
Les premiers chapitres du *De regia potestate et sacerdotali dignitate* d'Hugues de Fleury (1102–1107), ou l'art de s'approprier un vieux discours théologico-politique

Yves SASSIER

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

L'on connaît l'œuvre historique et hagiographique d'Hugues de Fleury. Son libelle sur « La puissance royale et la dignité sacerdotale » est tout aussi connu, souvent cité par les médiévistes. Pourtant, fort curieusement, ce petit traité politique, édité par E. Sackur dans le tome II du recueil des MGH consacré aux *Libelli de Lite* de l'époque grégorienne¹, n'a jamais vraiment fait l'objet d'une étude approfondie², peut-être en raison de sa faible diffusion et de son faible impact sur l'évolution des relations entre royauté et sacerdoce ; en raison, aussi, de la faible implication d'Hugues dans les grands événements du temps. Hugues de Fleury n'est qu'un simple moine, certes fort doué en écriture et chargé, après Raoul Tortaire et d'autres avant ce dernier, de mettre ce don au service de la gloire de saint Benoît, patron de son monastère³, mais on ne sait pas qu'il ait joué un rôle particulier auprès des rois et des princes du temps. On sait qu'il est lié, sans que l'on connaisse vraiment l'origine, la nature et l'intensité de ce lien, à la comtesse Adèle de Blois, princesse normande — elle est fille de Guillaume le conquérant, sœur des frères ennemis Robert Courteheuse, Guillaume le Roux et Henri Beauclerc, et mère du futur roi d'Angleterre Etienne de Blois. C'est à cette princesse qu'Hugues dédiera l'une de ses œuvres, l'*Historia ecclesiastica*⁴. Rien n'indique que ce libelle soit le résultat d'une « commande » faite par cette dernière ou par l'entourage du roi d'Angleterre, mais il est adressé à un roi d'Angleterre, Henri 1^{er} Beauclerc, qui a succédé en l'an 1100 à son frère Guillaume le Roux.

Le *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* est une œuvre hybride : il est pour partie, selon le mot même de son éditeur⁵ un « écrit de querelle », un écrit de combat car il entend défendre vigoureusement la cause des rois face aux attaques dont ceux-ci sont l'objet de la part des partisans de la réforme grégorienne. Mais il entend aussi proposer, avec une modération qui

1 M.G.H. *Libelli de Lite*, II, éd. E. Sackur, p. 465–474.

2 Signalons toutefois le travail inédit (Dth) de C. Landman, professeur à South Africa University, *The use of Scripture in the Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate of Hugo Floriacensis*, 1987, que nous n'avons pas encore consulté. Parmi les auteurs les plus récents ayant cité ou très partiellement commenté le traité : I. S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest*, 1978 ; U. R. Blumenthal, *Der Investiturstreit*, Stuttgart, 1982, et *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphie, 1988 ; P. Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny. Reform and the Investiture Contest in the Late Eleventh Century*, Aldershot, 2006 ; L. Melve, *Inventing the Public Sphere. The Public debate during the Investiture Contest*, Brill, Leiden, 2007.

3 *Les miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimoin, André, Raoul Tortaire et Hughes de Sainte Marie, moines de Fleury*, éd. E. de Certain, Paris, 1858.

4 R.-H. Bautier, « L'école historique de l'abbaye de Fleury d'Aimoin à Hugues de Fleury », *Histoires de France, historiens de France*, éd. Y.-M. Bercé, Ph. Contamine, 1994, p. 59–72. Voir aussi A. Willmart, « L'Histoire Ecclesiastique composée par Hugues de Fleury et ses destinataires », *Revue Bénédictine*, 50, 1938, p. 293–305 ; N. Lettinck, « Pour une édition critique de l'*Historia ecclesiastica* de Hugues de Fleury », *Revue Bénédictine*, 91, 1981, p. 386–387.

5 E. Sackur, « Zu den Streitschriften des Deusdedit und Hugo von Fleury », *N.A.* 1891, p. 349–386.

tranche avec l'extrémisme de nombre de partisans de l'Empire, une *via media* conciliant primauté des princes dans l'ordre des choses humaines et supériorité des *sacerdotes* dans l'ordre spirituel ; une supériorité habilitant ces derniers, ainsi qu'il l'exprime de la façon la plus claire aux chapitres 7 et 8 du livre I, à adresser à tout gouvernant conseils, admonitions, reproches, menaces de sanctions canoniques voire sanctions effectives. Il s'apparente aussi, dans nombre de ses développements, au genre parénétiq. Non pas qu'il relève de l'exhortation pure, comme la *lettre à un jeune roi* des années 640⁶, ou comme certains miroirs du IX^e siècle : Hugues ne s'adresse pas principalement aux rois en vue de les conseiller sur la nécessaire exemplarité de leur vie personnelle, sur la nécessaire perfection de leur manière de gouverner comme ont pu le faire au IX^e siècle Smaragde, Jonas d'Orléans ou Sedulius Scottus. Mais il n'en cherche pas moins, en nombre de ses développements, à décrire ce qui fait qu'un gouvernant est pleinement légitime, ce qu'est la mission et donc la raison d'être d'un roi sur terre, et il passe bien sûr en revue les qualités et les vertus qui doivent être celles d'un bon prince.

La première finalité de l'œuvre — défendre l'institution royale face au discours grégorien et proposer une solution du juste milieu — et l'identité de son destinataire semblent bien suggérer l'époque de sa rédaction. Nous savons qu'à partir de 1102, le conflit opposant la royauté anglo-normande au primat réformiste d'Angleterre, Anselme de Canterbury, entre dans une seconde phase. La première avait opposé Guillaume le Roux à Anselme, hostile à toute intervention royale dans les élections épiscopales ou abbatiales ainsi qu'à toute idée de *subjectio* de l'épiscopat d'Angleterre au roi. En 1097, après plus de trois années d'affrontement et de résistance, Anselme avait pris le chemin de l'exil et n'était revenu qu'après la mort de Guillaume, à la demande de son successeur, Henri 1^{er}. Mais l'archevêque, campé dans cette position de non-sujétion — se conformant aux récents décrets pontificaux, il refuse de prêter l'hommage que requiert de lui Henri — n'a pas tardé à s'attirer l'hostilité du nouveau roi. Au lendemain d'une assemblée tenue à Londres en septembre 1102 en vue de contraindre Anselme à la soumission, ce dernier prend une nouvelle fois le chemin de l'exil. La situation restera bloquée trois ans durant, jusqu'aux années 1105–1107 : l'année 1105 voit se renouer, en juillet, le dialogue entre le roi et le primat qui rentre en Angleterre un an plus tard ; l'an 1107 voit s'achever, avec le concordat de Westminster, un conflit qui avait duré près de 15 ans⁷. Il convient sans doute, comme le suggère l'éditeur du libelle et comme on le pense assez généralement, de situer cette œuvre d'Hugues de Fleury dans cet espace de temps où se posent avec une singulière acuité les questions auxquelles Hugues entend donner sa réponse. Le *terminus a quo* de 1102–1103 — plutôt 1103 que 1102 — concorde avec l'utilisation par Hugues, remarquée par l'éditeur des *Monumenta Germaniae*, de passages de la chronique d'un de ses contemporains, Hugues de Flavigny, qui a interrompu l'écriture de celle-ci en 1102. L'analyse des thèses longtemps défendues par Hugues de Flavigny, jusqu'alors grégorien convaincu et radical, et celle des documents de toute première importance qui parsèment sa chronique, ne sont peut-être pas étrangères à la décision prise par le moine de Fleury de rédiger, en guise de réponse en quelque sorte, une œuvre de combat⁸. L'ambiance de pacification du conflit qui domine à partir de juillet 1105 permet de suggérer comme possible *terminus ad quem* cette année 1105, et au plus tard l'année 1107.

Curieuse configuration que celle de ce texte : deux livres successifs, deux traités en réalité,

6 *Epistolae aevi Merovingici collectae*, n° 15, éd. W. Gundlach (*MGH Epp.* 3), Hanovre, 1892, p. 457–460.

