
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 10 (1982)

DOI: 10.11588/fr.1982.0.51106

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

OTTO GERHARD OEXLE

CONJURATIO ET GHILDE DANS L'ANTIQUITE ET DANS LE HAUT
MOYEN AGE

Remarques sur la continuité des formes de la vie sociale*

I

Dans son analyse célèbre de la société féodale Marc Bloch¹ a évoqué l'antinomie qui existe entre la promesse d'obéissance dans la vassalité et la promesse d'entraide, les serments prêtés «les uns aux autres», les serments mutuels,² que nous rencontrons dans les ghildes du Haut Moyen Age depuis l'époque carolingienne ainsi que dans les communes du XI^e et XII^e siècle. C'est avec raison que Marc Bloch a souligné que les ghildes et les communes, reposant sur le serment mutuel, «apportaient à l'Europe un élément de vie sociale nouveau, profondément étranger à l'esprit qu'il est permis de dire féodal», un «ferment proprement révolutionnaire, violemment antipathique à un monde hiérarchisé».³ En faisant cette remarque Bloch confronte deux formes de la vie sociale du Moyen Age qui sont comparables dans l'importance qu'elles ont pour l'histoire européenne mais qui pourtant s'opposent sur le plan de leur structure.

Ce qui unit la ghilde et la commune c'est leur forme, la forme de l'association jurée, qui dans les textes du Moyen Age est qualifiée de *conjuratio*.⁴

Par association (société, union) jurée on entend un groupe social constitué par un serment mutuel et dont les membres ont convenu de se porter protection et assistance mutuelles.⁵ La base de l'association est un pacte entre les personnes qui s'engagent – c'est cela qu'exprime le serment. Les buts de ces associations sont universels; l'obligation de s'aider mutuellement s'appliquait aussi bien à des données sociales et

* Conférence prononcée le 8 octobre 1981 à l'Institut Goethe de Paris dans le cadre des réunions annuelles de l'Institut Historique Allemand de Paris. La traduction est due à Mlle. Sabine Bollack, Münster/Westf.-Paris. Le texte de la conférence n'a pas été changé.

¹ M. BLOCH, *La société féodale*, Paris 1968, p. 492 s.

² P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, Paris 1970 (*L'Eglise et L'Etat au Moyen Age*, 13) p. 233 ss.

³ BLOCH (n. 1) p. 493.

⁴ Pour la «forme» sociale de la commune cf. Ch. PETIT-DUTAILLIS, *Les communes françaises*, Paris 1970, p. 35 et J. DHONDT, *Petit-Dutaillis et les communes françaises*, dans: *Annales E. S. C.* 7 (1952) p. 378-384; G. DILCHER, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune*, Aalen 1967 (*Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. N. F.* 7) p. 142ss. Sur la «forme» de la ghilde O. G. OEXLE, *Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen*, dans: A. ZIMMERMANN (éd.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters 1*, Berlin – New York 1979 (*Miscellanea Mediaevalia*, 12/1) p. 203-226; O. G. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*, dans: H. JANKUHN – W. JANSSEN – R. SCHMIDT-WIEGAND – H. TIEFENBACH (éd.), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit 1*, Göttingen 1981 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge*, 122) p. 284-354.

⁵ OEXLE, *Die mittelalterlichen Gilden* (n. 4) p. 204; *Id.*, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 298.

économiques que politiques, juridiques et religieuses. C'est avec raison qu'Emile Coornaert a qualifié les ghildes du Moyen Age d'être «engagées dans toutes les relations humaines, engageant les hommes tout entiers». ⁶ La ghilde ainsi que la commune avaient leur norme spirituelle dans l'idée de la fraternité chrétienne. ⁷ De l'autre côté, du point de vue politique et juridique, la ghilde et la commune représentent un domaine de droit et de paix autonome, établi par les membres et défendu par eux-mêmes.

Aussi grande que soit leur ressemblance dans la forme – la ghilde et la commune s'opposent quand même sur un point. La ghilde englobe toujours un nombre restreint de personnes, également restreint sur le plan local. La commune par contre représente un groupement de personnes, dont les membres vivent dispersés sur une région plus étendue ou sur un plan local plus vaste. En raison de cet ordre de grandeur découle une différence qualitative: une différence notamment dans l'intensité avec laquelle est vécue pour chaque membre d'une ghilde ou d'une commune la sécurité de l'ordre qu'il a contribué à imposer, la protection et l'assistance mutuelles, et la façon dont les buts furent réalisés. En d'autres termes: la ghilde est la forme plus étroite de l'association jurée, parce que ses membres se connaissaient tous personnellement, ce qui s'exprime à son tour dans un acte symbolique, dont le rôle social est très important. Il s'agit des *convivia*, des repas faits en commun, qui sont très caractéristiques pour les ghildes, mais qui sous une telle forme font défaut dans les communes. ⁸

L'association jurée est un phénomène spécifique de l'histoire de l'Occident. ⁹ L'empreinte profonde laissée par la commune dans l'histoire européenne est bien connue. La ghilde n'en est pas moins importante dans les traces multiples qu'elle a laissées: je rappelle les communautés d'habitants locales, les associations des marchands, des artisans et des compagnons, les sociétés des maîtres et des étudiants qu'on appelait «universités», les ghildes de nobles et de chevaliers, mais aussi celles des pauvres, des mendiants et de ceux qui appartenaient à des professions diffamées.

Il est permis de dire que dans l'histoire médiévale la ghilde est un indicateur de tous les courants importants aussi bien économiques et sociaux qu'intellectuels et religieux, et qu'en même temps, à l'intérieur même de ces courants, elle représente un facteur déterminant. Cela n'est pas seulement valable pour l'extension du commerce et des métiers urbains depuis le XI^e siècle, pour les ghildes des marchands et des artisans. On peut faire remarquer aussi que l'histoire intellectuelle de l'Occident aurait pris une toute autre direction sans l'existence des universités, à l'origine desquelles nous trouvons les associations jurées des maîtres et des étudiants. ¹⁰

⁶ E. COORNAERT, Les ghildes médiévales (V^e-XIV^e siècles). Définition – évolution, dans: *Revue historique* 199 (1948) p. 22-55 et 208-243, p. 243.

⁷ Quant à la ghilde: OEXLE, *Die mittelalterlichen Gilden* (n. 4) p. 215 s.; quant à la commune: H. KELLER, *Die Entstehung der italienischen Stadtkommunen als Problem der Sozialgeschichte*, dans: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976) p. 169-211, p. 204; ID., *Einwohnergemeinde und Kommune: Probleme der italienischen Stadtverfassung im 11. Jh.*, dans: *Hist. Zs.* 224 (1977) p. 561-579, p. 570 ss.

⁸ OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 307 s.

⁹ Cf. BLOCH (n. 1) p. 492 s.; M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe, Tübingen ⁵1972, p. 431 ss.; O. HINTZE, *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, dans: ID., *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen* 1, Göttingen ³1970, p. 140-185, p. 163 s. et 175 s.

¹⁰ O. G. OEXLE, *Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums: Universitäten, Gelehrte und Studierende*, dans: W. CONZE (éd.), *Bildungsbürgertum im internationalen Vergleich* 1 (sous presse).

Cependant, dans ce qui va suivre, il ne s'agit pas de broser un tableau global des associations jurées et des ghildes dans le Moyen Age, mais plutôt de se poser la question de l'origine du phénomène, qui est pour la première fois saisissable sous la forme de la ghilde locale de l'époque carolingienne, au VIII^e et IX^e siècle. Les historiens s'accordent unanimement à dire que la ghilde est une forme de la vie sociale qui provient du monde des Germains, que les ghildes de l'époque carolingienne sont donc un témoignage de ce qu'en Allemagne on appelle la ›continuité germanique‹.¹¹

J'estime que cette conception qui est défendue par tout le monde n'est pas fondée suffisamment. Je propose donc de reprendre la question.¹²

J'entreprends mes réflexions en commençant par une description sommaire des ghildes carolingiennes et en y rattachant les points principaux de ma critique quant à la thèse traditionnelle de leur origine germanique.

II

Le témoignage le plus ancien sur les ghildes de l'époque carolingienne est un capitulaire de Charlemagne de l'année 779. Dans ce texte, où il apparaît que les ghildes existent déjà et qu'elles sont une chose connue, il est dit: »Quant aux serments qu'on se prête mutuellement dans les ghildes (*per gildonia*), ils sont interdits«. Les associations entre les personnes devraient, selon le texte, être autorisées »d'une autre manière« quand il s'agit de porter secours en cas de misère, d'incendie et de naufrage; et ces associations devraient pouvoir établir des conventions (*convenientiae*). Mais, encore une fois, »personne n'a le droit ce faisant de prêter serment«. ¹³ Le point cardinal était donc le serment que ce texte désigne avec précision comme le serment mutuel. Ces dispositions ont été réitérées en 789. Toujours les interdictions visent avant tout l'usage du serment, comme le montrent d'autres capitulaires de 789, où Charlemagne édicte pour la première fois le serment de fidélité générale et renouvelle en même temps l'interdiction des ghildes.¹⁴

Un capitulaire de Louis le Pieux de 821 interdit les *conjuraciones servorum*, c'est-à-dire les ghildes de serfs, »qu'on fait en Flandre et dans les autres régions de la côte«. ¹⁵ Puisque, selon le texte, elles ont pris naissance dans les régions côtières de l'Empire, on peut supposer qu'elles doivent leur origine à la menace grandissante que constituent les Normands depuis les années vingt du IX^e siècle. Ce n'était d'ailleurs pas la seule fois qu'au cours de ce siècle les habitants d'une certaine région ont formé une union jurée

¹¹ Cf. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 312 ss. et 334 ss.

