
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 14 (1986)

DOI: 10.11588/fr.1986.0.52587

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.

L'ÉLABORATION DE LA THÉORIE DES TROIS ORDRES CHEZ HAYMON D'AUXERRE

Dans le recueil d'essais publié en 1982 sous le titre «Apollon sonore», Georges Dumézil écrivait: «Au cours des vingt dernières années, le Moyen Age européen est devenu l'un des domaines les plus prometteurs des études indo-européennes... Le problème est celui d'un rapport, d'une continuité possible entre la conception indo-européenne des trois fonctions et la théorie médiévale des trois ordres; on ne croit plus guère à une refabrication ex nihilo, ni à une «reviviscence» après oubli, et la recherche se porte plutôt sur la ou les voies possibles de la transmission: celtique, anglo-saxonne, franque, – ou latine selon certains»¹.

La continuité de la transmission semble avoir été assurée, en effet, par plusieurs voies. Cependant les derniers mots du texte cité, évoquant «la voie latine», font allusion à un débat devenu aujourd'hui sans objet.

Notre étude montrera qu'il faut distinguer deux problèmes. Si l'on demande qu'elle est l'origine de la tripartition fonctionnelle au Moyen Age, nous pouvons répondre qu'elle se trouve dans les diverses traditions ethniques étudiées par Dumézil et ses élèves. Si l'on demande qu'elle est l'origine de la théorie médiévale des trois ordres, nous répondrons que le théorie visant à généraliser la tripartition fonctionnelle pour l'étendre à l'ensemble de la société chrétienne, est une affaire carolingienne, et qu'il a fallu romaniser la question des trois ordres pour l'introduire dans les discussions savantes de la théologie scripturaire, finalement pour la christianiser, la transformer, la rendre compatible avec la foi chrétienne en la souveraineté de Dieu. La soi disant «voie latine» est une voie romanisante, élaborée sous Charles le Chauve, dans le dessein d'exalter la primauté spirituelle de l'Eglise sur les princes de ce monde. La théorie des trois ordres dans le monde carolingien est une *interpretatio romana* des traditions ethniques.

Un faux débat est né, il y a quelques années, lorsque J. Batany² et J. H. Grisward³ ont cru devoir situer dans le monde anglo-saxon la constitution de la théorie médiévale des trois ordres ou des trois états, en affirmant qu'elle était inconnue des textes carolingiens⁴. Dans cette perspective on ne pouvait pas comprendre ce qu'était «la voie latine».

Le malentendu est visible dans les notices que Dumézil a consacré à Alcuin, Jean Scot et Haymon. Dumézil s'attache à montrer que l'idée de tripartition fonctionnelle

1 Georges DUMÉZIL, *Appolon sonore et autres essais*, Paris 1982, p. 207.

2 Jean BATANY, *Des trois fonctions aux trois états*, dans: *Annales* 4 (1963) p. 933-938.

3 Joel GRISWARD, *Des trois fonctions aux trois états*, dans: *Dumézil à la découverte des indo-européens*, Paris 1979 (ed. Jean-Claude Rivière) p. 199-203.

4 GRISWARD (voir n. 3) p. 201: «Le schéma triparti, tel qu'il apparaît aux IX^e et X^e siècles dans le monde anglo-saxon, est inconnu des textes carolingiens et pré-carolingiens».

n'a pu être extraite par Haymon des données érudites sur les trois tribus de Romulus, mais qu'elle a été en partie projetée par lui dans l'antiquité latine à partir de »l'expérience« qu'il pouvait avoir de traditions nationales toujours vivantes. Dumézil a raison, mais il enfonce une porte ouverte. Le véritable débat ne commence qu'à partir du moment où l'on s'interroge sur la différence entre le point de vue d'Alcuin et celui d'Haymon. La différence est patente: Alcuin saxonnise, Haymon romanise. Pourquoi? D'où vient cette différence entre la voie saxonne d'Alcuin et la »voie latine« adoptée par Haymon?

Pour le premier la réponse est obvie. La lettre que le saxon, Alcuin, écrit au roi saxon, Aethelbred⁵, montre que le travail d'évangélisation s'est non seulement adapté mais enraciné dans les traditions locales. Alcuin, compagnon de Charlemagne, est un homme d'action, il sait par expérience personnelle à quel genre de »bénédictions divines« s'intéressent les Saxons; il n'a aucune peine à tenir un langage que ses interlocuteurs puissent comprendre. L'allusion au schème trifonctionnel ne pose ici aucune question de principe. La vitalité des traditions apparaît seulement comme un fait auquel le prédicateur s'adapte. La situation de fait est celle que résume Nithard en déclarant: »Cette nation (saxonne) est tout entière divisée en trois ordres (*tribus ordinibus*): les *edhilingi*, les *frilingi*, les *lazzi*«⁶.

La perspective d'Haymon est très différente. Haymon est un moine »théoricien« qui enseigne à des moines les vérités éternelles de l'Écriture sainte. Il n'est d'aucun parti. Il appartient aux premières générations que la réforme de Benoît d'Aniane (817) et la politique religieuse de Louis le Pieux ont séparé du monde en leur offrant la paix de la contemplation. Haymon a composé son œuvre en un moment favorable où il n'y a plus et où il n'y a pas encore de tension entre les évêques et les moines. Il raisonne en théologien sur des questions de principe. Nous verrons d'autre part qu'Haymon donne des traditions païennes une *interpretatio romana*. Dumézil lui reconnaît en cela »un certain don de philologue et même de comparatiste«⁷. Oui, mais, d'où vient qu'Haymon romanise? Dumézil ne s'est pas posé ce problème; il a limité ses remarques à quelques lignes extraites du commentaire sur l'Apocalypse, seul texte d'Haymon qu'avaient cité Duby et Lobrichon⁸. Tout en admettant qu'Haymon ait pu être sensibilisé à l'idée d'une tripartition sociale à partir des traditions ethniques vivantes autour de lui, on n'en est pas moins obligé de constater qu'il n'a jamais raisonné sur ces traditions dites »nationales«, mais toujours sur ce qui lui paraît être (à tort ou à raison) une institution romaine. Il y a là un fait à expliquer. Or l'œuvre d'Haymon a de quoi répondre aux questions qu'on lui pose; elle réserve des surprises.

Haymon a traité à deux reprises au moins le problème de la tripartition sociale: une première fois dans son commentaire du chapitre XIII de l'épître aux Romains à propos de la situation des chrétiens de Rome en face des »puissances séculières« au temps de saint Paul; une seconde fois dans son commentaire de l'Apocalypse à propos de la septième Église, Laodicée. Dans le premier cas, la tripartition sociale est présentée comme une institution païenne, un ordre romain, extérieur à l'Église,

5 DUMÉZIL (voir n. 1) p. 233.

6 Nithard, Histoire des fils de Louis le Pieux, éd. Ph. LAUER, Paris 1926 (Belles Lettres) p. 120.

7 DUMÉZIL (voir n. 1) p. 238.

8 Georges DUBY, Les trois ordres, Paris 1978, p. 292.

dans une perspective qui se veut à la fois historique et morale. Dans la seconde, Haymon explique *sensu mystico* que l'universalité de l'Eglise est l'œuvre de l'Esprit saint agissant dans l'histoire présente: il admet les trois ordres dans l'Eglise, mais il les admet comme une institution humaine qui doit être modifiée pour la rendre conforme aux doctrines de l'Ecriture sainte, et qui, même ainsi christianisée, n'en demeure pas moins distincte des institutions proprement ecclésiastiques. Ce qui était présenté dans le commentaire de l'épître aux Romains comme une situation de fait se transforme dans le commentaire sur l'Apocalypse en une situation de droit, généralisée par delà les différences ethniques pour être étendue à tout le monde chrétien. Il s'agit donc bien d'une «théorie» élaborée à un moment où, sous Charles le Chauve, le clergé entend occuper seul la première «fonction» aux dépens d'une puissance laïque qui n'a cessé de décliner en se divisant dans la seconde partie du règne de Louis le Pieux.