7 Sur tout cela, voir les travaux de S. Vaughn, notamment « Saint Anselm and the English Investiture Controversy reconsidered », *Journal of Medieval Studies*, 1980, p. 61–86. Voir aussi l'ouvrage de R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1963.

8 P. Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny...* (ci-dessus, n. 6), p. 173, suggère que Hugues de Fleury a écrit son traité en vue de réfuter la doctrine politique de Hugues de Flavigny, observant que le moine de Fleury a importé des *auctoritates* depuis le *Chronicon* et en a tiré des conclusions très différentes.

chacun des deux formant à lui seul un tout homogène, même si les deux se complètent l'un l'autre, le second, plus court, reprenant divers éléments du premier en vue d'en appuyer ou compléter l'argumentaire au point que la plupart des développements de ce second livre auraient pu venir se fondre dans le premier. Au moment où s'achève le premier livre, le second n'est d'ailleurs pas programmé, ainsi que le souligne l'auteur : « une fois fini le précédent libelle, écrit-il au début de ce second livre, j'avais décidé de me taire ». Cela signifie qu'il a considéré un temps que son œuvre était achevée. Ce n'est qu'un peu plus tard qu'Hugues aurait jugé opportun de rédiger, sur le même sujet, un second livre. « Le premier, ajoute-t-il, visait à montrer que toute puissance a été disposée par Dieu ; nous avons maintenant décidé de montrer à nos lecteurs que le même Dieu a spécialement établi et constitué deux pouvoirs dans sa sainte Eglise, l'un royal, l'autre sacerdotal »⁹. J'évoquerai dans un travail à venir cette complémentarité entre les deux livres qui sont en réalité deux œuvres distinctes sur le même sujet, et je me contenterai ici de remarquer que l'argumentaire du second livre fait plus massivement appel à la référence historique, à l'histoire du peuple Hébreu ainsi qu'à l'histoire de l'Eglise que n'évoque qu'assez ponctuellement le premier, et le fait en vue d'illustrer et de renforcer un même propos : mettre en évidence le rôle majeur que doit continuer à assumer l'autorité royale dans le cadre de l'étroite collaboration qui doit toujours unir le prince et les évêques de son royaume — le prince et ses évêques, non pas le prince et la papauté, cette dernière étant ici superbement ignorée. C'est donc bien un thème commun aux deux livres, thème central de l'un et de l'autre, que celui des relations entre les deux puissances, même si l'argumentaire du premier livre se concentre davantage que le second sur la légitimité intrinsèque du pouvoir royal.

Il existe une caractéristique forte de l'œuvre, qui me semble un élément essentiel de sa configuration et distingue les écrits d'Hugues de Fleury de certains miroirs carolingiens voire d'œuvres de son temps : si Hugues cite les écritures, en général en de très courts extraits (même si l'on constate dans chaque livre quelques exceptions notables), il ne cite qu'assez peu de textes puisés dans ce que l'on appelle les *auctoritates*, pères de l'Eglise et grands écrivains ecclésiastiques. Les quelques citations produites n'en sont pas vraiment, car Hugues ne les attribue pas, sauf rares exceptions — Grégoire I^{er} à la fin du premier livre, Léon IX et Grégoire VII au second —, à leurs auteurs et se les approprie en quelque sorte. Nous sommes très loin des pratiques d'écriture d'un Jonas d'Orléans dans son *De institutione regia*, d'un Hincmar de Reims dans son *De regis ministerium*, qui citent, en les attribuant quasi systématiquement à leurs auteurs, des passages entiers d'œuvres d'Augustin, d'Isidore (du moins chez Jonas), de tel ou tel chapitre du *De duodecim abusivis saeculi* ou de la *regula pastoralis*, pour n'évoquer que les plus cités. Chez ces derniers, les passages d'œuvres faisant autorité en viennent même à constituer, en volume écrit, l'élément majeur de leur travail, le rôle et l'apport essentiels de ces auteurs étant d'organiser et de structurer ces morceaux choisis en un plan logique reflétant leur propre pensée. Chez Hugues l'argumentaire est le plus souvent fait de phrases qui lui sont propres, dans lesquelles sont « noyées » ou « incrustées », sans que rien ne les distingue de ces dernières, des expressions, sentences ou passages plus longs — assez rares, ces derniers — empruntés à d'autres. Au stade où nous en sommes de notre exploration du texte — les dix premiers chapitres du livre I —, nous avons pu en identifier un certain nombre, probablement pas la totalité, non descellées par l'éditeur

9 Sackur, *LdL* II, p. 483 : *Finito precedenti libello tacere deliberaveram, id est, a presenti negotio quiescere, et alias animum applicare, cum ecce venit mihi in mentem illud quod scriptum est, quia in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum (2 Cor. 13, 1). Et mox recalui animus meus, et oportunitate esse iudicavi, ut de eadem re de qua unum librum edideram, facerem et secundum, quatinus duobus libris res una validius firmetur et corroboretur. Porro libro superiori omnem potestatem a Deo esse dispositam satis, sicut reor, ostendimus. Nunc autem legentibus evidenter notificare decrevimus, quod ipse Deus duas specialiter potestates in ecclesia sua sancta collocavit atque constituit, regiam videlicet et sacerdotalem...*

des MGH¹⁰.

Enfin, un autre trait caractéristique de ce livre I sur lequel portera l'essentiel de notre analyse est son apparent déséquilibre ainsi qu'une certaine sinuosité de ses développements qui tranchent, notamment, avec la cohérence dans la progression qui caractérise les œuvres des auteurs que l'on vient de citer. Le livre premier comprend treize chapitres d'assez inégales longueurs. Il est très probable que ces chapitres, avec leurs titres bien souvent inadaptés à leurs contenus, sont le fruit d'un découpage artificiel — et fort maladroit — postérieur au travail d'Hugues¹¹. Trois premiers chapitres, très courts, forment en réalité une progression continue visant à démontrer la similitude entre ordre terrestre et ordre céleste, entre relation hiérarchique du roi à l'évêque dans l'ordre terrestre et relation hiérarchique du Père au Fils dans la trinité divine. Puis viennent les chapitres — ici encore au découpage très artificiel et munis de titres inadaptés — principalement consacrés à la royauté, au nombre de six (4 à 9) — dont deux ont pour thèmes principaux les rois réprouvés et tyranniques (8, 9) —, et ceux qui traitent principalement de la fonction épiscopale (10 à 13) au nombre de 4. Six, voire sept chapitres consacrés à la royauté (si l'on compte le chapitre 3 constatant la supériorité hiérarchique du roi sur l'évêque) occupant dix pages de l'édition des MGH, contre quatre consacrés à l'épiscopat occupant à peine plus de cinq pages : le déséquilibre est patent.

Pour mettre en lumière la sinuosité du raisonnement, je ne donnerai ici que l'exemple du chapitre 4, qui appartient à une série de développements consacrés en principe à une définition de la fonction et de la mission du roi légitime. Au début du chapitre 4, l'auteur définit d'abord en quelques lignes ce que doit être la mission et l'éthique du bon prince ; un thème qu'évoqueront aussi les deux chapitres suivants : le chapitre 5 consacré à la sagesse du prince, et le chapitre 7 où Hugues traite, parmi d'autres, de la nécessité pour le roi d'écouter le conseil d'hommes « sages et saints », c'est-à-dire des évêques. Quelques lignes définissent la fonction coercitive du roi. Puis, sans véritable transition, l'auteur se lance dans des considérations plutôt classiques sur la manifestation de la volonté divine dans la bonne royauté, don d'un Dieu bienveillant à l'égard d'un peuple fidèle, comme dans la mauvaise, concession d'un Dieu en colère ; considérations suivies d'un long développement, étayé de nombreux exemples tirés de l'ancien ou du nouveau testament, sur la nécessité du respect de l'autorité comme de l'intégrité physique de tout gouvernant, même tyrannique. Le sujet est brûlant, nous le savons, puisque la papauté des temps grégoriens, et certains de ses partisans — tel Manegold de Lautenbarch qui, dans son *liber ad Gebehardum*, a prôné vers 1085 la déchéance d'un roi tyrannique et la rupture du pacte entre le peuple et ce dernier¹² — n'ont pas craint d'affirmer le droit du pontife romain de délier les peuples de leur serment de fidélité aux princes injustes. La façon dont Hugues, qui reviendra aux chapitres suivants vers les missions et les vertus attendues d'un bon roi, digresse aussi longuement — dans ce passage comme dans d'autres — vers un tel sujet laisse bien transparaître l'emprise très forte du contexte, et l'emprise d'une sorte d'idée fixe, sur la structure de son œuvre : l'une des priorités de celle-ci est bien la défense de l'institution royale.