¹² Ibid., p. 309 ss., 314 ss., 321 ss.

¹³ Capitulaire de Herstal c. 16 (MGH Cap. 1, p. 51): *De sacramentis per gildonia invicem coniurantibus, ut nemo facere praesumat. Alio vero modo de illorum elemosinis aut de incendio aut de naufragio, quamvis convenientias faciant, nemo in hoc iurare praesumat.* Cf. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 301 ss.

¹⁴ OEXLE, *ibid.*, p. 303 s.

¹⁵ Capitulaire missorum de 821, c. 7 (MGH Cap. 1, p. 301): *De coniurationibus servorum quae fiunt in Flandris et Menpisco et in caeteris maritimis locis volumus ut per missos nostros indicetur dominis servorum illorum; ut constringant eos, ne ultra tales coniurationes facere praesumant; et ut sciant ipsi eorundem servorum domini, quod, cuiuscumque servi huiusmodi coniurationem facere praesumpserint postquam eis haec nostra iussio fuerit indicata, bannum nostrum, id est sexaginta solidos, ipse dominus persolvere debeat.* Sur les problèmes de l'interprétation du texte OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 306.

pour se défendre.¹⁶ C'est au même contexte que se réfère l'interdiction énoncée dans un capitulaire de 884 par le roi Carloman dans le royaume occidental. »Nous voulons, déclare le roi, que les prêtres et les aides du comte ordonnent aux gens des villages de ne pas former des groupes (*collectae*), que dans leur langue ils appellent ghilde (*gelda*) contre ceux qui les ont dépouillés de quelque chose. Ils doivent au contraire porter l'affaire devant les prêtres, étant donné qu'ils sont les délégués de l'évêque et devant ceux qui, dans les lieux concernés, sont qualifiés pour ces affaires en qualité d'aides des comtes, afin que tout soit réglé selon la raison«.¹⁷ Cette interdiction porte simultanément sur les causes et sur leurs effets. Elle reflète la dissolution des structures politiques du royaume de Charlemagne, l'insécurité créée par les guerres intérieures et les attaques extérieures, et elle montre en même temps de quelle manière les gens cherchaient à s'affirmer dans cette situation à la fin du IX^e siècle: en formant dans les différents endroits des ghildes, afin de prendre eux-mêmes en main la défense de la paix et du droit. Le roi interdisait ces ghildes, renvoyant les gens aux instances »officielles« et traditionnelles de l'Eglise et de la royauté.

Si l'on fait la synthèse de toutes ces interdictions de 779 à 884, on découvre que les ghildes se sont mesurées à des tâches de plus en plus grandes depuis l'époque de Charlemagne jusqu'à la dissolution de l'Empire. Aux besoins privés de secours mutuel dans des cas extrêmes, tels que la misère subite, l'incendie, le naufrage, s'ajoutait progressivement le rôle quasi »officiel« du maintien de la paix et du droit dans certaines sphères d'action régionale. Cette évolution est liée au fait qu'on ait interdit le serment en 779 mais toléré les associations non assermentées, tandis que la ghilde a été complètement interdite en 884.¹⁸

Pendant que les rois édictaient interdictions et restrictions, les évêques imposaient les leurs, qui ne visaient pas tant le serment mutuel que les repas et les beuveries communes, le banquet des ghildes. Dès 800, Alcuin avait pris position contre certaines associations (*conventicula*) où, selon ses propres paroles, on égare les gens; on se rencontre dans des lieux écartés à l'extérieur des églises, et ce dont il s'agit, ce n'est pas de prier mais de boire (*non orationibus, sed ebrietatibus serviunt*).¹⁹ Ailleurs Alcuin fait une remarque sur les »associations étranges que font les gens et qu'ils nomment *conjuraciones*«.²⁰ La thèse d'Alcuin, accusant les ghildes de ne pas se soumettre à la prière mais à la boisson, constitue le leitmotiv de la critique ecclésiastique, et ceci tout au long du Moyen Age et même bien au-delà. A cause des banquets, les ghildes sont marquées de la tare du vice et du mal, et l'Eglise leurs reproche leurs pratiques païennes et superstitieuses.

L'archevêque Hincmar de Reims reste dans cette ligne lorsqu'il formule dans un capitulaire de 852 son interdiction des ghildes, qu'on a si souvent citée. Il s'agit de »groupes que les gens nomment ghildes ou confréries« (*de collectis, quas geldonias vel*

¹⁶ Annales Bertiniani a. 859, éd. F. GRAT – J. VIELLIARD – S. CLÉMENCET, Paris 1964, p. 80.

¹⁷ Capitulaire de Ver, c. 14 (MGH Cap. 2, p. 375): *Volumus, ut presbyteri et ministri comitis villanis praecipiant, ne collectam faciant, quam vulgo geldam vocant, contra illos, qui aliquid rapuerint. Sed causam suam ad illum presbyterum referant, qui episcopi missus est, et ad illos, qui in illis locis ministri comitis super hoc existunt, ut omnia prudenter et rationabiliter corrigantur.*

¹⁸ Cf. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 304 s.

¹⁹ MGH Epp. 4, p. 448 n° 290.

²⁰ Ibid., p. 449 n° 291.

confratrias vocant).²¹ Le texte de Hincmar montre lui aussi que les ghildes étaient installées dans les villages; leurs membres – selon ce texte – se composaient de clercs et de laïcs, d'hommes et de femmes. Hincmar cherchait à remplacer complètement ces ghildes par des associations ecclésiastiques, rattachées à la paroisse, et pouvant être contrôlées par l'évêque avec l'intermédiaire du doyen et du prêtre. C'est pourquoi il ordonna de faire disparaître dans ce sens les divers éléments de la vie sociale de ces groupes, ou de les remplacer pièce par pièce. Dieu, dit Hincmar, a interdit les banquets (*comessiones*), puisqu'ils sont accompagnés d'ivrognerie, de jouissances obscènes et viles, de querelles, et souvent, d'après ce qu'il aurait entendu dire, de luttes mortelles, de haine et de rixes. Il devrait donc y avoir d'autres repas à la place de ceux des ghildes: à savoir ceux qui ont lieu à la fin du service divin et où les prêtres devraient tenir des eulogies. Hincmar voulait restreindre la juridiction des ghildes, importante en cas de conflit, pour la limiter à des situations exceptionnelles. Il veut aussi pour remplacer les devoirs et les secours mutuels multiples que se rendent les membres de la ghilde, que ces associations paroissiales, contrôlées par l'Eglise, soient autorisées à agir seulement dans cinq domaines religieux strictement définis: l'offrande de dons, les fondations, la prière, la commémoration des morts et l'exercice de la charité.

C'est dans ces textes de l'époque carolingienne que les ghildes du Moyen Age peuvent pour la première fois être perçues comme des unions jurées. Qu'on se rappelle que l'existence des ghildes anglo-saxonnes n'est attestée de façon certaine que depuis la fin du IX^e siècle²² et celle des ghildes danoises depuis le XII^e.²³ Les ghildes continentales de l'époque carolingienne sont donc de fait les plus anciennes qu'on connaisse jusqu'à ce jour. C'est d'ailleurs dans le capitulaire de 779 que le mot »ghilde« est attesté pour la première fois.²⁴ Mais ce texte, comme nous l'avons indiqué, présuppose en même temps l'existence des ghildes. D'où vient alors cette forme de vie sociale qui est celle de la ghilde?

Les historiens admettent depuis longtemps comme une donnée incontestée que la ghilde, en tant qu'union jurée, est issue du monde germanique. Mais, comme je l'ai exposé ailleurs, les arguments qui étayaient cette thèse sont insuffisants.²⁵ Il n'existe aucune preuve directe de l'existence des ghildes dans le monde germanique. La thèse de l'origine germanique de la ghilde est liée à une autre thèse, dont le rôle est complémentaire, si bien qu'elles semblent se confirmer l'une l'autre: la supposition, selon laquelle les ghildes du Haut Moyen Age furent des camaraderies de culte enracinées dans le paganisme et la supposition qu'il s'agissait là d'une continuation des anciennes ghildes païennes.²⁶ Cette deuxième supposition, tout aussi généralement admise que la première, se réfère au texte d'interdiction de 852 dont nous venons de

²¹ MIGNE PL 125, col. 777 s. c. 16. Cf. l'édition de G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis* 1, Roma 1977 (*Italia Sacra*, 24) p. 36 s. Pour les détails de l'interprétation du texte cf. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4), p. 325 ss.

²² OEXLE, *ibid.*, p. 309 avec n. 136.

²³ M. PAPPENHEIM, *Die altdänischen Schutzgilden*. Breslau 1885; COORNAERT (n. 6) p. 41 ss.