Nous étudierons successivement les deux commentaires d'Haymon en les replaçant, autant que possible, dans le cadre général de son œuvre. Nous essaierons de voir quelles sources l'auteur a utilisées et surtout comment il les a utilisées.

Remarques préalables sur Haymon d'Auxerre

Nous savons peu de choses du personnage d'Haymon, sinon qu'il enseigna dans les années 840–860 à Auxerre où il eut pour successeur Héric et Rémy⁹. Son œuvre¹⁰ témoigne d'une pensée vigoureusement construite, quand on prend la peine d'en réunir les éléments dispersés à travers des commentaires souvent répétitifs; il y a chez lui une sorte de classicisme, un goût de la mesure et de l'équilibre.

On notera d'abord qu'Haymon d'Auxerre est un pur théologien c'est à dire un commentateur de l'Ecriture. A l'inverse de son contemporain, Jean Scot (Erigène), il n'est pas «physicien»; il estime que la dialectique n'est d'aucune utilité (*nullius utilitatis*) bien qu'elle séduise les simples (in Eph. 721 A–B). Il profite de toute occasion pour dire que les philosophes (Socrate, Platon, Aristote) ont compromis leur sagesse dans le culte des éléments, des anges ou des démons (in Col. 755 B et 757 C–D; II Cor. 668 C; Amos 117 C; Michée 310 A–B etc. ...). Théologie et philosophie sont donc pour lui nettement distinctes, ce qui ne l'empêche pas d'expliquer que les éléments n'ont pas en eux-mêmes leur puissance, mais qu'ils la tiennent de la nature créée par Dieu et que lui seul peut changer: *Naturam autem dixi, id est ordinem* (in Col. 755 C). Il convient de signaler à ce propos que l'élève et le successeur d'Haymon à Auxerre, Héric, sera au contraire fortement influencé par le platonisme chrétien de Jean Scot et de Maxime le Confesseur. Héric est un poète qui

9 Sur la biographie d'Haymon d'Auxerre, voir Riccardo QUADRI, *Aimone d'Auxerre alla luce dei «Collectanea» di Heiric di Auxerre*, dans: *Italia medioevale e umanistica* 6 (1963) p. 1–48; et J. J. CONTRENI, *Haimo of Auxerre Abbot of Sasceium (Cussy-les-Bois)*, dans: *Revue Bénédictine* 85 (1975) p. 303–320.

10 Il n'existe pas d'édition critique, ni même complète, des œuvres d'Haymon d'Auxerre. Nos références renvoient aux tomes 116 et 117 de la *Patrologie Latine (P. L.)* de J.-P. MIGNE. Pour simplifier les notations nous indiquerons seulement le titre du commentaire biblique, suivi de la numérotation des colonnes de la P. L.

trouvera dans la spéculation platonisante sur la nature et le cosmos une raison d'exalter la fonction contemplative des moines, et qui modifiera en conséquence la doctrine des trois ordres élaborée par son maître. Il ne faut pas confondre la construction théologique d'Haymon avec les utilisations diverses qui en seront faites par la suite. Une idéologie, comme chacun sait, peut servir à toutes fins utiles.

On notera en second lieu que Haymon est un hiéronymien. Ses deux modèles privilégiés sont saint Augustin pour la théologie de la grâce, et saint Jérôme pour son érudition et sa méthode. Mon argumentation s'appuiera sur les œuvres d'Haymon dont l'authenticité paraît aujourd'hui la mieux établie, à savoir les commentaires des épîtres pauliniennes, de l'Apocalypse, des Prophètes et du Cantique des cantiques (exceptée la Préface)¹¹. Je n'ai utilisé ni le commentaire d'Ezéchiel (inédit), ni celui sur la Genèse que la Patrologie Latine attribue à Rémy d'Auxerre mais qui pourrait être d'Haymon. L'explication des Psaumes (qui existe sous deux formes) est d'origine incertaine; j'en retiendrai cependant un passage illustrant la distinction entre *gens* et *populus*, distinction qu'Haymon connaissait par Isidore de Séville (Etym. IX, c. 2,1, et c. 4,5). Haymon est un écolâtre, il explique consciencieusement chaque mot, discute certaines traductions de la Vulgate et propose volontiers pour un même texte plusieurs possibilités d'interprétation allégorique, ce qui ne l'empêche pas de s'intéresser à l'histoire, aux détails érudits, aux circonstances qui lui paraissent confirmer une prophétie ou justifier un enseignement apostolique.

Ce point est essentiel pour comprendre la méthode d'argumentation suivie par Haymon d'Auxerre. Il est vrai qu'Haymon recherche avant tout l'*utilitas lectionis* c'est à dire la liaison entre les *moralia* et les *mystica*. L'interprétation morale procède par dichotomie entre les vices et les vertus, car une même notion peut s'entendre en bonne ou en mauvaise part. L'interprétation mystique rapporte toutes choses à l'union du Christ et de l'Eglise. La conjonction entre les deux interprétations tend à développer un parallèle entre l'âme et l'Eglise, entre la vie intérieure et la communauté spirituelle (le «moi» d'un personnage inspiré étant tenu pour représentatif de la communauté croyante, sauf indication contraire). Néanmoins l'exégèse d'Haymon d'Auxerre est beaucoup plus historicisante qu'un lecteur moderne ne pourrait croire au premier abord. Même lorsqu'une parole est interprétée mystiquement, Haymon s'interroge sur les circonstances supposées historiques qui donnent à cette parole sa raison d'être. Il s'applique à reconstituer dans l'histoire passée la situation de fait qui a provoqué l'intervention de tel prophète ou la déclaration de tel apôtre. Un petit exemple peut illustrer ce procédé. Lorsque saint Paul recommande aux femmes d'être soumises à leur mari, Haymon commente cette formule impérative par une justification en style narratif; il raconte: «Dans les premiers temps de la foi, il y avait beaucoup de femmes qui, pour cause de religion, s'abstenaient de rapports avec leur époux, c'est pour elles spécialement que parle l'Apôtre, de peur qu'en s'abstenant de coït avec les hommes, elles ne leur résistent, ne se rebellent et ne se refusent» (ad Col. 762B).

Le recours à la narration, à l'*historia*, s'appuie sur une double référence érudite: la Bible et la Romanité. Soit un exemple banal: Haymon explique que le mot «Christ»

11 Cf. A. VACCARI, L'editio princeps del commento di Aimone alle Cantica e la chiave di un problema letterario, dans: *Biblica* 5 (1924) p. 183-191. - E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief*, I, Leipzig 1907, p. 41-201.

est le nom d'une dignité; il vient du mot »chrisme« qui signifie »onction«. Et aussitôt suit la référence aux deux Antiquités: »Car de même que chez les Romains le diadème et la pourpre fait les rois, ainsi dans les temps antiques chez les Juifs l'onction faisait les rois et les prêtres« (in Eph. 700D). Enfin, dernière remarque, le commentaire historique et mystique de l'Écriture est assez souvent interrompu par certaines discussions *de questionibus Scripturarum* exposant à la manière scolastique une opinion magistrale (cf. II Tim. 803C). Tels sont les principaux procédés d'argumentation dont on peut trouver des exemples dans l'œuvre d'Haymon.