Défendre l'institution royale face au discours ambiant : cette priorité et cette finalité de l'œuvre supposent qu'Hugues évoque ce discours ambiant, et les premières lignes de son traité sont une attaque frontale à l'égard de certaines idées réformistes : il faut réagir, explique Hugues dès le prologue et les premières phrases du premier chapitre, contre l'erreur de certains, parmi les

10 Celles, notamment, de Fulgence de Ruspe (ci-dessous), et de saint Augustin identifiées dans l'étude du chapitre 4 de l'œuvre.

11 Ces titres marginaux figurent dans les deux manuscrits qui ont servis de base à l'édition d'E. Sackur, l'un serait du XII^e siècle, l'autre du XIII^e (Sackur, *LdL*, II, p. 466-467).

12 Voir l'analyse synthétique de la pensée de Manegold par Ian Stuart Robison, chapitre sur « l'Église et la papauté » dans J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, p. 241-290.

défenseurs des idées grégoriennes, qui refusent à la royauté toute origine divine et toute primauté dans l'ordre du monde. « Ils subvertissent l'ordre disposé par Dieu », dit-il, lorsqu'ils pensent que « la disposition du royaume terrestre a été ordonnée, non par Dieu, mais par les hommes » ; ils placent, ajoute Hugues, la dignité sacerdotale devant la majesté royale, lors même qu'elle (la dignité sacerdotale) devrait lui être subordonnée (à la majesté royale) « quant à l'*ordo* » — c'est-à-dire, quant à l'ordonnement du monde terrestre telle que Dieu l'a voulu — « non quant à la *dignitas* »¹³, le mot *dignitas* nous semblant, ici, désigner ce qui, dans la fonction du prélat, constitue la marque de sa supériorité spirituelle et morale et fonde sa vocation à enseigner à tous, et aux rois eux-mêmes, une doctrine et une éthique chrétiennes.

Ici, Hugues dénonce un courant d'idées issu des milieux pontificaux qui s'alimente à l'image assez généralement négative de la puissance terrestre véhiculée par des écrits récents. L'un de ces écrits, qu'Hugues ne nommera pas, est le *Libellus contra invasores et simoniacos* écrit dix à quinze ans plus tôt par le cardinal Deusdedit¹⁴. Pour démontrer l'écrasante supériorité du sacerdoce, Deusdedit avait affirmé que, contrairement à l'*auctoritas* sacerdotale constituée par Dieu de sa propre autorité, la *potestas* royale — notons l'usage fait du couple *auctoritas/potestas* et de l'opposition classique entre, d'une part, la prérogative d'inspiration et de contrôle que désigne le mot *auctoritas*, et d'autre part la fonction de l'action et de l'exécution que traduit le mot *potestas*¹⁵ — est le résultat d'une invention humaine autorisée mais non voulue par Dieu. C'était se référer — et Deusdedit l'avait fait explicitement — à ce texte longtemps occulté par les penseurs des siècles précédents qu'est 1 rois 8, texte relatant l'institution de la royauté en Israël à la demande du peuple et suggérant que cette exigence du peuple hébreu signifia en réalité un rejet de Dieu. Un autre écrit, qu'Hugues reproduit au début du chapitre 1^{er}, est le passage bien connu de la deuxième lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz sur l'origine diabolique des royautés ; une lettre qu'il a pu lire, à défaut d'autre voie d'information, dans le *Chronicon* de Hugues de Flavigny qui l'avait intégralement reproduite. Hugues de Fleury n'en désigne pas l'auteur, peut-être parce cette précision est embarrassante et qu'il lui est plus facile de réfuter une opinion anonyme qu'un jugement revêtu de l'*auctoritas* pontificale : « J'en connais, dit-il simplement, qui, de nos jours, affirment que... ». Puis vient la citation de Grégoire VII : « ... les rois ne viennent pas de Dieu, mais tirent leur origine de ceux qui, ignorant Dieu, entreprirent au commencement du monde, sous l'action du diable, et par l'orgueil, les rapines, la perfidie, les homicides et presque tous les crimes, de dominer les hommes leurs égaux avec une aveugle cupidité et une inénarrable présomption ou témérité »¹⁶. On retrouve chez Grégoire VII l'une des idées-clés de saint Augustin, exposée ici, il est vrai, en un raccourci cinglant : la domination de l'homme sur l'homme est le fruit de l'orgueil humain, du péché du premier homme, et elle est venue détruire l'égalité inscrite dans la création,

13 Sackur, *LdL*, II, p. 466, l. 24–28 : (...) *error, inquam, illorum qui sacerdotalem dignitatem a regia dignitate temere secernentes ordinem a Deo dispositum evertunt, dum opinantur se scire quod nesciunt. Putant enim quod terreni regni dispositio non a Deo, sed ab hominibus sit ordinata sive disposita. Et ideo sacerdotalem dignitatem majestati regiae praeferunt, cum ei subesse ordine, non dignitate, debeat, sicut praesens libellulus declarabit.*

14 Deusdedit, *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos schismaticos*, *MGH, Libelli de lite*, II, p. 292–365. L'article de E. Sackur cité n. 5, ainsi que le chapitre de I. S. Robinson cité n. 11.

15 Y. Sassier, « *Auctoritas pontificum et potestas regia* : faut-il tenir pour négligeable l'influence de la doctrine gélasienne aux temps carolingiens », *Le pouvoir au Moyen Age*, dir. C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, PUP, 2005, p. 213–236.

16 Sackur, *LdL*, II, p. 467, l. 25–28 : *Scio quosdam nostris temporibus qui reges autumant non a Deo, sed « ab his habuisse principium qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis et postremo universis pene sceleribus in mundi principio diabolo agitante [Grégoire VII : mundi principe diabolo agitante (sous l'action du diable, prince de ce monde)] supra pares homines dominari ceaca cupiditate et inenarrabili affectaverunt praesumptione » vel temeritate.* Le passage entre guillemets est emprunté à Grégoire VII par l'intermédiaire de Hugues de Flavigny, avec la variante dont Hugues de Fleury est l'auteur : aux origines (*principio*) du monde venant remplacer le classique « prince de ce monde » qualifiant le diable. Cette variante est-elle involontaire chez Hugues, ou n'est-elle pas introduite dans le but de fausser la lecture que l'on peut faire de cette phrase afin de mieux mettre en valeur, *a contrario*, l'idée que c'est la prélature du premier homme, une prélature naturelle car issue de la création, qui est à la source de la royauté humaine ?

l'égalité naturelle des hommes entre eux. Le texte pontifical, dans sa lecture la plus malveillante, incite donc à voir dans les rois et princes, non pas des correctifs à l'orgueil humain source de domination, mais des acteurs de la domination, à ne voir en eux que le résultat de l'action du diable sur le monde. C'est la réponse à cette assertion, et aux idées incidentes qu'elle implique (l'idée que la royauté est un pouvoir *a priori* illégitime, et que sa légitimité ne se gagne que par son étroite soumission à l'Eglise et à son chef ; celle de l'illégitimité de toute intervention de l'autorité royale dans les affaires de l'Eglise, et notamment dans les élections épiscopales ; celle de la légitimité de toute sanction d'ordre temporel de l'Eglise et de son chef contre le roi transgresseur des ordres divins) qui, ici, nous intéressera : les développements figurant aux premiers chapitres du livre 1^{er} lui sont pour l'essentiel consacrés et c'est sur quelques-uns de ces chapitres que je vais rapidement me pencher maintenant pour réfléchir sur la façon dont Hugues dispose et agence son argumentation.