²⁴ R. SCHMIDT-WIEGAND, *Stammesrecht und Volkssprache in karolingischer Zeit*, dans: H. BEUMANN – W. SCHROEDER (éd.), *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter*, Sigmaringen 1978 (*Nationes* 1) p. 171–203, p. 181; OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 335 n. 277.

²⁵ Cf. *supra* n. 11 et 12.

²⁶ OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 312 ss.

parler, où Hincmar de Reims qualifie les banquets des ghildes de diaboliques et de païens. Elle s'appuie aussi sur un deuxième chapitre de ce même capitulaire, où Hincmar prescrit aux prêtres de ses diocèses leur comportement dans les repas funéraires et dans les banquets des ghildes:²⁷ ils doivent veiller à ce qu'on ne raconte pas à ces occasions d'histoires futiles, ou qu'on y joue des spectacles obscènes avec des danseuses, ou qu'on y porte des masques à figures de démon. Hincmar a personnellement réitéré sans cesse ces injonctions, et d'autres évêques au cours du IX^e siècle firent de même.²⁸ Or on a toujours interprété tout cela comme l'expression d'un véritable paganisme germanique dans les ghildes de l'époque carolingienne. Pourtant, en concluant directement de ces textes à une réalité sociale, on néglige un fait décisif, à savoir que les déclarations d'Hincmar et d'autres évêques occupent à l'intérieur du christianisme une place qui s'insère dans une longue tradition d'attitudes résolument négatives envers le banquet, la sociabilité profane et le divertissement, la plaisanterie et le mot d'esprit, le jeu, la danse, et les représentations scéniques.²⁹ Cet éventail de refus a été amplement développé par les pères de l'Église depuis le III^e siècle, influençant la législation synodale. Toutes ces prises de position se nourrissent de quelques rares textes du Nouveau Testament. Lorsque Hincmar interdit aux ghildes, dans le texte que nous avons cité, leurs banquets (*comessationes*) parce qu'ils n'ont pas lieu sans malaises (*gravedines*), querelles (*rixae*), luttes à mort (*homicidia*), »haines« (*odia*) et »disputes« (*dissentiones*), ces termes proviennent tous d'une parole de Jésus dans l'Évangile selon Saint Luc (21,34), ou du catalogue des vices dressé par saint Paul dans son Épître aux Galates (5,19sq.). Depuis saint Paul, tout ce qui peut être nommé banquet (*comessatio*) est un signe de mentalité païenne. Tout ce courant de prises de position et de jugements de valeur chrétiens de la fin de l'Antiquité a été repris à l'époque carolingienne, et pour cette raison, on le retrouve également dans le texte de Hincmar.

Il n'est pourtant pas question d'affirmer par là qu'il n'y a eu absolument aucun élément de paganisme ou de superstition dans les ghildes de l'époque carolingienne. Ce n'est pas cela que nous contestons, mais l'hypothèse que ces éléments païens seraient caractéristiques des ghildes carolingiennes, et qu'ils seraient essentiels. Le fait de constater l'existence de cette tradition ne signifie pas non plus qu'on réduise les déclarations de Hincmar et d'autres à de pures fioritures dans le cadre de la tradition. Ce serait une erreur complète de méthode.³⁰ En effet, ces interdictions ont une signification, c'est-à-dire qu'elles se réfèrent absolument à une réalité sociale. Ce n'est cependant pas dans le caractère fondamentalement païen des ghildes qu'il faut la voir, mais dans la structure sociale spécifique des ghildes, qui irritait. Le banquet fait partie de ces éléments irritants, ainsi que la participation des femmes et des clercs. Ce qui a dû être décisif, c'est le fait que la ghilde en tant qu'union jurée était une structure sociale qui n'était pas entièrement accessible à la compréhension de l'extérieur, c'est-à-dire aussi à celle de l'autorité temporelle et ecclésiastique, et qui n'était donc pas contrôla-

²⁷ MIGNE PL 125, col. 776 c. 14. Pour l'interprétation OEXLE, *ibid.*, p. 311 s.

²⁸ Par exemple Hincmar dans »De ecclesiis et capellis«, 857/58 (éd. W. GUNDLACH dans: *Zs. für Kirchengeschichte* 10, 1889, p. 121) et l'évêque Gauthier d'Orléans dans ses »Capitula« de l'année 871, c. 17 (MIGNE PL 119, col. 738 ss.).

²⁹ Sur ce point, avec toutes les références, OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen* (n. 4) p. 314 ss.

³⁰ *Ibid.*, p. 321.

ble. Nous n'avons donc pour l'essentiel pas réellement affaire à des pratiques condamnables ou païennes, mais à une structure sociale qui suscitait les conjectures des gens de l'extérieur ou qui les poussait à diffamer les ghildes pour ce genre de pratiques ou à justifier l'interdiction sur la base des ces diffamations.³¹ C'est ainsi qu'on peut comprendre que la tradition de ces diffamations de ghildes soit attestée sans faille jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.³²

III

Il faut donc aborder le problème de l'origine de la ghilde en l'éclairant de points de vue nouveaux.³³

Outre les interdictions d'unions jurées que nous avons déjà commentées, et qui se rapportent aux ghildes, il existe au VIII^e et au IX^e siècle une série d'interdictions, où l'on exige que les clercs et les moines ne fassent pas de *conjuraciones* ni de conspirations contre leur évêque.³⁴ Ces interdictions nomment plusieurs fois leur source, les actes du concile de Chalcédoine de 451. Dans le c. 18 il a été de fait stipulé à Chalcédoine que les clercs ou les moines qu'on surprenait dans une *conjuratio* ou une conspiration ou qu'on verrait en train de s'adonner à des inimitiés secrètes contre l'évêque ou contre leurs collègues devraient être punis par la perte de leurs fonctions.³⁵ L'arrière-plan concret de ces dispositions était, comme on sait, fait des violentes disputes au sujet du dogme, qui furent à l'origine du concile de Chalcédoine consacré surtout à la question du monophysisme.³⁶ L'interdiction visait le fanatisme ainsi que les groupes de moines itinérants et de clercs qui s'y étaient associés, dont l'agitation semblait menacer l'ordre établi.³⁷

³¹ Ibid., p. 322.

³² Cf. M. AGULHON, Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence, Paris 1968, p. 132 ss. et 206 ss.; R. AMTMANN, Die Bußbruderschaften in Frankreich, Wiesbaden 1977 (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M., 7) p. 129 s.; J. ROGALLA VON BIEBERSTEIN, Die These von der Verschwörung 1776–1945, Bern–Frankfurt a. M. 1976 (Europäische Hochschulschriften, III/63) p. 50 ss. et 156 ss.

³³ Cf. O. G. OEXLE, Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, dans: B. SCHWINEKÖPER (éd.), Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften (»Gilden und Zünfte«) im frühen und hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen, 28) (sous presse).

³⁴ Voir par exemple MGH Cap. 1, p. 56 (Admonitio generalis de 789, c. 29); p. 77 (concile de Francfort 794, c. 31); MGH Cap. 2, p. 309 (assemblée de Pîtres 862, c. 4). En outre Remigius de Coire, Canones c. 43 (MIGNE PL 102, col. 1108) et Wulfhade de Bourges, Epistola pastoralis (MGH Epp. 6, p. 190 n° 27); Benedictus Levita, Capit. I,71; I,189; III,159 (MGH Leges II/2, p. 49, 55, 112); Réginon de Prüm, De synodalibus causis II,437 ss., éd. F. G. A. WASSERSCHLEBEN, réimpression Graz 1964, p. 385 s.

³⁵ E. SCHWARTZ (éd.), Acta conciliorum oecumenicorum II/2/2 (1936) p. 38: *Coniurationis vel conspirationis crimen apud extrinsecus leges penitus amputatur, multo magis in ecclesia dei hoc ne fiat, oportet prohiberi. igitur si clerici aut monachi inuenti fuerint coniurati aut per coniurationem calumniam machinantes episcopis uel clericis, proprium amittant gradum.*

³⁶ E. CASPAR, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 1, Tübingen 1930, p. 464 ss.; K. BAUS – E. EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, = H. JEDIN (éd.), Handbuch der Kirchengeschichte II/1, Freiburg–Basel–Wien 1973, p. 116 ss.

³⁷ H. BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519), dans: A. GRILLMEIER – H. BACHT (éd.), Das Konzil von Chalkedon 2, Würzburg 1953, p. 193–314, p. 206 ss.