Le commentaire de l'Épître aux Romains

Le chapitre XIII de l'Épître aux Romains est un lieu théologique privilégié pour toute discussion des rapports entre le spirituel et le temporel. Pour examiner les rapports entre la loi divine et les institutions humaines, Haymon va replacer la question dans son cadre historique; il traitera de l'attitude des »croyants romains« en face des »puissances séculières« telles qu'elles étaient, croit-il, au temps de saint Paul. Il convient de noter qu'Haymon ne fait jamais allusion aux événements de son temps; il parle en contemplatif des vérités éternelles enseignées par l'histoire sainte. C'est seulement d'une manière indirecte, à travers ses idées, son vocabulaire, que nous devons rechercher l'insertion de sa pensée dans le contexte contemporain.

Pour faire ressortir la méthode exégétique d'Haymon nous analyserons son commentaire de Rom. XIII en parallèle avec celui de Raban Maur écrit quelques années auparavant. Leurs orientations doctrinales se ressemblent mais elles n'aboutiront pas aux mêmes conséquences à cause d'une différence de style: Raban juxtapose des élévations spirituelles et des notations érudites alors qu'Haymon a le goût (sinon l'art) de la rationalité positive, il cherche à imaginer les circonstances qui expliquent les paroles de saint Paul.

Le point de départ est le même chez les deux auteurs. Raban Maur écrit: »Du fait que quelqu'un a été appelé à la liberté par son Seigneur et qu'il est devenu chrétien, il ne doit pas s'enorgueillir et juger qu'il ne doit pas demeurer dans son état (*ordinem suum*)« (P.L. 111, 1560A). »Nous devons supporter notre condition suivant l'ordre même des choses humaines« (*conditionem nostram pro ipso rerum humanarum ordine*) (ibid., 1560D). Pour exprimer la même idée Haymon adopte un style décidément narratif: »Au début de la sainte Eglise des gens de toutes conditions venaient à la foi. Des esclaves, des servantes, des subordonnés de toutes sortes, estimaient qu'ayant acquis la liberté à l'égard de tous les péchés, il était indigne d'eux de servir les puissances séculières« (in Rom. 478D). Après avoir rappelé la réponse de l'Apôtre: qu'il faut obéir aux puissances séculières pour tout ce qui n'est pas contraire à la foi ou aux mœurs, Haymon introduit une note de couleur locale: »Par »puissances supérieures« il veut dire les rois et les princes, les tribuns, les centurions, les maîtres et tous le prélats« (in Rom. 478D).

Haymon et Raban Maur expliquent de la même manière les rapports entre le temporel et le spirituel. Ils s'appuient pour cela sur la distinction entre le corps et l'âme. La partie de nous-mêmes qui est engagée dans les affaires temporelles, dit Raban Maur, est soumise à la puissance de ceux qui les gouvernent ici-bas; la partie

de nous-mêmes par laquelle nous croyons en Dieu n'est soumise à aucune puissance de ce genre. Il y a divers genres de lois: la loi humaine avec sa justice terrestre est comme un pédagogue qui nous enseigne, par la crainte du châtement, à suivre la voie d'une plus haute justice; cette dernière est définie par la loi naturelle renforcée par la loi révélée, le *jus divinum*. Dieu a donné à certains hommes la puissance comme il a donné à tous des organes des sens: ils pourront en faire un bon ou un mauvais usage.

Pour développer le même thème, celui des deux lois, humaine et divine, Haymon aura des paroles plus rudes sur notre servitude dans la vie présente. A l'occasion du verset: »Il n'y a aucune puissance qui ne vienne de Dieu«, il ouvre une *Questio* en forme scolaire *Si quaerimus quare... Id dicendum...*: »Si nous demandons pourquoi ces puissances ont été ordonnées (*ordinatae sint*), à cela il faut dire que le genre humain est devenu bestial. A la manière des bêtes sauvages il a commencé à user de violence contre soi, à partir du moment où le fils du premier parent, s'élevant contre son frère, l'a tué. Le propre des bêtes et de l'homme est de se déchirer mutuellement, se lacérer, se dévorer. Par exemple, le lion dévore l'homme et l'ours; l'ours et le loup dévorent les hommes, les bœufs, les brebis. Pour cette raison le Dieu tout puissant a préposé des princes aux hommes bestiaux, afin que l'âpreté de leur esprit soit réprimée par la terreur des princes. Il existe même des poissons qui s'avalent les uns les autres; les hommes les imitent en usant de violence les uns envers les autres; leur témérité est calmée par la crainte des princes« (in Rom. 479 B-C).

Cette conception politique, à mi-chemin entre Orose et Hobbes, est une thèse augustinienne. Haymon a expliqué ailleurs qu'il n'y a pas de servitude *per naturam* mais seulement *per culpam et propter peccatum* (in Col. 762D). Dans un monde soumis à la servitude du péché originel, l'existence du pouvoir civil se justifie par la nécessité d'utiliser le glaive pour protéger les braves gens contre leurs ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, les larrons et les envahisseurs. D'où le rôle moralisant de la crainte. A la question: »Pourquoi sont faites les lois?«, Isidore de Séville donnait une réponse semblable à celle d'Haymon: »Les lois ont été faites pour que, par leur crainte, l'audace humaine soit réprimée, que l'innocence soit en sûreté parmi les malhonnêtes gens, et que chez ces gens malhonnêtes la faculté de nuire soit réfrénée par la crainte du supplice« (Etym. V, C.20, 202B).

Avant de poursuivre son raisonnement Haymon revient sur l'attitude des chrétiens de Rome au temps de saint Paul: »Certains, comme nous l'avons dit plus haut, sous prétexte qu'ils étaient devenus libres en venant à la foi, ne voulaient pas rendre à leur maître l'antique obligation statutaire de service (*pristinum obsequium et servitium*) alors que le Seigneur Jésus n'est pas venu changer nos conditions, mais sauver nos âmes pour la vie éternelle« (in Rom. 479C). »Les croyants romains disaient: Nous qui obéissons aux lois divines et servons Dieu, nous ne devons pas servir et honorer Néron« (in Rom. 480A). Une telle attitude provoque la persécution et nuit à l'Eglise. Il faut rendre à César ce qui est à César. Quiconque se soustrait au service ou refuse le tribut et l'honneur, s'oppose à l'ordre établi par Dieu (*Dei ordinationi resistit et dispositioni cujus illi principantur*) (in Rom. 480A). La crainte est faite pour les méchants, non les bons. »Les princes ont été établis non pour inspirer la crainte aux bons travailleurs et à ceux qui persistent dans une bonne œuvre, mais aux malfaiteurs et à ceux qui ne veulent pas servir« (in Rom. 480B). Le prince est ministre de Dieu

pour la justice, pour que sa crainte et son aide te garde et te protège, pour que tu ne sois pas tué par ton ennemi, et que d'autres ne s'emparent de ce qui t'appartient (in Rom. 480D). Ce n'est pas sans raison que le prince porte le glaive c'est à dire le pouvoir de vindicte. Il y a des crimes énormes qui sont jugés par les juges de ce monde plutôt que par les évêques et les recteurs de l'Eglise. Ce sont de tels crimes que condamnent les rois et les princes de ce monde (in Rom. 481 A). Les détenteurs du pouvoir séculier ont donc un double rôle de juges et de défenseurs. Il faut se soumettre à eux non seulement par nécessité mais aussi par conscience, puisqu'en leur résistant, on résisterait à l'ordonnance divine (*Dei ordinationi*) (in Rom. 481 B).

Il faut aussi payer le tribut à ceux qui vous défendent et vous protègent, ne pas se rebeller pour ne pas exciter leur vindicte. »Jean Baptiste répondait aux soldats (*militibus*) qui lui demandaient ce qu'ils devaient faire: »Ne rançonnez personne, n'accusez faussement personne, et contentez-vous de votre solde« (Lc. III). Et ici, poursuit Haymon, il faut bien remarquer qu'il ne dit pas: *Nolite militare*, ne soyez pas soldats, puisque les soldats ont été établis par Dieu afin que par eux soient protégées les patries qui leur sont confiées« (in Rom. 481 D).