Le chapitre 1^{er} a débuté, nous venons de le voir, par cette citation rendue anonyme du passage de Grégoire VII sur l'origine purement humaine des royautés. L'argumentation qu'incluent la suite du chapitre et les deux suivants est consacrée à établir comme indiscutable l'absolue primauté du roi dans son royaume. Le ton polémique du prologue cesse très vite, le temps tout de même pour l'auteur d'opposer à la *sententia* de Grégoire, jugée « frivole », une autre *sententia* bien connue, traditionnellement avancée par tous les auteurs du haut Moyen Age, celle de *Romains* 13 qui suffit, selon Hugues, à démontrer l'inanité du propos : « Il n'est pas de puissance qui ne vienne de Dieu ; celles qui existent ont été ordonnées par Dieu »¹⁷. Cette phrase rend évident que toute puissance royale constituée sur terre a été ordonnée et réglée par Dieu, et il n'est point nécessaire, aux yeux de l'auteur, d'épiloguer sur cette question. Puis le développement d'Hugues, trois chapitres durant, est fait d'une succession de courtes affirmations, très précises, avec une progression rapide de l'argumentation. Première affirmation visant à contrer l'idée d'une nature fondamentalement peccamineuse du pouvoir, celle du caractère naturel et primordial de toute autorité : le premier homme a reçu, aussitôt créé (*statim*) et doté de sagesse, c'est-à-dire avant le péché originel et la chute, le pouvoir sur les autres créatures du monde, cette unité de commandement qui réside en sa personne étant — deuxième affirmation — en parfaite conformité avec un ordre supérieur où Dieu, seul seigneur et maître du ciel et de la terre, est servi par une milice céleste ; en parfaite conformité, aussi, avec l'ordonnement du corps humain où tous les membres, chacun selon sa position et son ordre, obéissent à la tête. La prélature du premier homme n'est donc pas accidentelle mais fait partie du plan divin de la création. Hugues, ici, ne fait que reproduire, sans insister, la thèse prédominante du temps, très influencée par les thèmes hiérarchiques d'Isidore de Séville, qui est admise même chez certains grégoriens et représentée vers son époque par les commentaires sur la Genèse de Bruno de Segni, de Richard de Préaux ou de Guibert de Nogent¹⁸. Bref, cette prélature du premier homme est aussi naturelle que l'est la primauté de la tête sur le reste du corps, et elle est à l'image de la prélature de Dieu, de « Dieu le Père tout puissant », précise Hugues, sur ces milices célestes que notre auteur décrit en quelques termes très pseudo-dionysiens. Si Hugues a évoqué le « *Deus pater omnipotens* », c'est pour dire ensuite un mot de la Trinité divine, insister sur le fait que, dans cette Trinité, tout procède du Père de sorte, dit-il, « que l'autorité d'un seul principe soit conservée et qu'une seule déité soit adorée dans les trois personnes divines ».

Nous verrons dans un instant la raison qui pousse Hugues de Fleury à développer, dans ce chapitre premier comme au début du second, le thème de la Trinité divine et à insister comme il

17 *Ibid.*, l. 28–30 : *Quorum sententia quam sit frivola liquet apostolico documento qui ait : Non est enim potestas nisi a Deo. Quae enim sunt a Deo ordinatae sunt.*

18 *Ibid.*, fin de la p. 467. Sur ce thème du pouvoir, considéré comme procédant de l'essence même de l'humanité telle qu'elle a été voulue par Dieu et sur sa prépondérance au tournant des XI^e et XII^e siècles, voir Ph. Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 71 et s.

le fait sur la primauté de Dieu le Père, qui ne procède de nul, sur le Christ, qui, lui, procède du père. A cette primauté du père sur le fils il en vient à assimiler, dans l'ordre terrestre, la primauté de l'homme sur la femme en rappelant notamment deux expressions figurant au chapitre 11 de la *Première Épître aux Corinthiens* de Paul : « *Caput mulieris est vir* », « *Caput Christi Deus* ». Ici, il n'est pas impossible — le caractère de lieux topiques des formules employées pour désigner ou définir la Trinité divine impose la prudence — qu'Hugues, sans le dire, se soit inspiré d'Hilaire de Poitiers¹⁹ et de certains traités théologiques d'Augustin — le *De trinitate*, le *Contra Maximum haereticum* — ou attribués à Augustin comme le *Liber quaestionum veteris et novae legis*, une œuvre dont l'auteur probable est Fulgence de Ruspe et qui est bien connue au XII^e siècle, comme le montrent les nombreuses citations qu'en fait Abélard dans son *Sic et non*.²⁰ Dans toutes ces œuvres, Hugues a fort bien pu puiser et s'approprier un vocabulaire, des expressions, des phrases. Cet agencement et ces propos des deux premiers chapitres, qui semblent a priori n'avoir que peu de rapport avec le but de la démonstration, visent à accumuler des données susceptibles de préparer logiquement ses lecteurs à accepter d'autres assimilations qu'il développera au chapitre 3. Ensuite, vers la fin du chapitre 2, Hugues de Fleury quitte le champ du théologique pur pour celui du théologico-politique : il présente les deux puissances qui gouvernent ce monde en procédant, sans bien sûr identifier sa source, à une interpolation significative du célèbre passage de la lettre du pape Gélase²¹ : il n'est plus question d'*auctoritas* des pontifes et de *potestas* royale — nous avons évoqué plus haut le sens propre à chacun de ces mots —, mais de deux *principales potestates* gouvernant le monde, l'une royale, l'autre sacerdotale, avec une inversion très significative aussi de l'ordre de présentation par rapport à la lettre de Gélase. L'interpolation, au point d'en dénaturer la portée et le sens, d'un texte très utilisé par les évêques du temps de Louis le Pieux puis par les Grégoriens pour affirmer la supériorité du prêtre sur le roi, est ici au service, non seulement d'un rééquilibrage de la relation entre le roi et le prêtre — entre le bon roi et le prêtre, car, et Hugues le dit au 2^e livre, c'est bien tout de même en vertu de leur *auctoritas* que les pontifes peuvent rappeler à l'ordre le roi tyrannique —, mais aussi et surtout d'un ordre inversé de précellence conforme à cette assimilation qu'Hugues s'apprête à réaliser au chapitre 3 et que nous verrons dans un instant. Enfin, le chapitre 2 se clôt — encore un thème gélasien issu du *De Anathematis Vinculo* — sur le rappel de la double fonction du Christ, le seul, précise Hugues, à avoir revêtu les deux qualités de roi et de prêtre : un argument traditionnel des partisans de la laïcité de la fonction royale, mais qui peut aussi servir, nous le verrons à la fin de cette communication, à réfuter toute prétention du sacerdoce — et de la papauté du temps qui se prétend l'héritière de cette double nature du Christ — à dominer les rois.

Vient enfin le chapitre 3 au sein duquel Hugues peut émettre la conclusion vers laquelle il entendait conduire son lecteur : dans le *corpus regni sui*, dans le « corps de son royaume » — l'utilisation de la métaphore organique appliquée au royaume est rarissime jusqu'au XII^e siècle — le roi revêt l'image du « Père tout puissant », tandis que l'évêque revêt celle du

19 Hugues de Fleury, Sackur, *LdL*, II, p. 468, l. 5 : *Unus, inquam, est Deus pater, a quo omnia, et a quo filio, per quem omnia*. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, livre 2 : *Unus est enim Deus pater, ex quo omnia et unus unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia*.

20 Hugues de Fleury, p. 468 : *Proinde sicut de Deo patre natus est Deus Dei filius ut per ipsum omnis fieret creatura, ita et de viro formata est mulier, per quem fieret omnis humanis generis genitura ... Mulier vero facta est de viro, ut per eam nativitas oriretur*. Pseudo Augustin (Fulgence de Ruspe), *Liber Quaestionum Veter. et Nov. Legis*, chap. 33 (Abélard, *Sic et non*, Chap. XIV) : *Mulier de eo facta est ut per eam nativitas oriretur. Filius Dei ideo natus est ut per ipsum fieret creatura*.