C'est l'histoire de l'influence exercée par cette interdiction de Chalcédoine qui se révèle importante pour notre problème, puisqu'on y trouve un autre texte d'interdiction de *conjuraciones*, celui du troisième concile d'Orléans, de l'an 538, qui fait partie des grands conciles de l'époque mérovingienne.³⁸ Son importance est fondamentale pour l'élucidation du problème de l'origine des ghildes du Moyen Age. En voici le contenu (c. 24):³⁹ »Il s'avère que, dans de nombreux endroits, certains clercs se sont associés récemment, sur l'instigation du Diable, dans le but de se révolter au moyen d'une *conjuratio*. On sait depuis que cela fut fait sur la base de serments mutuels et d'une charte. Aucune excuse ne peut dissimuler cette présomption. Il faut au contraire, puisque l'affaire a été découverte et portée devant le concile, que les évêques ici rassemblés entreprennent une action contre les présomptueux, personnellement et selon leur degré d'ordination. Car la charité, conformément au commandement du Seigneur doit venir du cœur et ne peut être faite sur la base de la rédaction d'une charte ou d'une *conjuratio*. Mais ce qui ne relève pas de l'Écriture Sainte doit être prohibé par l'autorité épiscopale et par la force.«

Ce texte parle d'un phénomène qui – comme on le constate expressément – était nouveau à l'époque et s'était produit dans plusieurs endroits simultanément. Il s'agit de groupes de clercs qu'on appelle *conjuraciones* parce qu'ils s'étaient associés par un serment mutuel. Ce sont donc des associations jurées de clercs. En plus de la prestation du serment mutuel, on parle de la rédaction d'une charte qui suivait vraisemblablement le processus juridique du serment pour le fixer par écrit. Mais quel était le but de ces associations de clercs? S'agissait-il de groupes d'agitation politique à l'intérieur de l'Église, comme ceux qui avaient été interdits à Chalcédoine? Les arguments invoqués pour justifier l'interdiction d'Orléans de 538 font apparaître autre chose, qui pourrait être le but de ces associations et qu'on appelait *caritas*, charité; elle doit – c'est ainsi que les évêques justifient leur interdiction – venir du cœur et ne doit pas être faite sur la base d'un serment ou d'une charte. Récemment on a interprété les motifs de l'interdiction, en disant que les évêques d'Orléans tenaient à interdire la charité »profane« et païenne, qu'ils opposaient à la charité chrétienne de l'Église.⁴⁰ Mais ce qu'il faut se demander en considérant l'histoire extrêmement significative du concept de charité dans le christianisme depuis ses origines,⁴¹ c'est si des évêques ont vraiment utilisé ce concept pour désigner des pratiques non chrétiennes mais païennes. Et que devrait-on se représenter concrètement en parlant d'exercices de charité »païenne« chez des prêtres du VI^e siècle? Si l'on examine les choses de plus près, on voit que l'interdiction

³⁸ EWIG, Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien, dans: Festschrift Franz Petri, Bonn 1970, p. 171–193, p. 172 s.

³⁹ MGH Conc. 1, p. 80: *Si qui clericorum, ut nuper multis locis diabolo instigante actum fuisse perpatuit, revelli auctoritate se in unum coniuratione intercedente collegerint et aut sacramenta inter se data aut chartulam conscriptam fuisse patuerit, nullis excusationibus haec praesumptio praevelitur, sed res detecta, cum in sinodo ventum fuerit, in praesumpturibus iuxta personarum et ordinum qualitatem a ponteficibus, qui tunc in unum collecti fuerint, vindicetur; quia, sicut caritas ex praeceptis dominicis corde, non cartolae conscriptione est vel coniurationibus exhibenda, ita, quod supra sacras admittetur scripturas, auctoritate et districtione pontificali est repraemendo.* Cf. CCL 148A, p. 123.

⁴⁰ R. SCHNEIDER, Brüdergemeine und Schwurfreundschaft, Lübeck–Hamburg 1964 (Historische Studien, 388), p. 89 ss.

⁴¹ Cf. H. PÉTRÉ, Caritas, Louvain 1948 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents, 22); MICHAUD-QUANTIN (n. 2) p. 197 s.

ne prête aux prêtres rien de »profane« ou de païen. Elle ne conteste pas que ce que ces clercs pratiquent en tant que charité, soit une pratique chrétienne. C'est au contraire le motif de leur charité qu'elle met en question, rassemblant en une seule opposition »cœur« et *conjuratio*, esprit chrétien et association par le serment. En d'autres termes, on oppose à l'accomplissement de la charité par un esprit chrétien universel celui qui repose sur un certain processus juridique engageant un certain groupe de gens les uns envers les autres à l'intérieur de ce groupe. Il ne s'agit donc pas de l'opposition entre charité païenne profane et charité chrétienne de l'Eglise, mais de l'opposition entre une charité universelle et une charité particulière. La réflexion sur cette opposition a d'ailleurs, soit dit en passant, joué un rôle important, même avant le VI^e siècle et dans d'autres contextes de l'Eglise Ancienne.⁴²

Si l'on compare le texte de Chalcédoine et le texte d'Orléans, on voit que dans les deux cas, c'est le terme de *conjuratio* qui a été utilisé et que dans les deux cas les *conjuraciones* ont été interdites. Mais il est clair que ces *conjuraciones* étaient tout à fait différentes. Celles des moines et des clercs du milieu du V^e siècle restent indéterminées dans leur structure, il s'agissait de *conjuraciones* au sens courant de groupements lâches dont on craignait les effets incontrôlables. Par contre les *conjuraciones* de clercs qu'on rencontre dans la Gaule franque de la première moitié du VI^e siècle sont des groupes sociaux très exactement définis. Leurs membres s'étaient liés par un serment mutuel et elles avaient pour but l'exercice de la charité, du secours mutuel. Si l'on part de la supposition que les clercs exprimaient aussi leur obligation de secours réciproque dans des repas communs, ce qui est très vraisemblable, on peut les qualifier de ghildes au plein sens du terme.⁴³ Une interprétation comparée des deux interdictions montre donc qu'à Orléans en 538 les évêques avaient raison de dire que les unions jurées de clercs étaient tout à fait récentes. Mais on peut vérifier maintenant l'exactitude de cette constatation: en se demandant si dans la première moitié du VI^e siècle, on peut prouver l'existence de conditions spécifiques pouvant dans une certaine mesure faire naître un phénomène comme celui-là. Ce sont elles qui peuvent expliquer qu'il soit apparu »en de nombreux endroits« en même temps.

Ces conditions existent dans la situation spécifique du clergé de campagne depuis le début du VI^e siècle.⁴⁴

Le début de l'expansion du christianisme dans les campagnes de la Gaule date de la fin du IV^e siècle, grâce à l'activité des évêques, mais aussi de propriétaires fonciers chrétiens, qui édifièrent des oratoires et des églises, ou qui participèrent à leur financement. Deux types d'églises de campagne apparurent dès cette époque: l'église paroissiale fondée par l'évêque et l'édifice sacré fondé sur un sol privé, parfois pourvu

⁴² Voir L. VISCHER, Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern, dans: Theologische Zs. 9 (1953) p. 173-200; K. TREU, art. »Freundschaft«, dans: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972) col. 418-434; W. POPKES, art. »Gemeinschaft«, dans: ibid. 9 (1976) col. 1100-1145, col. 1138.

⁴³ Cf. supra p. 1 s. et 3.

⁴⁴ Sur ces phénomènes surtout E. GRIFFE, Problèmes de la Paroisse, dans: La Maison-Dieu 36 (1953) p. 33-62 et Id., La Gaule chrétienne à l'époque romaine 3, Paris 1965, p. 260 ss. Cf. aussi IMBART DE LA TOUR, Les paroisses rurales du 4^e au 11^e siècle, réimpression de l'édition de 1900. Paris 1979; BAUS-EWIG (n. 36) p. 214 ss.; H. J. VOGT dans: J. JEDIN (éd.), Handbuch der Kirchengeschichte II/2, Freiburg-Basel-Wien 1975, p. 221 ss.

d'une fonction paroissiale.⁴⁵ Plus la christianisation allait de l'avant et plus, depuis le début du VI^e siècle, les propriétaires germaniques de la Gaule adoptaient eux aussi la forme orthodoxe du christianisme, plus il devenait difficile de distinguer l'église paroissiale de l'oratoire seigneurial, d'autant plus que la grande majorité de la population vivait dans ces domaines.

Avec le début du VI^e siècle, deux phénomènes se firent donc jour, se recouvrant et s'influençant l'un l'autre: d'une part les églises paroissiales augmentèrent subitement en nombre, d'autre part les oratoires domaniaux furent pourvus de droits paroissiaux. Ces deux processus sont en même temps marqués par une augmentation du clergé de campagne.⁴⁶

Ce sont les conséquences sociales de ce processus qui nous intéressent, à savoir ce que ce développement précipité pouvait signifier pour le simple clerc de campagne. Dans la législation épiscopale du VI^e siècle, qui se consacre au clergé rural, il y a quelques allusions à ces conséquences. Cette législation se concentre sur deux domaines: d'abord la compétence du clerc, à qui on essaye de donner une culture et une formation – serait-elle rudimentaire – avant l'ordination.⁴⁷ Et on se soucie avant tout de la moralité du clerc, de son implication dans les affaires de ce monde, puis du célibat, et de la chasteté après l'ordination.⁴⁸ On touchait là au problème des liens sociaux du prêtre et du clerc. Le célibat entraînait en effet une isolation rigoureuse du clerc dans sa vie quotidienne. Les évêques ont visiblement reconnu ce danger. C'est pourquoi on répète sans cesse aux clercs de campagne qu'ils doivent chercher à entrer en contact avec l'évêque, par exemple en participant au service épiscopal en ville au moins lors des grandes fêtes.⁴⁹ Il n'y avait visiblement guère d'autres possibilités pour le clergé de campagne d'être en relation avec l'évêque: au VI^e siècle, on n'entend guère parler de voyages entrepris par l'évêque pour visiter son diocèse,⁵⁰ et les synodes diocésains étaient manifestement rares, ou inexistant encore.⁵¹

La distance, le fait qu'il ne connaissait pas l'évêque contribuait donc à isoler le clerc dans son environnement campagnard, et cette distance était sociale autant que spatiale.⁵² Cette situation du clerc de campagne dans la première moitié du VI^e siècle apparaît plus pénible encore lorsqu'on la compare à celle du clerc en ville à la même époque. Puisque c'est à cette époque précisément que s'institue dans les villes épiscopales de la Gaule franque la vie commune (*vita communis*) du clergé et de

⁴⁵ GRIFFE, *Problèmes de la Paroisse*, p. 44 ss.