Ce long développement établit non seulement la nécessité mais aussi la fonction légale des maîtres qui portent le glaive, fonction de justice et de défense. Or une des thèses constante d'Haymon est que chaque partie de la société doit être utile aux autres. Dans d'autres contextes, lorsqu'il a l'occasion de parler de l'Eglise-corps du Christ, il énumère les divers organes de ce corps pour montrer qu'ils sont utiles les uns aux autres. La morale politique d'Haymon est un utilitarisme chrétien fondé sur une conception organiciste de la société. C'est le même principe qui va intervenir ici. Chaque partie de la société a des devoirs (*debita*) à l'égard des autres. Haymon va donc s'intéresser aux trois parties de la société romaine.

Il importe de bien comprendre comment il va construire son discours. Saint Paul disait: *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem*. La phrase comporte quatre termes. Raban Maur réduit la classification à trois, car les deux premiers termes concernent »le négoce«, bien qu'ils puissent aussi s'interpréter en un sens spirituel (le tribut de l'esprit, dû à Dieu)¹². Par contre l'honneur et la crainte ont d'emblée une signification morale. Raban Maur distingue en outre le *debitum peccati*, justifiant la puissance du glaive, et le *debitum caritatis*, l'amour du prochain, car, dit-il, saint Paul ne sépare pas les *moralia des mystica*.

Haymon, lui, ne raisonne pas dans l'intemporel. Nous sommes à Rome au temps de saint Paul. Il faut classer les trois sortes de *debita* en fonction des institutions romaines. Cette classification va s'organiser autour d'une idée centrale, la notion d'*obsequium*. Je donnerai d'abord le texte d'Haymon, puis sa traduction: *Reddite ergo omnibus debita id est consuetum obsequium, sicut Dominus ait: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo (Mt. XXII). Cui tributum debetis reddere, reddite ei tributum, sicut et ipse Conditor pro se et Petro didrachma (Mt. XVII). Tributum dicit a tribunis, et tribuni a tribus. Siquidem Romulus conditor*

¹² Raban fait un commentaire en trois parties: d'abord *tributum* et *vectigal*; ensuite *timorem*, enfin *honorem*. Il conclut: *Cui timorem timorem, cui honorem honorem, divisum mihi videtur. Et ad eos quidem quos supra diximus ministros pertinere tributa et vectigalia; exigunt enim de nobis tributa terrae nostrae et vectigalia negotiationis nostrae* (P. L. 111, 1565 B).

et auctor Romae in tres partes populum sibi subjectum divisit rationabili distributione:

- *in senatores videlicet, qui et consules vocabantur,*
- *in milites et agricolas, et unicuique parti principem unum constituit, qui tribunus dicebatur, eo quod uni ex tribus partibus praeesset. Census vero quia subditis exigebatur.*
- *Cui vectigal, vectigal. Vectigal est tributum fiscale, et dicitur a vehendo, eo quod accipiatur de vectis id est deportatis mercibus;*
- *Cui timoren, timorem debetis, ut dominis reddite illis;*
- *Cui honorem, honorem debetis, reddite illi non solum in conquiescendo sed etiam munera dando (in Rom. 482 A).*

»Rendez à tous ce qui leur est dû c'est à dire l'obéissance exigée par la coutume, ainsi que le Seigneur a dit: Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu (Mt. 22). A qui vous devez rendre le tribut, rendez le tribut, comme le Fondateur lui-même (a payé) la didrachme pour lui et pour Pierre (Mt. 17). Le mot »tribut« vient de »tribun«, et »tribun« vient de »trois« (jeu de mot sur l'ablatif »tribus« lu comme tribu, tri-parti). En effet, Romulus, fondateur et auteur de Rome, a divisé le peuple qui lui était soumis en trois parties suivant une distribution rationnelle:

- à savoir en sénateurs, qui étaient aussi appelés consuls;
- en combattants et agriculteurs, et pour chaque partie il a établi un chef unique appelé »tribun« du fait qu'il présidait à l'une des trois parties. Le cens était exigé de ceux qui leur était soumis.
- A qui le vectigal, le vectigal. Le vectigal était un tribut fiscal qui vient du mot »véhiculer« parce qu'il est perçu sur les marchandises véhiculées c'est à dire transportées;
- A qui la crainte, c'est la crainte que vous devez, rendez la leur comme à vos Maîtres
- A qui l'honneur, c'est l'honneur que vous devez, rendez le lui non seulement par l'obéissance mais aussi par le don de prestations.«

Ce texte doit être analysé comme il a été construit, en commençant par la fin. Haymon est parti des trois *debita* classés par Raban Maur. Puis, suivant son habitude, il a reconstitué le contexte historique romain en puisant son érudition dans les deux encyclopédies que sont les »Etymologies« d'Isidore de Séville et le *De rerum naturis (De Universo)* de Raban Maur, car telles sont les deux sources principales d'Haymon, comme l'a montré D. Iogna-Prat¹³. Haymon interprète les *debita* comme des *obsequia* c'est à dire comme des obligations afférentes à un rapport de clientèle ou de patronage dans une société hiérarchisée suivant des fonctions statutaires. La classification des *debita* est trifonctionnelle au sens où l'entend le comparatisme européen: richesse, puissance guerrière, souveraineté. A partir de là, le schéma trifonctionnel a été projeté sur les tribus romuléennes. Enfin Haymon s'appuie sur la référence à la double Antiquité, aux deux fondateurs, le Christ et Romulus, l'un et l'autre appelés *Conditor*, car c'est l'origine d'une loi ou d'une institution qui permet d'en établir la validité, la légitimité, l'autorité. Le tribut payé à César par le Christ-Conditor est le titre originel qui justifie l'obéissance du chrétien, comme les trois

13 Dominique IOGNA-PRAT, Le »baptême« du schéma des trois ordres fonctionnels, dans: *Annales* 41 (1986) p. 101-126.

tribus instituées par Romulus-Conditor justifient les trois *debita* les trois choses dues par les subordonnés: la richesse, la crainte et l'honneur.

Si l'on attribue à »tribu« un sens distributif, alors les tri-bus sont les trois tiers du peuple, comme l'avaient dit Isidore de Séville et à sa suite Raban Maur: »On dit »tribu« par référence aux curies et congrégations distinctes des peuples. Elles sont appelées »tribus« parce qu'à l'origine les Romains furent divisés en trois par Romulus: en sénateurs, en combattants (*milites*) et en plèbes. Bien que ces tribus se soient maintenant multipliées, elles retiennent leur nom antique« (Etymologies IX, 4, 7, et De rerum naturis XVI, 4, 452 C-D).

Et de même:

»Les tributs sont appelés ainsi du fait qu'autrefois ils étaient exigés de chaque tribu comme maintenant de chaque territoire. Il est établi que le peuple romain a été divisé en trois parties, et aussi que les chefs de chaque partie étaient appelés »tribuns«, d'où aussi les contributions que fournissaient les peuples furent nommées »tributs« (Etym. XVI, 18, 7).

Haymon imagine que les tribuns, au sens (probablement originel) de chefs de tribus, exigent de leurs subordonnés le paiement d'un tribut. Par un amalgame anachronique ces tribuns, supposés romuléens, se combinent avec les tribuns militaires et les tribuns de la plèbe. Du coup il n'y a plus que deux sortes de tribuns, la place vacante étant attribuée aux sénateurs, à qui est réservé le consulat. Cette reconstruction boiteuse permet à Haymon de faire un rapprochement entre autrefois et maintenant, comme l'avait fait Isidore de Séville dans les deux textes que nous venons de citer. En effet, Haymon ajoute deux mots qui n'étaient pas dans ses sources; il fait à Romulus un compliment en disant qu'il a procédé à une distribution rationnelle ou raisonnable (*rationabili distributione*) et d'autre part il attribue aux *milites*, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, la fonction de juges et de défenseurs conformément à la définition qu'Isidore donnait des tribuns en les qualifiant de *judices et defensores* (Etym. IX, 4, 18).