21 Qu'il a pu de même puiser dans le *Chronicon* de Hugues de Flavigny, *LdL*, II, p. 455, plus précisément dans la lettre du pape Grégoire VII à l'évêque Hermann de Metz : *Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas ; in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino redituri sunt examine rationem ; et paucis interpositis inquit : Nosti itaque inter hec illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem*. Hugues de Fleury, p. 468, l. 22 : *Principales etiam potestates, quibus hic mundus regitur, duae sunt regia et sacerdotalis*.

Christ²². Ici encore, Hugues puise certainement, mais sans citer ses sources, à la tradition d'auteurs qui ont voulu célébrer une royauté forte : l'*Ambrosiaster* au IV^e siècle²³, Cathwulf au temps de Charlemagne²⁴. Ne retenons que l'*Ambrosiaster* qui, comparant la hiérarchie de l'Etat à la hiérarchie céleste, fait de l'empereur romain un vicaire de Dieu, l'évêque revêtant l'image du Christ (*Quaestio* 91). L'*Ambrosiaster* fonde ce rapport analogique du prince et de l'évêque aux deux premières personnes de la déité sur l'idée que gouverner est par excellence l'attribut du père (*Quaestio* 106), tandis que la fonction de l'évêque prolonge la prédication et le sacrifice du fils (*Quaestio* 127). La structure du raisonnement d'Hugues consistant à mettre successivement en avant une série de rapports analogiques et le jeu successif de ces rapports analogiques aboutissent à cette même conclusion tout en insistant sur la nécessité de hiérarchiser la relation : subtilement, Hugues a ainsi suggéré à son lecteur un rapport analogique entre le roi dans sa relation aux évêques de son royaume et le *Deus caput christi* : « Tous les évêques de son royaume sont censés lui être subordonnés comme le fils est subordonné au père non par sa nature, mais selon l'*ordo* »²⁵.

C'est un argument essentiel, sans doute, aux yeux d'Hugues, que ce rapport père/fils attribué au couple roi/évêque ; il s'agit bien sûr de répondre à l'image inversée du pape assimilé au père, et du roi assimilé au fils, qu'ont imposée les Grégoriens, sur laquelle avait notamment insisté un passage de la lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz. Il s'agit surtout de plaider en faveur de cette soumission des évêques au roi que refusent la papauté à l'égard de l'empereur, et certains prélats du temps — l'archevêque Anselme en Angleterre — à l'égard des princes ; une soumission nécessaire afin qu'à l'image de ce principe unique qu'a évoqué Hugues au chapitre premier en parlant de la trinité divine, « l'universalité du royaume soit, explique-t-il, ramenée à un seul principe »²⁶. Ici encore, le pseudo-Denys n'est pas loin, même s'il n'est pas cité non plus. Et il sert à opposer à un discours intégrant la fonction royale dans l'Eglise un discours intégrateur inverse profitant au royaume.

Voilà un exemple du cheminement — d'un cheminement riche en affirmations dogmatiques, riche aussi en idées empruntées au répertoire de la tradition chrétienne du pouvoir, qui s'alimente aux *auctoritates* sans y recourir explicitement — et du rythme complexes qui caractérisent l'œuvre. En parcourant rapidement le chapitre 4 où le développement très court, évoqué plus haut, sur la fonction du roi légitime laisse la place à un long argumentaire prônant le respect de l'autorité et de la personne de tout gouvernant, même tyrannique, comme le refus de la révolte violente, tentons rapidement de dévoiler d'autres modes d'organisation et de structuration de l'argumentation. Le premier, qui apparaît aux premières lignes de ce chapitre, consiste en une utilisation très libre et très personnelle de passages d'Isidore de Séville : Utilisation très libre du célèbre *recte enim illi reges vocantur ...* (*Sententiae*, 3, 48, 7) par une réécriture complète de la phrase incluant quelques mots tirés d'Isidore. Utilisation très libre aussi lorsque Hugues, évoquant ensuite le pouvoir coercitif du roi, adopte un procédé visant à détacher de leur environnement isidorien (chap. 47 à 51 du livre III des *Sententiae*), en en changeant aussi l'ordre d'écriture, des phrases relativement éparses dans cet environnement, et à concentrer celles-ci, qu'il s'est en quelque sorte appropriées, en quelques

22 Sackur, *Ldl*, II, p. 468 l. 28 : *Verumtamen rex in regni corpore Patris omnipotentis optinere videtur imaginem, et episcopus Christi.*

23 *Ambrosiaster, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, éd. Souter, CSEL 50, et Migne, *PL*, 35, col. 2213–2386. Sur ce personnage anonyme longtemps assimilé à saint Ambroise, voir en dernier lieu S. Rockliffé, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford, 2007.

24 Cathwulf, *MGH, Ep. IV*, p. 137–138. Cet auteur dit en substance que Charles doit se souvenir qu'il tient la place de Dieu au dessus de tous ses (Dieu) membres qu'il doit garder et régir, et qu'il en rendra compte au jour du jugement. Il ajoute : « *et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est* ». Voir M. Garrison, « letters to a King and Biblical *Exempla* : the examples of Catwulf and Clemens Peregrinus », *Early Medieval Europe*, 7, 1998.

25 Sackur, *Ldl*, II, p. 468, l. 29–31 : *Unde rite regi subiacere videntur omnes regni ipsius episcopi, sicut patri filius deprehenditur esse subiectus, non natura, sed ordine ut universitas regni ad unum redigatur principium.*

26 Texte latin à la fin de la note précédente.

lignes :

« D'où, dis-je, nous savons que le Dieu tout-puissant a placé au dessus des autres hommes un roi **qui partage avec eux une unique condition, celle de naître et de mourir** (Isidore, *Sent.* 3, 49, 3), **afin qu'en infligeant sa terreur il contraigne le peuple qui lui est soumis à s'éloigner du mal, et qu'il le soumette aux lois en vue d'une vie droite** [Isidore, *Sent.* 3, fin 47]. **D'où, souvent, le royaume céleste tire profit du royaume terrestre** [Isidore, *Sent.* 3, 51, 5] **puisque, ce que le prêtre ne parvient pas à rendre effectif, la puissance royale le fait et l'ordonne par la terreur de la discipline** [Isidore, fin 51, 4]. Le peuple est en effet facilement corrigé par la crainte du roi. **Le roi ne peut être corrigé pour qu'il s'éloigne du sentier de l'injustice que par la seule crainte de Dieu et la peur de la Gehenne** [Isidore, fin 50, 4]. Il doit toujours, cependant, garder à la mémoire ce mot d'un très sage homme : « C'est dans la fortune la plus grande que la licence est moindre » [Salluste, *Catilina*] »²⁷

L'intention est sans doute, ici, d'amplifier encore l'accent mis par Isidore sur la notion de terreur qu'implique l'usage par le prince de son pouvoir coercitif, et aussi de reconstruire le discours d'Isidore pour en changer la tonalité : ce dernier insistait, dans *Sentence III*, sur l'humilité nécessaire du roi, sur sa responsabilité propre, sur la difficulté pour un prince égaré dans les vices de revenir vers le bien puisque « seule la crainte de Dieu » est susceptible de le corriger, sur l'idée que le prince agit à l'intérieur de l'Eglise pour « fortifier » la discipline ecclésiastique (*ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant*) et que c'est là sa seule justification : « A l'intérieur de l'Eglise les puissances ne seraient nullement nécessaires si, ce que le prêtre ne parvient pas à rendre effectif par le discours doctrinal, la puissance ne l'accomplissait (*hoc impleret*) par la terreur de la discipline ». Hugues réorganise le texte isidorien et en modifie parfois les mots, supprimant l'allusion à l'utilité conditionnelle du prince comme à son action « *intra ecclesiam* », suggérant moins l'idée d'accomplissement de la volonté du prêtre (*hoc impleret*) que celle d'une collaboration entre les deux royaumes sur le fondement d'une plénitude de pouvoir du prince (choix de deux autres verbes avec construction d'une subordonnée à l'indicatif : *cum ... hoc agit et imperat*, venant remplacer une construction au subjonctif *ut ... hoc impleret*), renforçant cette dernière idée en suggérant aussitôt celle d'une irresponsabilité devant les hommes ; dire à cet endroit précis que « seule la crainte de Dieu peut corriger le prince », c'est probablement, de la part de Hugues, une façon de rappeler que le prince est à l'abri de toute coercition humaine et que nul n'est en mesure d'exercer un tel pouvoir à son encontre.