⁴⁶ On peut constater les reflets de la situation nouvelle dans les canons des conciles de la première moitié du VI^e siècle: Agde 506 c. 21 (CCL 148, p. 202 s.); Orléans 511 c. 17 et 25 (CCL 148A, p. 9 et 11); Epao 517 c. 25 (ibid., p. 30); Arles 524 c. 2 (ibid., p. 43); Orléans 541 c. 7, 26 et 33 (ibid., p. 133 s., 139 et 140). Pour les détails cf. OEXLE (n. 33) V.

⁴⁷ Cf. les canons d'Arles 524 c. 2, d'Orléans 533 c. 16, d'Orléans 538 c. 6 et d'Orléans 549 c. 9 (CCL 148A, p. 43 s., 101, 116 s., 151).

⁴⁸ Voir les canons des conciles de Clermont 535 c. 16, d'Orléans 538 c. 2 et de Tours 567 c. 10 et 20 (CCL 148A, p. 109 s., 114 s., 179, 183). Cf. VOGT (n. 44) p. 229 ss. et M. BOELENS, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe*, Paderborn 1968, p. 52 ss. et 69 ss.

⁴⁹ Voir c. 15 du concile de Clermont 535 (CCL 148A, p. 109).

⁵⁰ VOGT (n. 44) p. 227.

⁵¹ Il n'y a qu'un seul synode diocésain au VI^e siècle, celui d'Auxerre (561/605), cf. CCL 148A, p. 264 ss.

⁵² Cf. VOGT (n. 44) p. 227.

l'évêque et qu'elle devient la norme.⁵³ On entendait alors par vie commune, la célébration commune du service divin, le fait de vivre et de travailler dans un espace commun et enfin la prise en charge matérielle sur les revenus du bien ecclésiastique.⁵⁴ Cette forme de vie fut pour la première fois formulée par un concept en Gaule dans les années trente du VI^e siècle lorsqu'apparaît le mot *canonicus*, en 535, au concile de Clermont.⁵⁵ Un *canonicus* est un clerc dont le nom figure sur le canon, c'est-à-dire sur la liste des clercs de l'évêché,⁵⁶ ce qui entraîne pour lui des devoirs mais lui donne aussi le droit d'être matériellement pris en charge. C'est dans ce sens que le concept apparaît en 538, pour la deuxième fois, dans les actes du concile d'Orléans, que nous allons considérer de nouveau.

Le canon 12 de ce concile énonce en effet que les clercs qui négligent leurs devoirs ne doivent plus faire partie des *canonici* ni être entretenus sur le bien ecclésiastique.⁵⁷ Le texte montre de quels clercs il était question, puisqu'il est dit que ces clercs allèguent volontiers leur seigneur pour s'excuser de manquer à leurs devoirs.⁵⁸ Alors qu'en 535, les évêques avaient défini à Clermont les droits et les devoirs d'un *canonicus*, trois ans plus tard, à Orléans, ils attiraient l'attention des clercs qui ne voulaient ou qui ne pouvaient pas s'acquitter de leurs devoirs sur les sanctions économiques qui les attendaient.

Je ne pense pas me tromper en affirmant que les associations jurées de clercs, interdites pour la première fois à Orléans en 538 sont liées à ce contexte. En d'autres termes, ce sont différents aspects d'un seul et unique problème qui furent traités à Orléans. Le règlement sur la condition du statut de *canonicus* (c. 12) témoigne de l'intention des évêques de lier plus fortement le clergé de campagne à l'évêque, en définissant rigoureusement qui peut être un clerc épiscopal et qui ne peut pas l'être. L'autre règlement (c. 24), interdisant les associations jurées, montre que beaucoup de clercs à la campagne, et dans de nombreux endroits, – ici on pense surtout aux prêtres installés dans les domaines – dans les années trente du VI^e siècle se sont décidés à résoudre les problèmes liés à leur situation et la question de leurs liens sociaux d'une toute autre manière: en s'associant dans des unions jurées et en faisant de la charité réciproque le but de ces associations. Ces associations, qui réalisent par le serment des liens sociaux horizontaux et égalitaires, sont diamétralement opposées au principe vertical et hiérarchique de la sujétion de chaque *canonicus* à l'évêque. C'est pourquoi elles furent interdites.

La supposition que les clercs des domaines seigneuriaux étaient particulièrement bien représentés parmi les clercs de campagne qui contractaient des unions jurées est d'ailleurs confirmée par une autre interdiction, datant de 589. Elle fut édictée lors d'un

⁵³ R. SCHIEFFER, *Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland*, Bonn 1976 (Bonner Historische Forschungen, 43).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100 ss., 106 ss., 122 ss.

⁵⁵ Clermont 535 c. 15 (CCL 148A, p. 109); SCHIEFFER (n. 53) p. 100 s.

⁵⁶ J. SIEGWART, *Der gallo-fränkische Kanonikerbegriff*, dans: *Zs. für Schweiz. Kirchengeschichte* 61 (1967) p. 193–244, p. 195 s. et 216 ss.; SCHIEFFER (n. 53) p. 124.

⁵⁷ Orléans 538 c. 12 (CCL 148A, p. 119); cf. SCHIEFFER, 1. c., p. 101.

⁵⁸ *Ibid.*: *excusationem de patrociniis quorumcumque, ne officium impleant, praetendunt*. Voir aussi le texte du concile de Mâcon 581/3 c. 10 (CCL 148A, p. 225).

synode régional où étaient réunis avec l'archevêque de Narbonne un grand nombre de suffragants. Cette interdiction témoigne de l'existence d'unions jurées de clercs pour la Gaule méridionale.⁵⁹

IV

L'existence d'unions jurées ou de ghildes dans le monde gallo-franc et dans la Gaule méridionale au VI^e siècle, dont les membres faisaient partie du clergé de campagne, rend encore une fois discutables les thèses qui affirment le caractère païen des ghildes du Haut Moyen Âge ainsi que leur origine germanique. Ces constatations nous engagent à considérer désormais le monde latin, l'époque de transition de l'Antiquité au Moyen Âge, et finalement l'Antiquité romaine elle-même. On ne pourra le faire ici que d'une manière allusive, moins propre à donner des réponses concluantes qu'à provoquer délibérément de nouvelles questions.

Il faudrait d'abord citer deux textes, qui montrent que les unions jurées n'avaient rien d'exceptionnel dans le monde latin des V^e et VI^e siècles, et surtout que la formation de ces unions n'était nullement réservée au clergé.

Une lettre du pape Grégoire le Grand de l'année 599 traite dans les moindres détails des problèmes d'une association de savonniers à Naples, qui, se trouvant menacés dans leur survie avaient demandé au pape une aide qu'ils obtinrent.⁶⁰ Il y avait à la base de cette association de collègues un contrat entre les membres (*pactum*), un statut établi grâce à des accords réciproques, qui contenait la juridiction du groupe, y compris les normes fixant l'exercice de la profession. Le fondement du groupe et de son statut était un serment (*sacramentum*). Les atteintes portées au statut étaient punies par les membres du groupe eux-mêmes qui exerçaient donc une juridiction interne. On exigeait des nouveaux membres qu'ils prêtent serment et qu'ils s'acquittent d'un droit d'entrée. Tout ceci est expliqué dans la lettre du pape qui représente

⁵⁹ MANSI 9, col. 1015 s.: *Secundum concilium Nicaenum (!) sanctissimum conciliabula vel conjurationes non fiant clericorum, quae sub patrocinio solebant fieri laicorum. Nec unusquisque de inferiore gradu seniores sibi elatus aut increpet aut injuriet. Quod si quis praetermisso tam justae censurae ordine ausus fuerit facere, districtione saevissima corrigatur, ut sub poenitentiae nomine vitia recedant: id est anno uno in monasterio sciat abjicere superbiam unde inflatur, quod est diabolus; ... Cf. CCL 148A, p. 255. Il y a une autre interdiction de *conjurationes clericorum*, celle du concile de Clichy 626/7, c. 3 (MGH Conc. 1, p. 197; CCL 148A, p. 292).*

