

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 32/1 (2005)

DOI: 10.11588/fr.2005.1.61660

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.

Laurence Moulinier, dans cette manipulation textuelle à la gloire de Hildegarde, les principaux »suspects« sont Theoderich d'Echternach, également rédacteur principal de la *Vita sancte Hildegardis*, Gebeno d'Eberbach, falsificateur principal de l'œuvre visionnaire de la sainte, et Guibert de Gembloux, son secrétaire et organisateur en chef du »Riesencodex«.

À côté de l'histoire du texte, une autre question passionnante est celle de ses sources, et en particulier le problème de ses rapports avec les médecines salernitaine et arabe. Étant donné la rareté, voire la quasi absence, des emprunts littéraires, plutôt que des liens de dépendance directe il convient d'identifier les intermédiaires, par exemple, pour l'enseignement arabe, la traduction latine du *Pantegni* par Constantin l'Africain, qui circule largement en Europe à cette époque. De ce point de vue, l'étude de Laurence Moulinier dépasse le cadre proprement hildegardien et offre un regard sur l'ensemble de la question des textes médicaux dans l'Occident latin au XII^e siècle, y compris sur la »médecine monastique«, qui représente une grande part des connaissances véhiculées par le *Cause et cure*, et sur la touche hildegardienne personnelle, toujours prégnante malgré les manipulations subies par ses textes.

Les principes de l'édition critique, tous très pertinents en ce qu'ils maintiennent habilement la balance entre respect maximal du manuscrit et adaptation à la lisibilité et aux usages modernes, sont précisément explicités p. CXII–CXVII. L'apparat est à quatre étages: apparat textuel, apparat scripturaire (peu fourni car les citations bibliques sont rares), sources et parallèles. Les *indices* comprennent, outre les rubriques habituelles, une liste des mots germaniques présents dans le texte et une liste des mots d'anatomie et de médecine, toutes choses qui font de ce livre une production exemplaire.

Monique GOULLET, Paris

Christoph DARTMANN, Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der *Historia Mediolanensis* des sogenannten Landulf Senior und in der *Vita Arialdi* des Andrea von Strumi, Frankfurt a. M. [et al.] (Peter Lang) 2000, 262 p. (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 10).

Ce petit livre traite de la fonction du miracle dans les textes narratifs. Pour aborder cette question, l'auteur commence par dresser un bilan historiographique assez cavalier, qui va de Bolland au »linguistic turn«. Il oppose en particulier certains travaux français (Le Goff, Schmitt) et allemands (Angenendt, Dinzelsbacher), ces derniers ne rejetant pas, à la différence des premiers, une certaine autonomie du fait religieux. Christoph Dartmann s'interroge ensuite sur la définition du miracle. Il s'appuie en particulier sur un livre de Peter von Moos (*Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im »Polycraticus«* Johanns von Salisbury, Hildesheim, etc. 1988) consacré à la place de l'*exemplum* dans la rhétorique: le miracle peut en effet être considéré comme un type d'*exemplum*. Il est alors susceptible d'illustrer une vérité générale (»universales paränetisch-illustratives exemplum«) ou bien de proposer un modèle de comportement renvoyant à une situation donnée (»personales historisch-induktives exemplum«). Mais dans le monde pré-scolastique, la Vérité n'offre pas encore la »cohérence logique d'un système«. Il est donc alors, bien souvent, difficile de distinguer les miracles selon la typologie proposée (en admettant par ailleurs que cela ne pose aucun problème ensuite ...).

Après ces rappels historiographiques, l'auteur s'intéresse au traitement du miracle chez un petit nombre d'auteurs patristiques et médiévaux: Augustin, Grégoire, mais aussi Guibert de Nogent, qui, dans le *De sanctorum et eorum pignoribus*, serait le premier à proposer un exposé systématique de cette question. Est ensuite évoquée la position de quelques réformateurs du XI^e siècle, soit Pierre Damien, Humbert de Moyenmoutier, le prêtre Bardonn, auteur d'une *Vita* d'Anselme de Lucques, et Bonizon de Sutri. La position de Pierre Damien, qui distingue soigneusement la *gratia* personnelle et le *sacramentum gratiae*, lié à

l'*officium* sacerdotal, permet l'existence d'un «miracle de fonction»: le mauvais prêtre peut ainsi accomplir des *virtutum signa*, mais uniquement *propter acceptum sacerdotalis ministerii sacramentum* (Brief 40, éd. K. Reindel, MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4/ 1, Munich 1983, p. 439). En bons polémistes grégoriens, Bardon et Bonizon de Sutri font du miracle le signe de leur bon droit: ainsi Anselme, *unitatem diligens atque defendens catholicorum, miraculis approbat quod sermone docebat* (MGH, SS 12, p. 23). Dans ce dernier texte, le miracle est un élément narratif de première importance dans la construction d'un discours engagé. Voilà qui permet d'introduire les deux œuvres étudiées dans le livre.