La suite du développement de Hugues, sur lequel nous passerons vite, rompt aussitôt avec ce thème de la fonction coercitive du roi : il s'agit désormais, pour lui, d'exprimer, en un très long exposé — le plus long, le plus précis et le plus clair que l'on puisse lire depuis les débuts du christianisme — ce qu'implique logiquement à ses yeux ce monopole de la correction du prince par Dieu : un absolu devoir d'obéissance des peuples à l'égard de tout gouvernant, bon ou mauvais, qu'Hugues formule en plagiant d'abord Grégoire le Grand dans un passage consacré au lien existant entre mérite des sujets et mérites du prince : c'est l'idée classique, émise avec cette modération formelle fréquente chez Grégoire et reproduite ainsi par Hugues (qui, une fois de plus, ne nomme

27 (...). *Ideo, inquam Deus omnipotens caeteris hominibus regem, cui cum eis una nascendi moriendique conditio est* [Isidore 49, 3], *praetulisse cognoscitur; ut et suo terrore sibi subjectum populum a malo coerceat, et ut a recte vivendum legibus subdat* [Isidore, fin 47]. *Unde per terrenum regnum saepe coeleste proficit* [Isidore, 51, 5], *dum quod sacerdos non praevalet efficere per doctrinae sermonem, regia potestas hoc agit vel imperat per disciplinae terrorem* [Isidore fin 51, 4]. *Populus enim regis metu facile corrigitur. Rex vero nisi solo Dei timore et metu gehennae ab injusto tramite corrigitur* [Isidore, 50, 4].

pas sa source), selon laquelle les sujets ont le gouvernant qu'ils méritent²⁸. Puis, toujours sans nommer leur auteur, Hugues reprend selon la méthode déjà utilisée pour Isidore nombre de citations en provenance d'un traité de saint Augustin, le *Liber de Agone Christiano*²⁹. Ici encore, Hugues sort de leur environnement textuel quelques passages épars des chapitres VII et VIII du traité, puis il les concentre sans toujours en respecter l'ordre initial et les interpole à sa manière pour les intégrer à la progression de sa propre pensée³⁰ : Dieu fait d'un mal un bien, il arrive que le mauvais ange et le mauvais homme servent la divine providence, et la volonté de Dieu, même lorsqu'elle inflige des maux, est reconnue être juste ; parce qu'elle est juste elle n'est pas mauvaise. Ce qu'en somme, utilisant et s'appropriant ainsi Augustin, il entend montrer et conclure, c'est que le bon comme le mauvais roi sont le fruit de la volonté divine et l'instrument du gouvernement qu'exerce Dieu sur les hommes : le premier est le fruit d'une faveur divine, le second le résultat de la colère divine, à cause des péchés du peuple, et un mal nécessaire d'où peut sortir un bien. L'idée est, répétons-le, tout-à-fait classique : elle est celle d'Isidore et de Jonas d'Orléans, mais l'originalité du discours d'Hugues réside bien dans cette utilisation, unique dans la tradition des miroirs, du *De Agone Christiano*. Ce qui frappe aussi chez Hugues et le distingue de ses devanciers, c'est son insistance toute particulière à proclamer que les rois, mêmes répréhensibles, doivent être tolérés par leurs sujets. Car la suite du chapitre 4 se déroule lentement, en un vaste argumentaire parsemé, non plus désormais de citations issue de la patristique, mais — autre méthode de démonstration — d'une bonne quinzaine d'*exempla* extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou des premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, ayant pour fonction d'illustrer le respect et la tolérance à l'égard de rois réprouvés ; une tolérance qui s'impose non pas en raison de ce qu'ils sont en tant que personnes, mais au titre de l'*ordo*, du *gradus* qu'ils ont reçu de Dieu.

Parmi ces *exempla* retenons le dernier mettant en scène Ambroise résistant, mais avec les seules armes de la parole et de la prière, aux attaques de Justine, l'impératrice arienne. La morale de l'histoire est bien d'actualité en ces temps grégoriens fertiles en sentences de dépositions prononcées par la papauté contre l'empereur ou en alliances avec les princes révoltés contre ce dernier : « Il est néfaste et téméraire qu'un prélat quel qu'il soit porte les armes contre un roi ou un empereur »³¹. Nul sujet, qu'il soit simple laïque ou prêtre, ne peut se rebeller contre la puissance. Se rebeller contre la puissance, c'est se rebeller contre Dieu, car « Dieu donne le temps à tout pécheur

28 Sackur, *LdL* II, p. 469, l. 13–15 : *Verumptamen secundum meritum subditorum atque rectorum, et ita nonnumquam sibi invicem conectuntur merita subiectionum atque rectorum ut ex culpa rectorum fiat deterior vita subditorum, et ex meritis subditorum mutetur vita rectorum* (Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, XXV, 20).

29 Ed. CSEL, 41, p. 101–138.

30 Hugues de Fleury, p. 469, l. 15–31 : *Sed et sic Deus omnipotens et Dominus universe creature suam ordinavit creaturam ut et de bonis et de malis bene faceret. De bonis inquam, et de malis bene facit Deus, qui omnia juste facit atque disponit. Et sic fit, ut et malus angelus et malus homo divine militent providentie, licet nesciant quid de boni de illis operetur divina providentia vel voluntas. Porro ipsius voluntas, etiam cum mala irrogat, iusta esse dinoscitur, et quia iusta est, mala non est, et quod bene fit, juste fit. Ita inquam, non tantum omnes homines, sed etiam omnia creatura in genere suo et in ordine suo divinae providentiae legibus subditae sint ne aliquid iniustum possit accidere creaturae. Quod ostendit euangelista, ubi ait : « Nonne duo passeret asse veniunt, unus eorum non cadit in terra sine voluntate Patris vestri ? ». Igitur liquet hoc documento illud etiam, quod homines in terra vilissimum putant, Dei omnipotentia gubernari. Sed quia mundas et rationabiles animas ipse per se Deus specialiter curat atque gubernat, sive per optimos angelos, qui amministratorii spiritus sunt, propter eos, qui haereditatem sunt percepturi, sive per homines tota sibi voluntate servientes, caetera vero per pravos quosque disponit atque gubernat, verissime illud ab apostolo dici potuit quod scriptum est : Numquid de bobus cura est Deo ? »*

[St Augustin, *De Agone Christiano*, chap. VII : *Ita Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, qui fecit omnia, sicut scriptum est, bona valde, sic ea ordinavit, ut et de bonis et de malis bene faciat. Quod enim juste fit, bene fit. (...) Ergo et de bonis et de malis benefacit Deus, quoniam juste omnia facit. (...) Sic fit ut et malus homo et malus angelus divinae providentiae militent. Sed nesciunt quid boni de illis operetur Deus. Non itaque pro meritis officii sed pro meritis malitiae stipendiantur (...) ita omnia et animalia et corporalia in genere suo et in ordine suo divinae providentiae legibus subdita administrantur. Ideo dominus dicit : « Nonne duo passeret asse veneunt, et unus eorum non cadit in terram sine voluntate Patris vestri ». Hoc enim dicit, volens ostendere quidquid vilissimum homines putant, omnipotentia Dei gubernari. Sed quoniam mundas animas rationales per se ipse deus curat, sive in optimis et magnis angelis, sive in hominibus tota sibi voluntate servientibus, cetera vero per ipsos gubernat, verissime dici potuit etiam illud ab apostolo : « non enim de bobus cura est Deo ».*

31 P. 471, l. 22 : *Nam armis praesulem quemlibet contra regem vel imperatorem contendere, et sacra loca ac Deo dicata humano sanguine polluere nefarium et temerarium est.*

de s'amender : il convient donc que nous supportions les méchants puisque nous ignorons ce qu'ils seront dans le futur, et les rebelles à cette règle, s'ils viennent à mourir, ne sont pas des martyrs puisqu'ils sont condamnés à un supplice mérité ».