⁶⁰ Ep. IX, 113 à l'évêque Fortunatus de Naples (MGH Epp. 2, p. 118 s.): *Augustinus praesentium portitor, qui reliquorum se saponariorum civitatis vestrae vice dixit esse transmissum, questus nobis est, quod Iohannes vir clarissimus palatinus multis eos frustra affligat incommodis atque nova plurima eorum corpori praeiudicialiter nitatur impendere; denique ut, sicut ait, eos promittere sibi compellat, ut, si quis arti eorum sociari voluerit, quicquid commodi de introitura eius accesserit, ipsi proficiat, adiciens quoque pactum inter se de quibusdam rationabilibus artis suae capitulis iuxta priscam consuetudinem omnium consensu interposita esse poena confectum atque id sacramento interveniente firmatum et nunc ab eo velle quosdam ex suis, eius scilicet patrocinio fretos, abscedere atque ita eum contravenire cupientibus tuitionem impendere, ut, quod dici grave est, plus in defensione ipsius praesumptionem habeant, quam de poena penuriam vel de sacramento praestito possint habere formidinem. ... Pariter etiam providendum est, ut et pactum ubi sacramenta sunt praestita, conservetur et cum dispendio animae suae temporalia lucra contraveniendo non appetant, ne et periurii discrimen incurrant et commoda prave desiderata non capiant. ... Pour l'interprétation du texte cf. P. S. LEICHT, *Corporazioni romane e arti medievali*, Torino 1937 (Saggi 4) p. 57 ss. et OEXLE (n. 33) VII.*

ainsi ce groupe d'artisans napolitains de la fin du VI^e siècle comme une union jurée, une *conjuratio* reposant sur le serment, même si ce terme n'est pas employé dans le texte.

Les ›Conférences‹ de l'abbé Jean Cassien, écrites au Sud de la Gaule au début du V^e siècle, contiennent le second texte qu'il faut citer ici. Le 16^e livre des ›Conférences‹ traite de l'amitié;⁶¹ il s'agit ici d'un problème de l'Eglise ancienne que nous connaissons déjà: les relations privées et les amitiés personnelles sont-elles compatibles avec un mode de vie véritablement chrétien?⁶² Cassien explique d'abord ce qui rapproche les hommes dans leurs amitiés et ce qui les lie: ce sont leurs diverses activités professionnelles et privées (*negotiationis seu militiae uel artis ac studii similitudo atque communitio*), l'espoir du gain, le désir charnel, ainsi que les différentes vicissitudes et les besoins de la vie quotidienne.⁶³ Dans la dernière section du livre, il parle ensuite des différentes formes que prend l'amitié et il mentionne ici les hommes qui fondent leur lien d'amitié sur une *conjuratio* – dans l'espoir vain de créer, grâce au serment mutuel et à l'union jurée, une unité véritable et indissoluble, une communauté inséparable; le serment mutuel est donc pour Jean Cassien le moyen le plus solide d'établir une relation sociale. Mais même cet espoir, – c'est ainsi qu'il continue – est absurde, puisque les hommes n'ont pas formé leur *conjuratio* dans un but de perfection, ni pour se conformer au commandement biblique de la charité, mais ils se sont tenus à la *conjuratio* par une inclination terrestre ou par nécessité, ou ne l'ont fait que parce qu'ils cherchaient à respecter le lien du pacte, la convention mutuelle.⁶⁴ Jean Cassien parle donc de la fragilité des liens sociaux, quelle que soit la bonne volonté des hommes, lorsque ceux-ci n'ont contracté ces liens que dans des buts séculiers, et il utilise pour sa démonstration le lien le plus fort qu'il connaisse: celui qui est fondé sur le serment mutuel. Ses réflexions sont particulièrement précieuses pour la compréhension de l'origine de la *conjuratio* parce que c'est de son temps qu'il emprunte les exemples de sa démonstration. La forme de vie constituée par le serment mutuel est pour lui quelque chose de courant. Il est d'autre part intéressant de constater à quel point les projets et les buts cités par Cassien en relation avec la forme de l'union jurée sont multiples.

Qu'en est-il donc dans l'Antiquité chrétienne et païenne avant le V^e siècle?

Si l'on part de l'histoire du mot *conjuratio* dans l'Antiquité romaine,⁶⁵ on remarque d'abord une signification particulière de ce mot. C'est un terme technique du vocabulaire militaire qui désigne une forme particulière de recrutement, à savoir la prestation de serment qui avait lieu lors d'attaques pressantes dans des circonstances

⁶¹ Jean Cassien, Conférences XVI, éd. E. PICHÉRY, t. 2, Paris 1958 (Sources chrétiennes, 54), p. 222 ss.

⁶² Cf. supra p. 9 avec n. 42.

⁶³ XVI,2 s., 1. c. p. 223 s.

⁶⁴ XVI, 28, ibid., p. 246 s.: *Illud quoque multis est experimentis saepissime conprobatum nullo modo eos, qui amicitiarum foedus coniurationis iniere principio, indisruptam potuisse seruare concordiam, siue quod eam non pro desiderio perfectionis nec pro apostolicae caritatis imperio, sed pro amore terreno et per necessitatem ac uinculum pacti retinere conati sunt, siue quod ille callidissimus inimicus, ut eos praeuaricatores sui faciat sacramenti, celerius ad inrumpenda amicitiarum uincla praecipiat. Certissima ergo est prudentissimorum uirorum illa sententia concordiam ueram et indiuiduam societatem nisi inter emendatos mores eiusdemque uirtutis ac propositi uiros stare non posse.*

⁶⁵ Voir J. HELLEGOUARC'H, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République, Paris 1972, p. 95 ss.; W. HOBEN, Terminologische Studien zu den Sklavenerhebungen der römischen Republik, Wiesbaden 1978 (Forschungen zur antiken Sklaverei, 9) p. 6 ss. et 28 ss.

mouvementées. Si ce sens est important pour notre problème, c'est que par opposition à la forme régulière de recrutement et de prestation de serment (*legitima militia*), à la place du serment (*sacramentum*) prêté par chaque soldat en présence d'un fonctionnaire, il y avait là dans la *conjuratio* un serment que les soldats se prêtaient mutuellement, s'engageant réciproquement à se porter aide et secours au combat.⁶⁶ Cette *conjuratio* militaire a été encore définie par Isidore de Séville au VII^e siècle, qui cite un auteur qui a écrit en 400 environ;⁶⁷ mais c'est déjà Tite-Live qui parle de ces serments.⁶⁸ Il serait intéressant de mesurer la fréquence avec laquelle cette forme très ancienne de *conjuratio* apparaissait encore ou réapparaissait à la fin de l'Antiquité, à l'époque de la dissolution de l'empire romain. Cette question n'a rien d'absurde parce que dans son commentaire sur l'amitié et sur la *conjuratio*, Jean Cassien mentionne le motif de l'aspect communautaire du métier de soldat.⁶⁹

Contrairement à cet emploi technique du mot dans la vie militaire, *conjuratio* est avant tout usité pour désigner une association de personnes ou de peuples ayant pour but de lutter contre une personne, un groupe ou une institution.⁷⁰ Il s'agit donc ici du sens courant de *conjuratio*; il pouvait s'agir de *conjuraciones* d'ennemis extérieurs contre Rome ou de »complots« contre l'Etat ou contre les citoyens et la patrie. Contrairement au concept militaire homonyme, dans ce second contexte, le mot a toujours un sens négatif et péjoratif. Il n'apparaît pas ici, comme chez Jean Cassien, en relation avec le concept de l'amitié, mais au contraire comme le concept qui lui est opposé.⁷¹ Nous avons déjà rencontré cet aspect négatif du concept de *conjuratio* dans l'interdiction formulée par le concile de Chalcédoine.⁷² Les connotations entièrement négatives de ce terme devraient permettre d'expliquer pourquoi on ne trouve pas ce mot – ou, en l'occurrence son équivalent grec *synomosia* – parmi les nombreuses désignations des corporations ou des collèges, ce qui est lié à l'importance relativement restreinte du serment dans les collèges, bien que, même dans l'Antiquité, l'existence du serment entre les membres d'associations de ce genre soit parfois attestée.⁷³

En tout cas, nous savons peu de choses sur ces associations pour la simple raison qu'elles étaient interdites et qu'elles gardaient donc soigneusement le secret de leurs statuts.⁷⁴ Pour autant qu'on puisse en être assuré, le serment n'est pas attesté dans les

⁶⁶ Cf. FIEBIGER, art. »Coniuratio«, dans: Paulys Real-Encyclopädie IV/1 (1900), p. 885 et surtout J. BLEICKEN, Coniuratio. Die Schwurszene auf den Münzen und Gemmen der römischen Republik, dans: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 13 (1963) p. 51–70, p. 53 ss. et H. U. INSTINSKY, Schwurszene und Coniuratio, dans: ibid. 14 (1964) p. 83–87. Dernièrement HELLEGOUARC'H (n. 65) p. 95 et HOBEN (n. 65) p. 6 s.

⁶⁷ Isidore de Séville, Etym. IX, 3, 55, éd. W. M. LINDSAY, t. 1 Oxford 1911, d'après Servius, Commentarius in Vergilii Aeneidos VII, 614, éd. G. THILO – H. HAGEN, t. 2 (1884) p. 174.