L'auteur s'intéresse donc exclusivement à deux textes milanais écrits dans le contexte tourmenté de la Patarie: l'*Historia Mediolanensis* de Landulf Senior et la *Vita Arialdi* (BHL 673) d'André de Strumi. La première de ces œuvres, jadis éditée par Bethmann et Wattenbach (MGH, SS 8, p. 32–100), a sans doute été écrite, en tout cas pour ce qui est des trois premiers livres, en 1075 par un clerc milanais. Ce dernier n'est peut-être pas, contrairement à ce que l'on affirme généralement, cet archiprêtre Landulf attesté par ailleurs. Quoiqu'il en soit, *L*, ainsi qu'il se désigne dans le prologue, est un antipatarin qui défend farouchement les traditions de l'Église milanaise, à savoir le mariage des prêtres, l'autonomie vis-à-vis de Rome et la liturgie «ambrosienne». Il tient donc un discours parfaitement opposé à celui d'André de Strumi, lui-même ancien patarin puis moine vallombrosain, qui se situe résolument du côté des réformateurs et clame son exécration des prêtres mariés ou simoniaques. André écrit la *Vita* du «martyr» de la Patarie, Ariald († 1066), en 1075, puis celle du fondateur de Vallombreuse, Jean Gualbert, en 1092. Christoph Dartmann relève systématiquement les quelques passages qui, dans les deux œuvres, rapportent des miracles. Pour l'*Historia Mediolanensis*, six chapitres sont retenus. En II, 7, Landulf (auquel nous conservons ce nom par commodité) retranscrit littéralement un passage des *Dialogues* de Grégoire le Grand. Nous sommes à Corinthe, sous Justinien, et l'évêque milanais Datus est aux prises avec le démon (*Dialogues*, III, 4). En II, 10–12, l'archevêque Eugène plaide la cause de la liturgie ambrosienne face au pape Adrien I^{er}, désireux de la supprimer. Une sorte de jugement de Dieu est sollicité, qui consiste à poser durant trois jours un *librum Ambrosianum* et un *librum beati Gregorii* scellés (il s'agit sans doute de sacramentaires) sur l'autel de saint Pierre, afin de déterminer lequel s'ouvrira le premier et sera conservé. Mais les deux manuscrits restent intacts et l'on décide que *Gregorianum et Ambrosianum misterium ab universa Ecclesia laudetur confirmetur simulque ex toto teneatur*. Cet épisode reprend peut-être une source plus ancienne. On retrouve Eugène en II, 14, bien après sa mort et alors que sa mémoire est négligée depuis longtemps. Il guérit alors une matrone paralytique et lui indique le lieu de sa sépulture, soit un sarcophage accompagné d'une inscription. L'*inventio* programmée permettra la commémoration liturgique du saint prélat. Il peut y avoir là quelques échos de la *Vita Ambrosii* de Paulin. En II, 28 et II, 31, Landulf rapporte des événements survenus sous le pontificat d'Aribert de Milan (1018–1045). Une pluie miraculeuse survient après le Carême, à la demande des fidèles et alors que les fonts baptismaux ont été «sanctifiés» *secundum beati Ambrosii ordinationem* (28). Le miracle II, 31, rapporte comment des voleurs sacrilèges s'emparent des bâtons pastoraux d'Ambroise mais ne peuvent fondre l'or et l'argent qui les ornent. Enfin, en III, 28, Landulf explique comment divers patarins subirent un châtement divin après s'en être pris à des prêtres dont on peut penser, même si rien de très précis n'est dit à ce sujet, qu'ils étaient mariés (*ob mulieris occasionem*). Ces histoires font l'objet d'un traitement très économe. L'une d'entre elles montre un fidèle régurgiter *foris in muro* l'hostie que lui a été offerte lors de la messe par un prêtre non réformé. Un tel comportement ne peut évidemment s'expliquer que par une ferme conviction de l'inefficacité des sacrements administrés par les prêtres impurs.