Mais nous reprendrons ces points en expliquant le texte. Jusqu'ici nous avons voulu montrer seulement comment Haymon avait construit son texte, comment il avait utilisé ses sources. Comme l'indique D. Iogna-Prat¹⁴, Isidore de Séville (VI^e siècle) paraît avoir utilisé le commentaire de l'Enéide par Servius (IV^e siècle) qui, lui-même, renvoyait à Varron et Tite-Live. Il y a donc bien continuité de la tradition érudite depuis l'antiquité tardive jusqu'au Moyen Age. La tradition écrite ne fait pas double emploi avec les traditions orales invoquées par Dumézil. Elle remplit comme nous allons voir un autre office. La reconstruction érudite des institutions romaines, telle que nous l'observons dans la tradition écrite, témoigne d'une reconstruction idéologique. Dans le commentaire d'Haymon sur l'Épître aux Romains cette reconstruction demeure encore incomplète: bien qu'il y soit beaucoup question »d'ordre«, l'expression »trois ordres« n'est pas encore prononcée; en outre la tripartition sociale reste une affaire extérieure à l'Église, elle est attribuée à la Rome païenne de l'antiquité comme une caractéristique de la société civile.

Après avoir analysé la construction du texte, nous allons maintenant revenir sur sa portée dans l'œuvre d'Haymon, sur la place qu'il occupe dans l'argumentation

14 Ibid. p. 109.

théologique de l'auteur. Nous venons de voir qu'Haymon a construit son argument à partir d'un double matériau: la liste paulinienne des choses dues par les subordonnés, les notions romaines puisées dans les encyclopédies érudites. Il a organisé ce matériau en introduisant deux idées directrices: *consuetum obsequium* et *rationabili distributione*. Nous devons donc orienter notre analyse suivant ces deux idées directrices.

La notion d'*obsequium* est issue du droit romain à l'époque du bas empire et elle est passée dans le vocabulaire ecclésiastique avec d'autant plus de facilité que saint Paul, suivant le texte de la Vulgate, qualifie de *rationabile obsequium* le culte du Dieu chrétien par opposition à celui des idoles (passage commenté par Haymon in Rom. 469 C-D). L'*obsequium* est une forme d'obéissance due par des hommes libres ou affranchis mais néanmoins assujettis à certains liens de fidélité, à certaines obligations inhérentes à leur statut subordonné¹⁵. Haymon suppose que chaque catégorie sociale a son «utilité», sa fonction propre à remplir. Il s'est servi de cette idée pour introduire un schéma trifonctionnel qui, certes, pouvait être suggéré par la tripartition d'Isidore et de Raban Maur mais qui n'y était pas explicitement.

D'autre part Haymon juge que cette distribution des hommes en groupes ayant à remplir des charges ou des fonctions conformes à leur statut est une organisation sociale conforme à la raison. Ce qu'Haymon considère comme raisonnable c'est l'idée d'une morale statutaire c'est à dire l'idée que dans une société bien ordonnée chacun doit agir conformément à son statut, à son état. Les anthropologues connaissent bien cette forme de morale. Lorsqu'une organisation sociale repose sur la coutume, elle a besoin de s'appuyer sur des classifications stables, des points de repère qui marquent de façon visible la situation de chacun à l'égard des autres.

Ainsi, pour raisonner sur la justice des lois humaines et divines (ce qui est l'objet du débat en Rom. XIII), Haymon emprunte ses concepts au droit (écrit ou coutumier) ainsi qu'à la morale de son temps. Nous allons voir qu'en effet il donne à la distinction des trois fonctions sociales une connotation moralisante et légaliste.

En premier lieu, les *plebes* d'Isidore deviennent des *agricolae*, comme la population paysanne du IX^e siècle. Haymon parle à plusieurs reprises de la *plebs Israelitica* (in Is. 725 C; in Hb. 841 B). Le mot a donc un sens assez large. Pour Isidore, les plèbes sont les populations distinctes de leurs dirigeants ou de leurs notables (Etym. IX, c. 4, 5). Dans cette population qui vit des produits de la terre, il y a aussi des marchands, des transporteurs, puisque le vectigal est la fiscalité perçue sur le transport des marchandises. En commentant la seconde Epître à Timothée II, 6, Haymon dit que le paysan et le vigneron doivent pouvoir profiter en priorité (*primum*) du fruit de leur travail et qu'ils doivent aussi prélever sur le surplus (*quae supersunt*) de quoi nourrir les prédicateurs, car c'est une loi commune à toutes les classes sociales qu'elles doivent *accipere et ministrare*, elles reçoivent des biens et doivent en retour servir l'utilité commune (in II Tim. 802 C). D'ailleurs celui qui se consacre à la prédication doit aussi pourvoir aux *temporalia* de ses subordonnés (in Cant. 327 D). Dans le corps du Christ chaque membre a sa fonction de sorte que tous sont utiles les uns aux autres (in I Cor. 579 B-D). Lorsqu'il distingue la sagesse

15 La notion d'*obsequium* est passée dans les formulaires romanisants du Haut Moyen Age. Cf. Elisabeth MAGNOU-NORTIER, Foi et Fidélité. Recherche sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII^e au IX^e siècle, Toulouse 1976 (Publications de l'Université de Toulouse le Mirail, série A, 28).

(orientée vers les biens éternels) et la science qui règle et ordonne les choses humaines, Haymon parle en humaniste connaissant ses classiques: »Exploiter des domaines ou cultiver des champs, édifier prudemment sa maison, diriger (*ordinare*) avec compétence sa domesticité, cela, semble-t-il, revient à la science« (in I Cor. 577 D). C'est ainsi qu'Haymon moralise »la troisième fonction« en s'appuyant sur une conception des biens terrestres héritée de l'antiquité latine autant que de la Bible.

Qu'en est-il de la deuxième fonction? Qui sont les *milites*? Contrairement à une suggestion de Dumézil¹⁶ il ne s'agit pas de l'ordre équestre qu'Haymon connaissait par Raban Maur (*De rerum naturis* XVI, C. 3, 449 D), mais qu'il ne mentionne pas ici. Il ne s'agit pas non plus des guerriers en général. Car les *bellatores* sont l'engeance du diable. Le diable est leur chef (in Habacuc 194 A); les princes de l'erreur, les persécuteurs, ont pour anges gardiens des démons (in Eph. 732 D). »Le diable habite principalement le corps des princes de ce siècle« (in Apoc. 1055 C, et in Rom. 413 D–414 A). Haymon parle ici des persécuteurs du temps jadis, mais les princes d'aujourd'hui reçoivent par là un avertissement: tout prince est pécheur quand il unit la puissance à l'erreur (in Apoc. 1055 C); il doit être instruit par les prédicateurs de l'Évangile. La furie des guerriers pillards est incompatible avec la pratique des vertus chrétiennes et de la vie monastique: »En temps de paix, et certes avec la plus grande difficulté, peut être gardée la chasteté. Mais quand un royaume est ravagé par des ennemis et des pillards, la chasteté ne plus du tout être conservée. Les maîtres qui se sont emparés des captifs accomplissent avec eux leur volonté et leur immondice comme il leur plaît, et il n'est pas possible de leur résister« (in I Tim. 789 B).