Je terminerai mon propos sur le chapitre 5 consacré à l'élection épiscopale, un chapitre surprenant, dont la longueur — moins de trente lignes — est inversement proportionnelle à l'importance de son objet au temps où Hugues rédige son traité.

La configuration de ce court texte reflète, là encore, cette autonomie apparente du discours évoquée plus haut. Ici, nulle citation d'*auctoritas* : on est surpris que sur un tel sujet, Hugues, qui la connaît très certainement et en partage certaines idées, ne cite pas même certains passages de la célèbre lettre écrite quelques années plus tôt par Yves de Chartres au légat Hugues de Die, des passages consacrés à la défense de son métropolitain, l'archevêque de Sens, coupable aux yeux du légat et du pape Urbain II d'avoir reçu son évêché du roi. Yves, dans sa lettre, était allé très loin, peut-être même au-delà de ses convictions, en soulignant que le geste rituel accompagnant le don royal importait peu, puisque, soulignait-il, les rois n'avaient pas la prétention de donner quoique ce soit de spirituel — c'est-à-dire la charge de pasteur des âmes —, mais simplement de consentir aux vœux de ceux qui requéraient confirmation de l'élection et de concéder aux élus les domaines ecclésiastiques et autres biens extérieurs que les églises obtiennent de la munificence royale³². Puis Yves de Chartres avait justifié ses dires en se référant à l'*auctoritas* de Saint-Augustin pour rappeler avec insistance que tout bien terrestre tenu par l'Église relevait du droit humain, c'est-à-dire du droit des rois : « *per jura regum possidentur possessiones* »³³. Si Yves avait tant étayé son propos, c'est que la question de la nature de ces biens faisait *vraiment* débat, comme le montraient fort bien, une trentaine d'années plus tôt, les écrits d'Humbert de Moyenmoutier sur leur caractère de *res sacrae*. Dans le chapitre 5, Hugues de Fleury se contente, lui, de procéder en affirmant par ses propres mots ce qu'il estime devoir être : le roi peut, par une inspiration de l'Esprit Saint, attribuer l'*honor episcopal* à un évêque, tandis que l'archevêque doit attribuer la *cura animarum*. Puis il évoque plus précisément la procédure pour montrer, d'une façon qui modère quelque peu ce propos initial, que le droit royal d'attribution d'un évêché est, non un droit de nomination directe et discrétionnaire, mais plutôt — Hugues n'emploie pas l'expression, mais c'est tout comme — une sorte de droit d'administration de l'élection : le roi ne doit exercer aucune violence ni perturber l'élection par le clergé et le peuple, mais apporter son consentement à une élection régulière et, à l'inverse, s'opposer vigoureusement et publiquement — de concert avec la plèbe, souligne Hugues — à l'élection d'un prélat indigne. Puis Hugues, rejoignant ici la solution proposée dans la seconde moitié du XI^e siècle par l'abbé Albert de Marmoutier, distingue bien d'un côté la remise de l'anneau et du *baculum*, symboles de la *cura animarum*, par les mains de l'archevêque, et de l'autre l'investiture des biens séculiers relevant du seul prince³⁴. Enfin, citation commentée de quelques phrases bibliques : la première, le *reddite caesari*, vient montrer qu'une telle répartition est conforme à la parole divine et que son respect ne peut que garantir la stabilité retrouvée de l'Église, mais la cohérence du propos s'effondre lorsque Hugues, aussitôt, rappelle que le roi porte l'image de Dieu le Père, tandis que l'évêque représente celle du Christ, laissant ainsi presque entendre qu'il convient de « rendre à César ce qui est à Dieu ». Quant aux deux citations suivantes, tirées de Jean 15, 16, et de Luc 22, 29, elles servent à soutenir que la royauté du Christ ne saurait être une royauté temporelle ; elle est une royauté purement spirituelle, et que le Christ n'a pu transmettre à ses apôtres qu'une royauté

32 Lettre publiée par E. Sackur dans les *MGH, Libelli de Lite*, II, p. 642 et s. voir en particulier p. 644–645.

33 *Ibid.*, p. 645. Citation d'un extrait du Traité sur l'Évangile de Saint Jean de Saint Augustin. Sur l'histoire de l'utilisation de ce passage, Y. Sassié, « Hugues de Saint Victor et la puissance terrestre d'après le *De Sacramentis Christianae fidei* (II, 2) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006, 1 (n° 23), p. 21–34.

34 Sackur, *LdL*, II, p. 472, l. 25–30.

sur les âmes, d'où il résulte, selon la phrase de l'apôtre Paul, que « celui qui sert Dieu ne doit pas s'impliquer dans les affaires séculières ». C'est là une manière de glisser hors du propos premier pour, implicitement, condamner *les* prétentions temporelles de la papauté et les ingérences de l'Eglise et de ses chefs dans les affaires réservées aux seuls princes³⁵.

Ce que l'on souhaite souligner une fois de plus pour finir, c'est, illustrée encore par ce dernier exemple, cette apparente volonté d'autonomie d'un discours pourtant à bien des égards ancien, qui trouve ses racines chez nombres de pères ou de docteurs de l'Eglise. Qu'ils soient proches comme celui d'Yves de Chartres, ou lointains comme ceux d'Augustin, de Grégoire, ou d'Isidore, ou comme ceux des grands conciles fondateurs, les témoignages faisant autorité sont quasi systématiquement camouflés, bien que présents, sous un discours qui se veut direct, affirmatif voire sentencieux, efficace en un mot ; Chez Hugues comme chez quelques autres, c'est une autre configuration de la réflexion sur le pouvoir qui se profile, où domine un argumentaire en apparence plus personnel, plus libéré, bien que toujours tributaire, dans la réalité, de ces *auctoritates*. Le siècle qui va de l'an 1050 à l'an 1150, qui est un temps de polémique intense, qui est aussi un temps de manipulation, d'interpolation, de falsification, *parfois* de mise en opposition des *auctoritates*, est bien aussi un temps où la parole s'efforce, d'un point de vue formel, de se désentraver d'un mode d'exposition peut-être considéré par certains comme quelque peu suranné : comme s'il était devenu important d'écrire ce que l'on pense avec, si possible, ses propres mots, le moins possible en tout cas en indiquant que l'on reproduit ceux des autres.

Annexes

Chapitres 1, 2, 3 (Traduction Y. Sassier)