La *Vita Arialdi* (éd. Baethgen, MGH, SS 30/2, p. 1047–1075) ne fournit que quatre épisodes pouvant être qualifiés de miraculeux. Et encore. Au chapitre 3, alors qu'elle est

enceinte, la mère du saint voit une grande lumière lui apparaître pendant son sommeil. C'est un présage, assurément bien topique, des futurs mérites de son fils. Au chapitre 8, les clercs non réformateurs essaient de faire assassiner Landolf »Cotta«, l'un des chefs de la Patarie, mais le venin qu'ils utilisent se révèle inopérant alors même qu'il avait été testé avec succès *in pluribus pecudibus*. Au chapitre 9, les *clerici suburbani* s'en prennent aux possessions rurales de la famille d'Ariald. Y-a-t-il véritablement miracle? L'église privée (*ecclesiam quam olim in predio proprio construxit*) est saccagée, mais les assaillants ne trouvent pas les vignes et les arbres recherchés. Et André de conclure: *O mira Domini pietas! Suam demoliri causam permisit, servi sui optime tutari novit*. L'épisode narré en 24 est sans doute le plus saisissant de tous, mais là encore, peut-on vraiment parler de *miraculum*? Après l'assassinat d'Ariald, son corps est changé de place à plusieurs reprises car les clercs milanais et leurs alliés veulent éviter qu'il ne tombe entre les mains des Patarins. Surtout, pendant dix mois, il reste immergé dans le lac Majeur. Lorsque les partisans du martyr en reprennent possession, il vient d'être horriblement mutilé pour la seconde fois. André, qui parle à la première personne, rapporte qu'il put alors s'en approcher et introduire ses doigts dans les intestins du supplicié. La bonne odeur qui s'en dégageait est évidemment interprétée comme un infallible signe de sainteté, à tel point que: *nam quamplures dies ut diu delectarer tanto odore, eos (= digitos) ab omni custodivi liquore*.

L'auteur suit le même ordre dans ses analyses respectives de l'*Historia Mediolanensis* et de la *Vita Arialdi*: découpage des textes en segments numérotés, analyse littérale, situation des récits par rapport au reste de l'œuvre, prise en considération, enfin, d'un contexte plus général qui reste néanmoins très sommairement retracé. La conclusion générale, si elle semble juste, n'est pas une surprise: les récits analysés participent de stratégies rhétoriques d'argumentation et de légitimation. Ils sont un mode d'intervention dans des situations conflictuelles. Soit. On ne peut cependant s'empêcher de formuler, pour terminer, quelques remarques critiques. La plus importante porte sur le corpus, somme toute très maigre, qui a été retenu: une dizaine de textes (i. e. de passages) au total. Y avait-il là matière à écrire un livre? La question apparaît d'autant plus fondée que le choix de la *Vita Arialdi* nous semble poser d'assez gros problèmes. Nous avons là, en définitive, un texte hagiographique plutôt atypique, précisément caractérisé par une absence presque totale de miracles. De ce point de vue, Ariald n'est pas plus actif de son vivant que *post mortem*. À la fin de la *Vita*, André signale bien le culte dont Ariald fait l'objet à Saint-Celse, monastère où il a été inhumé, mais il ne mentionne aucune guérison. Notre saint appartient en réalité à ces cercles réformateurs qui, sans mépriser les miracles, en relativisent l'importance et dès le XI^e siècle, mettent l'accent sur le comportement individuel et la pastorale. La correspondance entre André et le prêtre Syrus (BHL 674–676) révèle certes l'existence de quelques rares miracles, mais ceux-ci restent absents de la *Vita*. Du coup, faire de celle-ci l'un des deux piliers du livre sans poser réellement la question de l'intérêt d'Ariald et de son biographe pour le fait miraculeux apparaît discutable. On peut d'autre part regretter l'absence de réelle comparaison entre les textes de Landulf et d'André de Strumi. Certes, nous avons là deux entreprises narratives bien différentes. Dans le premier cas, il s'agit d'écrire l'histoire d'une ville identifiée à l'église »ambrosienne« et à ses évêques. C'est une collectivité qui se trouve au centre de l'œuvre, une collectivité menacée dont il s'agit de défendre les saintes et antiques traditions. Tous les miracles dont il a été question renvoient donc au *mysterium ambrosianum* ou à l'*Ecclesia ambrosiana*. Ariald et ses partisans, qui sont eux aussi milanais, font quant à eux passer leur extrémisme grégorien avant toute espèce de patriotisme local. Ils n'en vivent pas moins dans la même ville et au même moment que »Landulf senior«, ce que l'on serait parfois tenté d'oublier en lisant le livre. Or il arrive que les deux auteurs décrivent les mêmes événements, Landulf s'occupant longuement de la Patarie dans le livre III. Un exemple particulièrement frappant de traitement différencié concerne le sort réservé au cadavre d'Ariald, thème qui n'est abordé par Dartmann qu'à travers le récit d'André. Or il y avait là