Les *milites* qui ont un statut légitime aux yeux d'Haymon sont définis par deux caractéristiques: 1) Ils tiennent leur origine d'une institution légale. Et l'on croit savoir comment leur première institution fut légalement établie: »C'est Romulus le premier qui a pris dans le peuple et a appelé des *milites*« (Raban Maur, *De rerum naturis* XVI, c. 3, 449 C). En outre, 2) ils remplissent la fonction que Dieu leur a confiée d'être les ministres de sa justice; ils doivent être, comme les tribuns, juges et défenseurs. Lorsqu'une de ces deux conditions fait défaut, les hommes retombent dans la bestialité du péché originel. C'est ce qui est arrivé aux Romains persécuteurs, quand ils ont été saisis par ce frémissement dont parle le psalmiste: »Pourquoi les nations frémirent?« – »Par ›frémirent‹ l'Écriture note leur bestialité, car frémir est le propre des bêtes. Ce frémissement se produisit là où il est dit ›Tolle, tolle, crucifige eum‹. Par *gentes* l'Écriture entend les *milites* romains qui sont appelés *gentes* parce qu'ils restent tels qu'ils ont été engendrés (*geniti*), à savoir sans loi, sans aucune constitution de justice. Par contre l'Écriture dit *populi* à propos des Juifs, car la raison de les appeler *populi* »vient de ce qu'ils sont associés par une loi pour vivre suivant le droit« (*congregati ad jure vivendum per legem*, in Ps. 201 C). Les combattants doivent donc avoir à la fois une origine légale et une fonction de justice.

Reste enfin un dernier *debitum*: l'honneur que l'on doit à celui qui a fonction de commander. A qui vous devez l'honneur, rendez le lui non seulement en acquiesçant à sa parole (*conquiescendo*) mais aussi en lui offrant des dons, des services, des

16 Georges DUMÉZIL, Apollon sonore (voir n.1) p.239: »La division est »dans la bonne langue« *senatores, equites, plebs*, ordre sénatorial, ordre équestre, plèbe«.

prestations qui l'honorent (*munera dando*). Il n'est guère douteux d'Haymon fasse allusion à des pratiques de son temps.

En résumé le commentaire de l'Épître aux Romains par Haymon d'Auxerre autorise au moins deux conclusions:

1) Haymon attribue une origine païenne à la division tripartite de la société. Cette institution ne vient pas de l'Église. Haymon la juge néanmoins »raisonnable«, eu égard à la société dans laquelle il vit.

2) Le schéma tripartite a été romanisé pour pouvoir être moralisé. On lui a cherché une origine qui justifie sa validité légale, car il convient à un peuple de vivre suivant le droit. Il fallait un héros fondateur, et ce fut Romulus. Pour pouvoir accorder les *moralia* aux *mystica*, on a demandé à Romulus les premiers et au Christ les seconds.

En commentant le chapitre XIII de l'Épître aux Romains, Haymon a privilégié le *sensus historicus*. Il pouvait difficilement en rester là. Les habitudes théologiques du siècle où il vivait lui enseignaient que toute chose, quelle qu'elle soit, infime ou sublime, vile ou noble, n'a pas seulement un sens littéral mais aussi un sens mystique. Les sages de ce temps s'occupaient à charmer le monde. Il restait donc à donner un sens mystique aux trois tribus de Romulus, il restait à les faire entrer dans l'Église. C'est ce qui fit Haymon dans son commentaire sur l'Apocalypse.

Le commentaire sur l'Apocalypse

L'Apocalypse, dit Haymon, est la prophétie de l'état présent et futur de l'Église. Cette prophétie, intérieure au Nouveau Testament, se distingue des anciennes en ce qu'elle annonce comme révélé et devant s'accomplir dans le présent ce que les prophéties de l'ancien Testament prédisaient de loin comme devant advenir dans le futur. C'est pourquoi »dans cette révélation rien ne doit être reçu comme historique; les mots eux-mêmes, si on les examine attentivement, prouvent une intention d'enseigner« (Praefatio, 938 C).

Le symbolisme de l'Apocalypse est comparé au chandelier à sept branches décrit par le prophète Zacharie. Alcuin a résumé cette conception en rappelant que le bienheureux Bède a divisé le livre en sept parties. Jean écrit à sept Églises; sept anges interviennent; enfin le livre scellé de sept sceaux doit être interprété suivant les sept règles de Tychonius (P.L. 100, 1087 A-B). Les sept règles d'interprétation sont rapportées par Haymon à Ambroise Autpert (assimilé par erreur à »saint Ambroise« dans la Patrologie Latine; in Apoc. 1014-1016 C-D). Haymon expose longuement que l'Apocalypse est la révélation de l'Esprit septiforme dans l'Église septiforme, car chacune des sept Églises représente l'Église universelle. En outre les divisions de fonctions ou d'opérations que l'on observe à l'intérieur de l'Église ne viennent pas de nos mérites mais des dons du saint Esprit, aucun homme ici-bas ne pouvant recevoir à lui seul tous les dons ou toutes les bénédictions (Cf. in I Cor 576 C-D; in Rom. 470 D-471 D). Le septénaire symbolise l'universalité. Il est la somme de l'universalité terrestre (les quatre parties du monde ou les quatre humeurs de l'homme) et de l'universalité céleste (la Trinité). Les quatre Évangiles annoncent aux quatre parties du monde le Dieu trois fois saint. Ils relient les *infima* aux *summa* (in Apoc. 1063 B). La sagesse universelle, septiforme, est prêchée par les trois-fois-quatre apôtres et

célébrée par les deux-fois-douze vieillards du sénat céleste. Ce pythagorisme chrétien est alors un lieu commun de l'exégèse allégorique. Pour Jean Scot également le chandelier à sept branches représente la plénitude des dons du saint Esprit en tant qu'elle se divise en formes multiples pour se distribuer universellement dans l'Eglise (Periphyseon II, 564 B-D). La théologie de l'Esprit se déploie dans l'ecclésiologie.

Telle est la conception générale de l'Apocalypse qui doit orienter notre analyse. Conformément à ce que dit Haymon sur les deux sortes de prophéties, ancienne et nouvelle, nous montrerons comment l'Apocalypse est mise en parallèle avec les prophéties d'Isaïe sur la nouvelle Jérusalem (le second Isaïe), ainsi qu'avec le poème de l'âme et de l'Eglise dans le Cantique des Cantiques. Nous verrons que ce qui est annoncé globalement dans les prophéties anciennes se diversifie dans la prophétie nouvelle. En outre, puisqu'Haymon attribue aux dons du saint Esprit les différenciations internes de l'Eglise en diverses sortes de ministères, d'offices ou d'opérations, nous essaierons de voir comment l'auteur organise dans cette perspective son ecclésiologie, car certaines différenciations concernent principalement la fonction des prédicateurs, et d'autres la population mêlée des auditeurs.

La Jérusalem nouvelle annoncée par le prophète Isaïe est l'Eglise «ornée d'une variété d'ordres et d'une diversité de vertus» (in Is. 1031 A). La gloire du Liban viendra sur elle: «La diversité des arbres (qui ornent le Liban) signifie la diversité des ordres qui ornent la sainte Eglise. Ils sont venus vers elle d'entre les rois et les princes, ils sont venus d'entre les riches, ils sont venus d'entre les philosophes et de tous les ordres qui ont orné le lieu de sa sanctification» (in Is. 1037 D). Ce lieu est fondé sur les apôtres et leurs successeurs (in Is. 1038 A). Les prédicateurs sont les introducteurs de tous ceux qui entrent dans la Cité de Dieu (in Is. 998 D). *Transite, transite per portas*, commande Isaïe: «Qu'ils entrent par les portes c'est à dire par les divers ministres de l'Eglise, prêtres, diacres, sous diacres» (in Is. 1050 A). «Les portes de l'Eglise sont les apôtres et leurs successeurs, parce que nul n'entre dans la cité de Dieu, l'Eglise, si grâce aux saints docteurs il n'est régénéré par l'eau du baptême et instruit dans la doctrine de vie» (in Cant. 349 C).