⁶⁸ Tite-Live XXII,38,1–5, éd. W. WEISSENORN – M. MÜLLER, t. 2, Leipzig 1905, p. 329. Voir les interprétations partiellement différentes de BLEICKEN (n. 66) p. 56 s. et d'INSTINSKY (n. 66) p. 83 s.

⁶⁹ Cf. supra n. 63.

⁷⁰ HOBEN (n. 65) p. 7.

⁷¹ HELLEGOUARC'H (n. 65) p. 97.

⁷² Supra p. 7.

⁷³ Cf. E. ZIEBARTH, Das griechische Vereinswesen, Leipzig 1896 (Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft zu Leipzig, 34) p. 141 s.; F. POLAND, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (ibid. 38) p. 499.

⁷⁴ ZIEBARTH (n. 73) p. 93.

collèges romains, ce qui pourrait s'expliquer du fait que l'Etat romain et son administration, surtout à partir du premier siècle avant Jésus-Christ avaient la plus grande défiance envers les associations à caractère expressément politique (*sodalitates, factiones*) et par extension, envers tous les collèges.⁷⁵ Le fait de tenir des réunions constituait l'élément décisif qui provoquait le rejet de ces collèges.⁷⁶ Mais les banquets, importants pour les membres de ces associations, passaient également pour des foyers d'agitation politique, et en outre pour donner lieu à des crimes secrets et à de graves désordres dans la morale.⁷⁷

Dans le domaine des associations religieuses, la *conjuratio* apparaît d'une façon beaucoup plus nette comme un groupe constitué sur la base du serment mutuel. C'est un troisième champ d'observation qui s'offre ici. L'importance fondamentale du serment dans les associations religieuses est expressément démontrée par le célèbre *Senatusconsultum de Bacchanalibus* s'opposant aux associations des sectateurs de Dionysos, en l'an 186 avant J. C. Cette interdiction visait uniquement les serments mutuels et par là-même toutes les formes imaginables de parole donnée, de promesse et d'engagement.⁷⁸ Il s'agissait donc ici de véritables unions jurées, au sens juridique et social que nous connaissons de l'histoire du Haut Moyen Age. C'est le serment mutuel, il faut dire: c'est uniquement le serment mutuel, qui irritait les autorités romaines ainsi que, bien des siècles après, Charlemagne; or, c'était le point essentiel pour les membres du groupe et pour leur existence.

Il est important d'insister là-dessus, puisqu'à l'époque d'Auguste, Tite-Live a traité de ce sénatus-consulte de 186, dans un récit tout à fait remarquable de la répression des bacchanales, qui met bien d'autres éléments au premier plan.⁷⁹ Tite-Live représente en effet ces groupes comme des »conjurations secrètes« (*clandestinae conjurationes*) qui célébraient des fêtes la nuit en secret (*occulta et nocturna sacra*), où repas et beuveries initiales dégénéraient ensuite en impudicité, en promiscuité et en crimes. Il décrit ces *conjurationes* comme étant dès le départ le repaire de tous les forfaits imaginables;⁸⁰ leurs membres font selon lui des serments, »où la *conjuratio* infâme conduisant à toute espèce de scélératesse était contenue suivant le désir de chacun«.⁸¹ Les buts religieux de ces associations ne lui paraissent qu'une imposture pour couvrir les crimes

⁷⁵ Voir F. M. DE ROBERTIS, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano* 1, Bari 1971, p. 83 ss., 116 ss., 195 ss.; P. HERRMANN – J. H. WASZINK – C. COLPE – B. KÖTTING, art. »Genossenschaft«, dans: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1976), col. 83–155, col. 109 ss.

⁷⁶ Voir Pline le Jeune, ep. 10,33 s. éd. M. SCHUSTER – R. HANSLIK, Leipzig 1958, p. 324 s. et ep. 10,92 s., *ibid.*, p. 353 s.; HERRMANN et al. (n. 75) col. 111 s.

⁷⁷ B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala–Wiesbaden 1951 (Uppsala Universitets Årsskrift, 5) p. 320 ss.

⁷⁸ C. G. BRUNS, *Fontes iuris Romani antiqui* 1, Tübingen 1909, p. 165 n° 36: *Neve post hac inter sed conioura(se nev)e convovise neve conspondise neve conpromesise velet, neve quisquam fidem inter sed dedise velet*. Pour l'interprétation surtout E. FRAENKEL, *Senatus consultum de Bacchanalibus*, dans: *Hermes* 67 (1932) p. 369–396, p. 371 s. Cf. aussi DE ROBERTIS (n. 75) p. 56 ss. et K. CHRIST, *Krise und Untergang der römischen Republik*, Darmstadt 1979, p. 111 s.

⁷⁹ Tite-Live XXXIX,8 ss., éd. W. WEISSENBORN, t. 5, Leipzig 1906, p. 7 ss. Voir surtout M. GELZER, *Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius*, dans: *ID., Kleine Schriften* 3, Wiesbaden 1964, p. 256–269; DE ROBERTIS (n. 75) p. 65 s.

⁸⁰ GELZER (n. 79) p. 267.

⁸¹ XXXIX,18,3, l. c. p. 16: *in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur*.

les plus impies (*deorum numen praetenditur sceleribus*).⁸² Alors que chez Tite-Live le serment joue un rôle plutôt marginal, c'est surtout le repas qui est au centre de l'intérêt et il est le point de départ de tous les reproches. On sait que Tite-Live a utilisé pour décrire les bacchanales un catalogue, qui de son temps était déjà complet, un catalogue d'accusations et de diffamations.⁸³ Elles n'exprimaient pas tant la réalité sociale de ces associations que les représentations et les craintes de ceux qui n'y appartenaient pas.

Le même assemblage d'insinuations, de calomnies et de diffamations a été repris ensuite contre les chrétiens au I^{er} et au II^e siècle de la manière funeste qu'on sait: on leur reprochait *atrocitas, pudenda, odium generis humani* (la haine du genre humain), c'est-à-dire la débauche, des meurtres rituels, le cannibalisme, une conspiration contre l'humanité.⁸⁴ Pline le Jeune parle aussi de cette question dans la célèbre lettre, datée de 111 ou 112, adressée à l'empereur Trajan, dans laquelle il rapporte ses contacts avec les communautés chrétiennes en Asie Mineure où il était proconsul.⁸⁵

Ce n'est certainement pas par hasard que ce récit de Pline rappelle jusque dans les moindres détails la description des bacchanales chez Tite-Live,⁸⁶ mais ici le catalogue est utilisé d'une manière tout à fait contraire. S'appuyant sur les déclarations d'apostatés chrétiens, Pline fait état de deux éléments qui avaient une importance fondamentale pour les groupes chrétiens: les repas communs et parallèlement leur lien réciproque constitué par un *sacramentum*. On sait que le sens de ce mot dans ce texte a donné lieu à de grandes controverses.⁸⁷ Le problème est de savoir s'il désigne ici une cérémonie religieuse (un sacrement) ou s'il a le sens immédiat d'un engagement reposant sur un serment.⁸⁸ Cette dernière hypothèse est confirmée par le sens général de la lettre. Elle fait en effet état de ce que l'interrogatoire des apostats a mis en lumière: le caractère absolument inoffensif aussi bien du repas que du *sacramentum*, c'est-à-dire du serment. Les chrétiens ne s'engageaient pas à faire le mal, mais au contraire, le bien: »ils affirmaient que toute leur faute ou leur erreur, s'était bornée à avoir l'habitude... de s'engager par serment, non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclamé en justice; ces rites accomplis, ils avaient coutume de se séparer et de se réunir

⁸² Ibid., XXXIX,16,7, l. c. p. 14.

⁸³ Sur ce point E. BICKERMANN, Ritualmord und Eselskult, dans: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums N. F. 35 (1927) p. 171-187 et 255-264; F. J. DÖLGER, Sacramentum infanticidii, dans: Id., Antike und Christentum 4, Münster/Westf. 1934, p. 188-228; R. FREUDENBERGER, Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jh., dans: Theologische Zs. hg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel 23 (1967) p. 97-107.

⁸⁴ Voir Pline le Jeune, ep. 10,96, éd. SCHUSTER - HANSLIK (n. 76) p. 355 ss.; Tacite, Ann. XV,44, éd. E. KOESTERMANN, Leipzig 1965, p. 356; Tertullien, Apologeticum 7-9 (CCL 1, p. 98 ss.). Sur les questions épineuses de l'interprétation surtout H. NESSELHAUF, Der Ursprung des Problems »Staat und Kirche«, Konstanz 1975 (Konstanzer Universitätsreden, 14) p. 17 ss.

⁸⁵ Ep. 10,96 (cf. n. 84).

⁸⁶ Sur ce point R. M. GRANT, Pliny and the Christians, dans: The Harvard Theological Review 41 (1948) p. 273-274; R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jh. dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, München 1967, p. 165 ss., surtout p. 169.

⁸⁷ Cf. GRANT (n. 86) p. 274; J. A. JUNGSMANN, Missarum Sollemnia 1, Wien-Freiburg-Basel 1962, p. 23 s.; A. N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny, Oxford 1966, p. 702 ss.; FREUDENBERGER (n. 86) p. 166 avec n. 48.