matière à comparaison. Quelle est en effet la version de Landulf? Si Arialdo est jeté dans le lac Majeur, c'est pour éviter que la puanteur émanant de son cadavre ne gagne tout le château d'Oliva, la nièce de l'archevêque. Les diverses mutilations infligées au saint lors de son supplice sont passées sous silence, à l'exception de celle de la langue, qui rappelle l'illégitimité de la prédication patarine. Enfin, lorsque le corps est retrouvé par les partisans du martyr, il est horrible à voir car le processus de décomposition est très avancé. Landulf concède certes qu'il ne sent pas mauvais, mais c'est uniquement *propter aquam in qua iacuerat*. Ce qui relève du prodige pour les uns est donc un phénomène naturel pour les autres ... Cette comparaison, particulièrement éclairante, avait été effectuée par Paolo Golinelli dans un livre que ne cite pas Dartmann (*La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Milan 1984, p. 31–32).

»Wunder als Argumente« est édité dans une collection, consacrée aux rapports entre société, culture et écrit dans les sociétés médiévales, que dirige Hagen Keller. Il vise à mettre en lumière l'usage de la »pragmatische Schriftlichkeit« dans les textes narratifs. À cet égard, il avance des réflexions fines et intéressantes. Si l'on peut accepter le recours à un très petit nombre de »segments narratifs«, on avouera tout de même, pour terminer, que le choix du corpus et le caractère attendu des conclusions laissent persister une certaine dose de scepticisme.

Patrick HENRIET, Bordeaux

Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Beiträge zu Ehren von Werner Goez, Klaus HERBERS (dir.), Stuttgart (Franz Steiner) 2001, in-8°, 284 p.

Depuis 1958, Werner Goez a publié de nombreux travaux sur la querelle des investitures, l'Italie et l'Empire. Les treize articles rassemblés ici lui rendent hommage. Ils sont cimentées par un cadre chronologique commun: la fin du XI^e et le début du XII^e siècle.

Plusieurs travaux portent logiquement sur les thèmes chers au professeur Goez. Johannes LAUDAGE (*Rom und das Papsttum im frühen 12. Jahrhundert*, p. 23–53) propose une synthèse de nos connaissances sur les relations entre Rome et la papauté au début du XII^e siècle, soit d'Urbain II à Calixte II († 1124). Il met en particulier l'accent sur le rôle grandissant des cardinaux depuis le privilège de 1111/1112 et sur l'importance grandissante du recours à l'argent dans la constitution d'un réseau d'alliances, en particulier sous Calixte II dont il appelle à réévaluer le pontificat. En définitive, le célèbre adage *Ubi est papa, ibi est Roma* tend alors à devenir *Ubi est Roma, ibi sunt papa et cardinales*. Paolo GOLINELLI (*Die Lage Italiens nach dem Investiturstreit: die Frage der mathildischen Erbschaft*, p. 54–67) traite de la situation de l'Italie à la fin de la querelle des investitures par le biais d'un dossier bien particulier, celui des biens de Mathilde de Canossa. Il rappelle d'abord en quoi consistait la *terra Mathildis comitisse*, faite de territoires publics, d'alleux familiaux et d'acquisitions. Il s'arrête ensuite sur les deux donations faites au Saint-Siège en 1077 et 1102. Reprenant ses propres travaux, il met fortement en doute l'authenticité de la seconde, pourtant acceptée par divers historiens dont, précisément, Werner Goez (*Über die mathildischen Schenkungen an die römische Kirche*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 31, 1997, p. 158–196). Selon lui, cette seconde donation, dont la première copie attestée remonte à 1189, aurait été rédigée vers 1132. Le contexte était alors celui de l'inféodation du patrimoine de Mathilde réalisée par le pape Innocent II en faveur de l'empereur Lothaire III. La fausse donation (?) serait venue à point pour légitimer la politique pontificale. La fin de l'article s'intéresse à l'après-Mathilde et met en valeur l'éclatement politique du patrimoine et les velléités indépendantistes des *capitanei, valvasores et cuncti satellites domus comitissae Mehtildis*, pour reprendre une expression d'Albert de San Bonifacio, le comte de Vérone chargé par Rome d'administrer l'encombrant héritage. Rudolf SCHIEFER (*Der Investiturstreit im Bilde der*