1. Il n'existe pas de puissance qui ne vienne de Dieu.

J'en connais qui, de nos jours, affirment que les rois ne viennent pas de Dieu, mais « tirent leur origine de ceux qui, ignorant Dieu, entreprennent au commencement du monde, sous l'action du diable [**Hugues de Fleury : in mundi principio diabolo agitante ; Grégoire VII : sous l'action du diable, prince du monde : mundi principe diabolo agitante**] et par l'orgueil, les rapines, la perfidie, les homicides et presque tous les crimes, de dominer les hommes leurs égaux avec une aveugle cupidité et une inénarrable présomption ou témérité » [**Grégoire, 2^e lettre à Hermann de Metz, 1081**]. Il est clair que leur jugement est absurde selon l'enseignement de l'apôtre disant : « Il n'existe pas de puissance si ce n'est venant de Dieu. Celles qui existent ont été ordonnées par Dieu » [**Rm. 13, 1**]. C'est chose établie par cette sentence que la puissance royale a été ordonnée et constituée sur terre non par les hommes, mais par Dieu. C'est Dieu Lui-même qui, dès l'origine du monde, mit le premier homme, prémuni du don de sagesse, au dessus de toutes les créatures du monde. Ce faisant, il lui fit subtilement savoir qu'il n'existe qu'un seul Roi et Maître de toutes les créatures du ciel et de la terre, que sert et auquel obéit à juste titre l'assemblée céleste située au dessus de nous, divisée selon des rangs et puissances déterminés. Et afin que nous reconnaissons qu'un tel ordre préside également à l'organisation de notre corps, nous constatons que tous les membres de celui-ci sont soumis à la tête. Il est visible, dis-je, que chaque membre du corps humain est soumis à la tête et placé sous celle-ci selon une position et un ordre [déterminés]. D'où il nous apparaît clairement que le Dieu tout puissant n'a pas seulement divisé le corps humain en dessinant divers membres ; il a aussi réparti l'ensemble du monde selon des rangs et des puissances déterminés, de la même manière que , ainsi qu'on le sait, a été divisée l'assemblée céleste sur laquelle Dieu seul, le Père Tout Puissant, détient la puissance royale, et au sein de laquelle après Lui les anges, les archanges, les trônes, les seigneuries et quelques autres puissances sont reconnus dominer à Sa place en une admirable et douce (modérée, mesurée) variété de puissances. Autre cependant est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle de l'Esprit Saint. Mais le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un seul Dieu. Et cependant **le Père est seul à ne procéder de nul autre** [**Augustin, De trinitate, XV ?**], tandis que le Fils est né du Père. Il n'existe, comme cela a déjà été dit, qu'une seul divinité et majesté du Père et du Fils. **Un est, dis-je, Dieu le Père, de Qui tout [procède], et d'où [procède] le Fils par l'entremise de Qui toutes choses [arrivent]** [**Hilaire de Poitiers, De trinitate, 2 ?**], afin que l'unité d'un seul principe

³⁵ *Ibid.*, p. 472, l. 30-40.

soit conservée en tous et qu'en trois personnes une seule Dèité soit adorée.

2. Tout comme la tête dans le corps, le roi doit détenir le principat au sein de son royaume.

Au sein du monde, Dieu façonna un seul homme duquel, par la suite, tout le genre humain tira son origine. Par conséquent, de même que Dieu, fils de Dieu, est né de Dieu le Père afin que tout ait été créé par lui (le Fils), de même à partir de l'homme fut façonnée la femme par l'intermédiaire de laquelle se produirait la naissance de tout le genre humain. La femme, dis-je, n'est pas née de l'homme, mais faite à partir de lui parce qu'elle ne pouvait naître d'un corps isolé. De Dieu le Père est né Dieu le fils de façon ineffable et incompréhensible, en tant qu'esprit né de l'esprit, Dieu né de Dieu, **afin que par lui (le fils) soit faite toute la création. La femme fut faite à partir de l'homme afin que la nativité ait son origine en elle** [Fulgence, *L.Q.V.N.L.* 33]. L'homme et la femme sont d'une seule substance, mais l'homme est plus grand par le rang parce que la femme vient de l'homme, ainsi que l'atteste l'apôtre lorsqu'il dit : « *l'homme est le chef (tête) de la femme* » [1 Cor. 11, 3]. **Le Père et le Fils sont d'une seule substance** [Augustin *Contra Maximinum haereticum*, 14 ?] mais, par le rang, non par nature, **le Père est réputé plus grand** [Hilaire, *De trinitate*, 4 ? : *Est enim pater major filio, generatione non genere*] au témoignage de Paul disant : « *Dieu est le chef du Christ* » [1 Cor. 11, 3]. Comme on l'a déjà dit, le Père ne procède de personne, le Fils procède du père afin que l'essence de la Sainte Trinité soit adorée et vénérée dans l'unité de la Dèité. Il existe deux puissances premières (principales ou exerçant le principat) par lesquelles ce monde est régi, la royale et la sacerdotale. Ces deux puissances, le seigneur Jésus Christ lui-même décida, par un sacro-saint mystère, de les porter en sa seule personne, et c'est pourquoi il est roi et prêtre : roi, parce qu'il nous régit, prêtre en vérité parce qu'en immolant son corps il nous a purifiés de la crasse de nos péchés et réconciliés avec son Père.

3. Le roi revêt l'image de Dieu le Père, et l'évêque celle du Christ.

Et cependant le roi, dans le corps de son royaume, est considéré comme revêtant l'image du père tout-puissant, et l'évêque celle du Christ. D'où c'est à juste titre que tous les évêques de son royaume sont subordonnés au roi, tout comme le Fils est soumis au Père non par nature, mais par le rang, afin que l'universalité du royaume soit réduite à un seul principe. Le Seigneur expose de façon évidente le caractère sacré de ce mystère dans l'*Exode* où il dit à Moïse : « *Voici que je t'ai constitué dieu de Pharaon, et Aaron sera ton prophète* » [Ex. 7, 1]. Or Moïse fut réputé avoir revêtu l'image du roi sur le peuple Hébreu et Aaron celle du prêtre ; étant sauve toute autre signification du saint mystère. D'où Moïse, par un sacro-saint mystère, construit et sanctifie le tabernacle, Aaron le consacre ; Puis il (Moïse) présente au peuple les décrets de la Loi divine, et Aaron, avec le bâton que lui a donné Moïse, pratique des signes et des prodiges en présence de Pharaon et de ses grands.

Chapitre 5 : L'élection de l'évêque (traduction Y. Sassier)

Le roi, sur l'impulsion de l'Esprit Saint, peut, comme je le pense, attribuer l'*honor* de la prélature à un clerc religieux. L'archevêque doit lui confier le soin des âmes. Quelle sage coutume les rois et les princes très chrétiens ont-ils autrefois, et jusqu'à notre époque, pratiquée dans la promotion d'hommes d'Eglise très saints ! Peut être considéré comme un clerc religieux celui que l'amour de l'argent ne tourmente pas, et que les mœurs et les relations réprouvées ne rendent pas répréhensible ou condamnable. Là où l'évêque est élu par le clergé et le peuple selon la coutume ecclésiastique, le roi ne doit pas infliger tyranniquement aux électeurs la moindre violence ou perturbation, mais, conformément à la raison, apporter son consentement à une ordination légitime. Et si l'on découvre que celui qui est élu est répréhensible, non seulement le roi et la plèbe de la province ne doivent pas donner consentement et faveur à son élection, mais ils doivent dévoiler publiquement les crimes par lesquels celui-là est maculé d'une détestable infamie, afin que par ce blâme soit réfrénée la témérité des électeurs. Après l'élection, l'évêque élu doit recevoir de la main du roi, non pas le bâton et l'anneau, mais l'investiture des biens séculiers, et recevoir, dans ses ordres, le soin des âmes par l'anneau et le bâton de son archevêque, afin que l'affaire soit parachevée sans contestation et que soient conservées aux puissances terrestres et spirituelles le privilège de leur autorité. S'il est conservé dans le respect de la règle, sera alors accompli ce que dit le Seigneur dans l'Évangile en prescrivant : « *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » [Lc, 20, 25], et la question cessera d'être agitée, rendue stable de façon ferme et conforme à l'*ordo*, tandis que le grand amas des tribulations s'écartera loin de la Sainte Eglise. Le roi, en effet, comme on l'a déjà annoncé, est considéré comme assumant l'image de Dieu le Père, l'évêque celle du Christ. Quoique le Christ lui-même ait dit, dans l'Évangile, à ses disciples et à ceux qui les suivaient : « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai institués afin que vous alliez et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure* [Jn, 15, 16] ; *et moi je dispose pour vous du royaume comme mon père en a disposé pour moi* » [Lc, 22, 29], le royaume dont il s'agit est le royaume des saintes âmes, non le royaume de ce siècle comme le Christ lui-même l'a attesté au temps de sa passion en disant à Pilate : « *Mon royaume n'est pas de ce monde* » [Jn, 18, 36]. Donc, comme l'écrit l'apôtre Paul à Timothée, « *Que celui qui milite pour Dieu ne s'implique nullement dans les affaires séculières* » [Tim. 2, 4].