⁸⁸ DÖLGER (n. 83) p. 207.

encore pour prendre leur nourriture, qui, quoi qu'on en dise, est ordinaire et innocente⁸⁹.

Si on sait que les groupes chrétiens ont été suspects en tant que *conjuraciones*, avec toutes les implications politiques, sociales et pénales que cela a pu entraîner, on le sait aussi grâce aux apologistes chrétiens comme Tertullien et Minucius Felix, qui ont essayé de réfuter les reproches soulevés à propos du repas ou du serment (*foedus*).⁹⁰ Mais les faits rapportés dans les accusations de ce type et que les défenseurs de la religion chrétienne ont tenté de réfuter ont été eux-mêmes l'objet de controverses entre les chrétiens, et cela dès le premier siècle. Les mises en garde de l'apôtre saint Paul, dont nous avons parlé plus haut à l'encontre des beuveries dans les communautés qu'il avait fondées et qu'il dirigeait,⁹¹ ne sont certainement pas le pur produit de considérations morales, mais elles ont un arrière-plan politique et social très réel. Certaines choses donnent à penser qu'il importait à saint Paul d'éviter des dangers qui pourraient provenir des repas communs.⁹² En effet comme nous l'avons dit, ces repas passaient pour »l'expression d'une opposition politique et sociale«⁹³ et il fallait donc empêcher que les chrétiens ne soient assimilés à des courants hostiles au pouvoir qui depuis toujours se concrétisaient dans des associations. C'est dans le même esprit que l'auteur de la première lettre dite de saint Clément, à la fin du premier siècle, mettait en relation les banquets et les querelles, les troubles, les révoltes et les agissements séditieux.⁹⁴ Ces témoignages soulèvent toujours la question, à savoir si les groupes chrétiens des premiers siècles étaient simplement soupçonnés d'être des *conjuraciones* ou bien, si ces groupes étaient réellement des *conjuraciones* dans le sens social du mot, c'est-à-dire des associations jurées.

V

Il faudrait étudier cette question en détail sous l'angle d'une histoire sociale de l'Église des premiers siècles, bien que, jusqu'ici, on ne dispose pas plus d'études préliminaires sur ce sujet que d'une telle histoire sociale en général.⁹⁵ Il n'est pas étonnant qu'on manque de témoignages plus nets sur ces associations avant le IV^e siècle, époque où le christianisme était en train de s'imposer, étant donnée la situation précaire de cette religion à ses débuts. Il n'est pas étonnant non plus, qu'ensuite, au IV^e et V^e siècle, les

⁸⁹ Ep. 10,96,7 (n. 84) p. 356: *seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*. La traduction d'après M. DURRY (éd.), Pline le Jeune, t. 4, Lettres, Livre X, Paris 1947, p. 96.

⁹⁰ Voir Tertullien, *Apologeticum* 6,11 et 7-9 (CCL 1, p. 98 ss.); Minucius Felix, *Octavius* c. 9 (CSEL 2, p. 13) sur le »cannibalisme«: *hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur*.

⁹¹ *Supra* p. 6.

⁹² Sur ce point REICKE (n. 77) p. 294 ss. et 308 ss.

⁹³ *Ibid.*, p. 350.

⁹⁴ 1 Clem. 3,1-3 et 30,1, éd. J. A. FISCHER, *Die apostolischen Väter*, Darmstadt 1964 (Schriften des Urchristentums, 1) p. 26 et 60; cf. REICKE (n. 77) p. 373 ss.

⁹⁵ Il faudrait mettre en lumière surtout la structure et la signification sociale des »fraternités« et »confréries« chrétiennes, aussi de celles qui s'occupent spécialement des obsèques et du culte des morts. Cf. OEXLE (n. 33), VIII.

autorités ecclésiastiques se soient positivement opposées aux groupes et aux associations privées, qu'on ne pouvait pas contrôler, comme on peut le voir dans la législation ecclésiastique de cette époque.⁹⁶ Il en est de même pour l'importante législation des empereurs chrétiens, qui, depuis la fin du IV^e siècle, n'a guère cessé de se diriger contre les *congregationes*, *conventus* et *conventicula* de clercs et de laïcs, même lorsqu'il ne s'agissait pas de groupes hérétiques.⁹⁷ On peut classer dans cette ligne les interdictions d'associations de clercs au VI^e siècle, que nous avons commentées plus haut,⁹⁸ ainsi que les prises de positions négatives des évêques de l'époque carolingienne, celle de Hincmar de Reims, par exemple.⁹⁹ Les ordonnances restrictives de Charlemagne¹⁰⁰ poursuivent en droite ligne les interdictions romaines des *conjuraciones*, des *collegia* et d'autres associations, tout comme les lois des empereurs chrétiens de l'antiquité tardive, auxquelles nous avons fait allusion.

Et pourtant – quelque chose a changé dans le passage de l'Antiquité au Moyen Age. Tandis que dans l'Antiquité le phénomène de l'association jurée refuse de se manifester au grand jour et reste plutôt caché, c'est d'une manière tout à fait ouverte, que dès le début du Moyen Age il s'impose dans la réalité sociale. Les guildes de l'époque carolingienne ne se sont pas simplement affirmées contre les innombrables interdictions venues d'en haut, mais elles ont même, comme nous avons pu le voir, acquis une importance de plus en plus grande entre la fin du VIII^e siècle et la fin du IX^e. Dans le jugement même de l'Eglise, c'est une nouvelle conception qui commence à s'imposer; puisqu'à côté des interdictions on voit apparaître une prise en considération objective du phénomène, libre de préjugés, si ce n'est même un encouragement, ce dont témoignent les textes de Jean Cassien et de Grégoire le Grand.¹⁰¹ La coexistence de l'interdiction et de l'encouragement qu'on trouve dans l'Eglise est un paradoxe, mais ce n'en est pas moins une réalité historique. D'ailleurs, ce paradoxe s'est manifesté encore à des époques ultérieures, comme le montrent les origines des universités à Paris et à Bologne au début du XIII^e siècle.¹⁰²

Autrement dit, même si le serment mutuel, l'union jurée sont des phénomènes qui représentent un héritage historique et social de l'Antiquité, il ne faut pas perdre de vue, qu'elles ont eu au Moyen Age une importance sociale tout autre que celle qu'elles avaient auparavant. L'apparition au grand jour de la *conjuratio* et son extension aussi rapide que manifeste, pourrait être précisément un révélateur intéressant de la transformation qui sépare le monde antique du Moyen Age. On pourrait peut-être

⁹⁶ Cf. les interdictions du concile d'Antioche de 341, c. 5 (MANSI 2, col. 1310; Acta conciliorum oecumenicorum II/3/2, 1936, p. 124) et Constitutiones apostolorum VIII,31 et VIII,55, éd. F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum 1, Paderborn 1905, p. 573 et 583. Sur le c. 18 du concile de Chalcédoine supra p. 7.

⁹⁷ Voir par exemple les interdictions de *congregationes*, *coetus*, *conventus* et *conventicula* privés dans la législation depuis la fin du IV^e siècle: Codex Theodosianus XVI,5,10 et plus souvent, éd. Th. MOMMSEN, t. I/2, Berlin 1962, p. 859. En outre Codex Iustinianus I,3,15 et I,12,5, éd. P. KRUEGER, Corpus iuris civilis 2, Berlin 1906, p. 20 et 66. Pour les détails OEXLE (n. 33), IV.

⁹⁸ Supra p. 8 ss.

⁹⁹ Supra p. 4 s. et 6.

¹⁰⁰ Supra p. 3.

¹⁰¹ Supra p. 12 s.

¹⁰² Sur ce point OEXLE, Die mittelalterlichen Gilden (n. 4) p. 219 s. et ID., Conjuratio und Gilde (n. 33) n. 245 et n. 246.

établir une relation entre l'apparition de plus en plus manifeste de l'association jurée au début de cette époque qu'on appelle le Moyen Age d'une part, et deux processus caractéristiques de cette transformation de l'autre. Ce serait d'abord l'écroulement de l'Etat romain et de ses structures, auquel, à l'époque romaine, les associations, qu'elles fussent de nature professionnelle, politique ou religieuse, étaient toujours assujetties, soumises à un contrôle rigoureux. Ce serait d'autre part le fait que cet ordre étatique avait précisément réglé beaucoup de problèmes qui durent ensuite être réglés d'une autre manière – par les gens eux-mêmes. La disparition des structures de l'Etat dans l'Occident romain libéra les associations de tous les contrôles tout en fournissant de nouveaux motifs aux individus pour s'associer d'une nouvelle manière dans des groupes d'une grande force associative – parce qu'il le fallait. Ce qui dans l'Antiquité était à peine esquissé, à savoir le groupe constitué sur la base du serment mutuel et dont on ne peut d'abord déduire l'existence que des interdictions, se répand rapidement, et apparaît finalement, à partir du XI^e siècle, dans les témoignages de ces groupes eux-mêmes, dans le témoignage de leurs statuts.

La forme de l'association jurée, issue de l'Antiquité, est donc à l'origine de quelque chose de nouveau, qui – dans un nouveau contexte et dans un monde transformé – a marqué de façon décisive l'histoire sociale, économique, intellectuelle et les institutions de l'Occident européen.