Ce thème général va se préciser dans la prophétie nouvelle suivant l'adage qu'Haymon formule ainsi: «L'Eglise s'exprime sous divers modes à cause de la diversité des offices» (*Ecclesia enim propter diversa officia diversis modis exprimitur*) (in Apoc. 1039 D).

Il y a d'abord les ministères ecclésiastiques. Le commentaire de la première Epître à Timothée parle de l'ordination épiscopale, en observant que saint Paul ne distingue pas prêtres et évêques. Pour Haymon cela s'explique du fait que dans l'ordre épiscopal sont compris les prêtres mais non l'inverse (in Tim. 792 C)¹⁷. L'ordination épiscopale ou presbytérale n'est pas considérée comme un «sacrement», car Haymon emploie le mot *sacramentum* au sens antique de mystère ou de réalité mystique (in I Tim. 792 C). Il n'appelle «sacrements» que le baptême et l'eucharistie. Il distingue soigneusement les mystères et les ministères à propos d'une faute de copiste en I Cor. 529 A. Mise à part cette question de vocabulaire, il insiste fortement sur le principe catholique qui voit dans les évêques les successeurs des apôtres, sauf que les évêques,

17 Cf. R. E. REYNOLDS, *Patristic 'Presbyterianism' in the early medieval Theology of sacred Orders*, dans: *Medieval Studies* 45 (1983) p. 323, n. 34.

précise-t-il, sont tenus à la résidence. L'ordination épiscopale est un rite de succession, il est destiné à assurer la succession apostolique, la tradition continue des enseignements de l'Écriture par les docteurs de la foi. Les sources de l'orthodoxie sont figurées par les quatre animaux de l'Apocalypse qui ont chacun six ailes: la première est la loi naturelle, la seconde la loi de Moïse, la troisième les prophètes, la quatrième l'Évangile, la cinquième les Épîtres des Apôtres, la sixième l'autorité canonique ou la doctrine des hommes catholiques Jérôme, Augustin et les autres saints Pères (in Apoc. 1010 D). Il considère qu'il y a équivalence entre la loi naturelle et celle de Moïse, mis à part les rites mosaïques qui ont une fonction figurative. Et ce sont les mêmes voies du salut qui sont enseignées *per doctores sive per Scripturas* (in Mich. 153 C). L'ordre des prédicateurs ou des docteurs inclut les prophètes, les apôtres, les évêques et tous ceux qui ont reçu de ces derniers une charge de ministère.

Cependant les ministères ou ordres ecclésiastiques ne constituent pas à eux seuls tous les ordres chrétiens. Il faut y ajouter deux autres catégories: en premier lieu les *ordines Ecclesiae*, les ordres d'Église qui appartiennent à l'institution ecclésiastique suivant la loi divine des Écritures; en second lieu, il y a les ordres qui sont dans l'Église mais relèvent d'une institution humaine. Nous les examinerons successivement. Ils font apparaître deux aspects de l'Église: telle qu'elle est de par la volonté de Dieu qui divise les dons du saint Esprit et d'autre part telle qu'elle est du fait des hommes.

La formule au génitif «les ordres d'Église» correspond à la division des dons du saint Esprit dans l'institution ecclésiastique: «Chaque fidèle doit garder son ordre et sa vocation propre. Car il y a trois ordres d'Église (*ordines Ecclesiae*): celui des docteurs, celui des continents et celui des conjoints; ces trois espèces étant illustrées par trois hommes Noé, Daniel et Job» (in Cant. 337 A). Cette tripartition dont il existe diverses variantes (augustinienne, hiéronymienne, grégorienne) a persisté jusqu'à nos jours où elle s'est inscrite dans le Droit canon par la distinction des trois états canoniques: l'état sacerdotal, l'état religieux et l'état de mariage. Chacun de ses états canoniques comporte des obligations et des droits distincts. Quel est le sens mystique de ces trois états canoniques? L'Apocalypse nous dit qu'ils représentent l'Église telle qu'elle se tient devant le trône de Dieu, au jour du jugement dernier. D'ailleurs l'Église est elle-même le trône de Dieu: «Par le mot «trône» s'entend l'Église qui est le siège de Dieu... L'Église se tient devant le trône c'est à dire devant elle-même parce qu'elle est circonspecte et veille à ne rien faire d'indécent (in Apoc. 1038 C). Dans le commentaire du Cantique, l'ensemble des ministères et des états canoniques figure l'Église militante, ordonnée comme une armée en bataille (*acies ordinata*), luttant contre le diable et les esprits mauvais par ses armes qui sont: la prédication des docteurs, le renoncement au monde qui consacre les continents à Dieu seul, enfin les aumônes et les bonnes œuvres des conjoints engagés dans les affaires de ce monde (in Cant. 337 A-B). Sans ces divisions des dons de l'Esprit l'Église ne serait pas belle (in Ps. 415 C-D). Et en effet, dans le commentaire d'Isaïe, les ministères et les états canoniques constituent la beauté de l'Église, son siège institutionnel: «Car l'Église siège dans la beauté ayant les évêques, les prêtres, les lévites et les autres grades ecclésiastiques, et de plus les trois ordres des prélats, des vierges et des conjoints» (in Is. 881 C).

Il convient de noter à ce propos qu'on ne perçoit dans l'œuvre d'Haymon aucune

tension entre les évêques et les moines. La chasteté est justifiée par deux raisons. La première se formule ainsi: »Dans l'âme de l'homme, là où est l'image de Dieu, il n'y a pas à préjuger du sexe ou de la condition ou du Lignage ou de la province, ni d'aucune distance des hommes à Dieu, parce que dans l'âme il n'y a pas de sexe« (in Col. 761 A). La virginité n'est pas seulement une vertu individuelle, elle est un attribut de l'Eglise universelle, épouse du Christ, et à ce titre elle est aussi la virginité de l'esprit qui se garde de l'erreur dans l'un et l'autre sexe (in II Cor. 651 C). La seconde raison se trouve dans le principe, constamment répété, de l'utilité mutuelle entre les membres du corps du Christ: le continent, qui vit sans femme et sans enfants, doit aider de ses richesses celui qui se trouve dans la nécessité avec femmes et enfants: »C'est ainsi qu'il faut comprendre les nécessités de la vie en imitant les cerfs lorsqu'ils traversent les flots pour aller dans une île ou au delà du fleuve, ils se soutiennent et se supportent les uns les autres, le suivant posant son menton sur la croupe du premier, jusqu'à ce que, lassé, celui qui avançait premier cède la place pour que le troupeau passe et que lui-même à son tour pose son menton sur la croupe du dernier« (in Col. 761 B-C à la suite du passage disant que dans l'image de Dieu il n'y a aucune distance de sexe ou de condition entre l'âme et Dieu, et que nous devons porter les fardeaux les uns des autres).

