (1065)], Mt 19, 21, dans CL t. II n° 28 (1022), ou encore Mt 19, 29, dans CL 231 (ap. 1024).
18. Ph. Jobert, La notion de donation, p. 172 s. L'étude sémantique effectuée par Bernhard Jussen dans les traités théologiques et sermons antiques et médiévaux montre que le terme structurant du don (*munus*) est le cœur (*cor*), voire l'âme (*anima, mens*) (dans Negotiating the Gift, dir. G. Algazi, V. Groebner, B. Jussen, à paraître).
19. CSV 110 (1014).
20. CSV 113 (1008).
21. CLU 821, 1639 (983), 1668 (984), 3301 (1049-1109), 3377 (1061-73), 3585 (1081), 3676 (1094).
22. CLU 3301 (1049-1109).
23. H. de Lubac, Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude Historique, Paris, 1944.
24. D. Iogna-Prat, Ordonner et exclure, p. 212-213.
25. MGH, Leges nationum Germanicarum, V, 1 (leges Alemannorum), p. 63-64. Voir CL 77 (1070), CSV 38 (1079), CL 215 (1125-29), 137 (1131). D'autres exemples dans F. Bougard, "Trésors et mobilia italiens du haut Moyen Age", Les trésors de sanctuaires, de l'Antiquité à l'époque romane, éd. J.-P. Caillet et P. Bazin, Université de Paris X-Nanterre, 1996 (Centre de Recherche sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, Cahier VII), p. 161-197 (ici p. 167-168, n. 44-47).
26. Quelques exemples dans : Testamentum s. Remigii, éd. B. Krusch, MGH, SRM, 3, Hannover, 1896, p. 337 (IXe s.) ; CLU 3445 (v. 1090) ; The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis, éd. et trad. anglaise M. Chibnall, Oxford, 1970, vol. III, livre V, ch. 19, p. 184 (v. 1105).
27. CLU 269 (926).
28. CSV 413 (26 mars 1054).
29. Thietmar de Mersebourg, Chronicon VIII, 11, éd. R. Holtzmann, MGH, SRG, n.s. 9, Berlin, 1935 (rééd. 1955), p. 506.
30. Die Altarplatte von Reichenau-Niederzell, éd. D. Geuenich, R. Neumüllers-Klauser, K. Schmid, MGH, Libri memoriales et necrologia, n. s. 1, Supplementum, 1983.

31. H. Leclercq, "Auriol", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 2, 1907, c. 3151-55. Voir aussi l'exemple de Minerve, dans l'Hérault ("Graffite", *Ibid.*, VI, 2, 1925, c. 1501-1512).
32. CLU 141 (Xe s.), CSV 57, 123 (1035), 238 (1056), CL 154 bis (1033), 208 (1110-1115), 238 (1094).
33. CLU 112 (910), CSV 48 (1030), 189 (v. 1030), 284 (1076).
34. CLU 3347 (v. 1054), 3557 (v. 1080).
35. M. Godelier, *L'énigme du don*, p. 44-47, 249-275.
36. CLU 1999 (993-1048), 1715 (985), 2831 (v. 1021), 3350 (v. 1055), 3404 (août 1065).
37. Ph. Jobert, *La notion de donation*, p. 199.
38. Pierre Damien, *Epistolae*, éd. K. Reindel, MGH, *Die Briefe der deutschen Kaizerzeit*, IV, 3, München, 1989, n° 110 (1064), p. 239-241.
39. Pierre Damien, *Ibid.*, n° 170 (1070), p. 253.
40. Ph. Jobert, *La notion de donation*, p. 159, 163-169.
41. CSV 110 (1014), 113 (1008), CL 154 bis (1033).
42. CSV 123 (1035), 238 (1056), CL 244 (1080-97), 281 (ap. 1109), t. II n° 28 (1022), CLU 2731 (v. 1020), 3506 (1077), 3557 (v. 1080), 3585 (1081).
43. CSV 165 (1028), CL 154 (1012), 230 (1022).
44. CLU 2110 (993-1048), 2112 (993-1048), CLU 4070 (v. 1140).
45. J. Wollasch, "Les moines et la mémoire des morts", *Religion et Culture autour de l'An Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, éd. D. Iogna-Prat, J.-Ch. Picard, Paris, 1990, p. 47-54 (ici p. 52-53) ; D. Le Blévec, *Recherches sur l'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XIIe siècle au milieu du XVe siècle*, Thèse d'État, Université de Paris IV, 1994.
46. CLU 3404 (1065).
47. M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, p. 179-181 ; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, p. 247-248.
48. F. Bougard, "Trésors et mobilia italiens", p. 167, n. 40.
49. CSV 175 (1015), 102 (1065-79), CL 81 (1061).