Nous avons vu que les ministères et les états canoniques sont directement régis par la loi divine des Ecritures. Les ordres, pour Haymon, sont des conditions sociales régis par une loi. Il convient que les ordres régis par des lois humaines soient maintenant introduits dans l'Eglise. Les rapports entre loi divine et loi humaine étaient en discussion dans l'Epître aux Romains. Il n'en est plus de même dans le commentaire de l'Apocalypse: l'Esprit saint dispose toutes choses pour le bien des élus de sorte qu'est ici clairement manifestée la subordination de la loi humaine à la loi divine. Ce qui va nous apparaître sous la figure de la septième Eglise, Laodicée, ce n'est plus l'Eglise siégeant dans la beauté céleste, siégeant devant elle-même comme trône de Dieu au jour du Jugement, c'est au contraire une Eglise où se mêlent les bons et les mauvais, la paille et le bon grain, une Eglise terrestre invitée à monter vers la Jérusalem céleste:

»Laodicée se traduit en notre langue ›la tribu aimable au regard du Seigneur‹ ou bien ›ils furent rejetés en vomissement‹. L'Ecriture sacrée utilise souvent le mot ›tribu‹. Ainsi il est dit: ›Là montèrent les tribus, les tribus du Seigneur‹ (Ps. 121). (Ceci est dit) à cause des trois ordres qui peut-être existaient chez le peuple juif comme ils furent chez les Romains, à savoir les sénateurs, les combattants (*milites*) et les agriculteurs. Ainsi de même l'Eglise est divisée en trois suivant les mêmes modes: les prêtres, les combattants et les agriculteurs. C'est pourquoi l'Eglise est dite ›tribu aimable‹ suivant ce que dit l'Apôtre: il nous a aimés et lavés de nos péchés. Et le Seigneur lui-même: Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (Jo. III). Quant à ce qui est dit qu'ils furent rejetés en vomissement, cela concerne les réprouvés qui sont mêlés aux bons comme sur l'aire la paille est mêlée au grain... A leur sujet, dans les paroles suivantes de cette prophétie, il est dit: Parce que tu es tiède, je te vomirai« (in Apoc. 953 A-B).

Laodicée figure l'Eglise universelle mêlée de bons et de mauvais (cf. 993 C-D), comme une société terrestre invitée à monter vers le ciel. Elle est dite ›aimable‹ en tant qu'objet de l'amour rédempteur; c'est parce que Dieu l'aime qu'elle est aimable

et non l'inverse. Dans la septième Eglise se mêlent tous les biens, tous les maux. Parce qu'elle est une société terrestre elle est divisée en trois ordres suivant les mêmes modes que les tribus romaines primitives. Les trois ordres romains avaient-ils un équivalent chez les juifs? La question est importante puisqu'il s'agit de savoir si les trois ordres romains peuvent être directement justifiés par l'Écriture. Alors que veut dire le mot «peut-être» (*forsitan*)? Qu'est-ce qui dans l'œuvre d'Haymon peut justifier cette formule dubitative? Deux choses, me semble-t-il. Le «peut-être» est une concession à Raban Maur et à Josèphe. Raban Maur avait comparé les tribus juives aux tribus romaines (*De rerum naturis* XVI, c. 4, 453 A). Josèphe avait dit que pendant le siège de Jérusalem le peuple s'était divisé en trois parties: celui des prêtres, celui des princes, et celui du vulgaire (*vulgus*) (in Is. 1078 A). Dans toute l'œuvre d'Haymon je n'ai trouvé aucune autre allusion pouvant suggérer un doute. Il est clair qu'Haymon, pour sa part, n'a trouvé aucun fondement scripturaire au caractère «fonctionnel» de la tripartition. A ses yeux, comme il nous l'a dit dans le commentaire de l'Épître aux Romains, le schéma trifonctionnel est une tradition ethnique, une institution humaine qui se justifie seulement par la décision «raisonnable» du fondateur de Rome. D'ailleurs Haymon n'a pas besoin de faire appel à un autre fondement. Pour conformer la loi humaine de Romulus à la loi divine des saintes Écritures, il, n'a besoin de s'appuyer que sur la prophétie nouvelle, la signification mystique des «mots» de l'Apocalypse. La substitution du mot «prêtre» au mot «sénateur» ne semble pas poser de problème du côté des traditions ethniques. Dumézil admet lui-même qu'Haymon a procédé en bon comparatiste. Comme d'autres érudits latins, Haymon atteste la persistance du schéma indo-européen des trois fonctions. Ce n'est pas de ce côté qu'est le problème. D'ailleurs la mentalité coutumière assimilait spontanément la dignité de l'épiscopat à celle de la noblesse. Il était banal de parler du sénat de l'Eglise au sens spirituel¹⁸.

Par contre la substitution de *sacerdotes* à *senatores* pose un important problème lorsqu'on demande ce qu'elle signifie dans l'œuvre d'Haymon. Et là – dessus les déclarations d'Haymon sont parfaitement claires. Pour monter vers la Jérusalem céleste les tribus du Seigneur ne devront pas se tromper de porte: «Dans le siècle présent, écrit-il, l'unique façon suivant laquelle l'Eglise peut être dite et peut être glorieuse, c'est qu'elle a comme sujets (*subjectos*) les rois et les princes de ce siècle, et qu'elle contient en soi les divers ordres et grades (*ordines et gradus*), cependant elle ne peut être sans tâche de péché et sans ride sinon du fait que beaucoup en elle sont des pénitents» (in Eph. 729 C).

D'ailleurs le prophète Isaïe avait prédit que le Dieu des armées enlèverait de Jérusalem et de Juda le valide et le fort, l'homme belliqueux, le *virum bellatorem* pour n'y laisser que de faibles hommes (in Is. 736 C–737 A). Il avait annoncé l'avènement pacifique de l'Eglise: «La force des nations viendra vers toi, à savoir les rois, les princes et les puissances de ce siècle» (in Is. 1034 C). A quoi répond dans l'Apocalypse la révélation ultime de la prophétie: «Il ne donnera pas d'autre règne à ses élus que lui-même... Votre règne, c'est moi». *Ego Regnum vestrum* (in Apoc. 949 B).

18 Voir sur ce pont les exemples rassemblés à propos du vers 839 de la Psychomachie, par C. GNILKA, Studien zur Psychomachie des Prudentius, Wiesbaden 1963 (Klassische philologische Studien, 27).

En passant des trois tribus de Romulus aux trois ordres chrétiens le schéma trifonctionnel a subi deux modifications:

- La première consiste dans la prédominance accordée au sacerdoce c'est à dire aux évêques et à tous ceux qui ont pour office de prêcher la parole de Dieu.
- La seconde consiste à généraliser le schéma trifonctionnel par delà toutes les différences ethniques pour l'appliquer universellement à tous les peuples, à toutes les tribus appelées à entrer dans l'Eglise, comme Haymon l'affirme explicitement un peu plus loin pour préciser sa pensée (in Apoc. 1020 C).

Les prêtres sont le premier ordre de la société civile parce qu'ils représentent l'Eglise universelle en route vers la Jérusalem céleste, où tous les élus seront à la fois prêtres et rois (in Apoc. 946 D; 994 C).

C'est ainsi que la distribution raisonnable du peuple romain en ses trois tribus primitives a été réinterprétée à la lumière d'une conception de la divinité conforme aux saintes Ecritures, et qu'elle a été généralisée pour devenir la distribution du peuple chrétien en trois ordres.

*

La doctrine des trois ordres, appelés communément «Clergé, Noblesse, Tiers Etat», apparaît donc complètement élaborée par Haymon d'Auxerre sous le règne de Charles le Chauve. Cette doctrine sera par la suite diversement utilisée. Héric d'Auxerre, le successeur d'Haymon, l'utilisera pour exalter à l'extrême la fonction spirituelle des moines, en s'appuyant pour cela sur la cosmologie érigénienne. Au temps d'Odilon, abbé de Cluny, c'est la conception d'Héric que l'on retrouvera dans la «Divine Quaternité» de Raoul Glaber¹⁹. Alors naîtra la polémique des évêques du Nord contre les Clunisiens, racontée par G. Duby dans son livre sur les trois ordres. Et ainsi de suite, au cours du temps, la même idéologie servira des «utilités» qu'Haymon n'avait pas prévues.

19 Edmond ORTIGUES et Dominique IOGNA-PRAT, Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne, dans: *Studi Medievali* 26 (1985) p. 537-572.