NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 5 1982

Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIIIe siècle

Robert GODDING (s.j.)

p. 692 - 721

https://www.nrt.be/it/articoli/vie-apostolique-et-societe-urbaine-a-l-aube-du-xiiie-siecle-956

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIIIe siècle

UNE ŒUVRE INÉDITE DE THOMAS DE CANTIMPRÉ

Pour une Eglise demeurée essentiellement rurale pendant des siècles, le développement des villes, amorcé en Occident dès la fin du XIe siècle, devait représenter une situation pastorale tout à fait nouvelle. On connaît généralement la réponse apportée, au début du XIIIe siècle, par François et Dominique. On soupçonne moins le rôle qu'ont pu jouer dans ce domaine les chanoines réguliers. Menant la *vita communis*, le plus souvent sous la règle de saint Augustin, ces clercs diocésains, dont l'importance, au XIIe siècle, ne le cède en rien à celle des cisterciens, pouvaient exercer une activité apostolique intense, notamment dans les faubourgs des villes en pleine expansion.

La découverte d'un texte resté inédit jusqu'ici nous permettra de préciser ce propos : il s'agit de la Vie de Jean de Cantimpré, fondateur de l'abbaye de chanoines réguliers du même nom établie aux portes de Cambrai. Ce document assez exceptionnel ne nous présente rien de moins que le tableau d'une société urbaine à la fin du XIIe siècle : on y voit se déployer tout à la fois l'activité d'un apôtre résolument moderne, et les manifestations religieuses d'un peuple chrétien pris entre l'attrait des richesses nouvelles et les exigences évangéliques de détachement. A travers les faits rapportés, dans le climat spirituel dont la *vita* se fait l'écho, c'est déjà la figure du Poverello que, bien souvent, l'on voit se profiler. Un cas précis et limité, sans doute. Mais dont bien des traits pourront, nous semble-t-il, faire l'objet d'une certaine généralisation, et ce dans la mesure où nous touchons la vie et les pratiques du plus grand nombre.

Une œuvre et son auteur

Si la *Vie de Jean de Cantimpré* était, jusqu'ici, demeurée inédite [1], son auteur, quant à lui, n'est pas un inconnu : Thomas de Cantimpré

1. Cf. notre article *Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La « Vita Ioannis Cantipratensis »*, dans *Rev. d'Hist. Eccl.*, 76, 1981, p. 241-316. Outre l'édition du texte, on y trouvera un exposé des problèmes critiques ainsi que des références détaillées, dont nous avons volontairement allégé le présent article.

s'est signalé par une production littéraire variée, dont la diffusion et le grand nombre de manuscrits conservés nous attestent le succès [2]. Il était originaire d'une famille brabançonne de rang chevaleresque ; on situe sa naissance vers 1200. Destiné à la prêtrise par son père (un confesseur, en Terre Sainte, avait assuré à celui-ci que le fait d'avoir un fils prêtre serait une grande aide pour obtenir la miséricorde de Dieu), il est « mis aux écoles », vraisemblablement dans cette cité épiscopale, généralement identifiée avec Liège, où il dit avoir séjourné onze ans. C'est là, sans doute, qu'il entend, vers l'âge de quinze ans, les prédications de Jacques de Vitry, qui l'impressionnent vivement. Est-ce cette rencontre qui oriente Thomas vers la vie canoniale ? Toujours est-il qu'il entre, encore jeune (vers 1217), à l'abbaye de Cantimpré (chanoines réguliers de Saint-Victor) à Cambrai [3] : choix qui s'explique, soit par le fait que Thomas aurait étudié à Cambrai (et non à Liège), soit, plus vraisemblablement, par l'existence, en Brabant, du prieuré de Bellingen, rattaché à Cantimpré [4]. Ordonné prêtre, il se livre au ministère pastoral, particulièrement aux confessions. On peut penser que c'est cette vie active qui le détermine à quitter Cantimpré, après y avoir vécu quinze ans, pour embrasser une vie plus apostolique : celle des Frères Prêcheurs, récemment fondés. En 1232, il est au couvent de Louvain. Il n'y reste pas longtemps, car on l'envoie poursuivre ses études, à Cologne selon certains (car il dit avoir suivi les cours d'Albert le Grand, mais peut-être n'était-ce pas dans la métropole rhénane), en tout cas à Paris, où, selon son propre témoignage, il a séjourné en 1238 et 1239/40. Revenu au pays, il y reprend son ministère de prédication itinérante, de confession et de direction

2. Sur Thomas de Cantimpré, on consultera J. QUÉTIF et J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 250-254 ; la notice de M. DAUNOU dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIX, 1838, p. 177-184 ; E. BERGER, *Thomae Cantipratensis Bonum universale de Apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus conferat*, Paris, 1895 ; W.A. VAN DER VET, *Het Biënboec van Thomas van Cantimpré en zijn exempelen*, La Haye, 1902. Un état de la question a été dressé récemment par A. DEBROUX dans un mémoire de licence inédit : *Thomas de Cantimpré (v. 1200 - 1270). L'homme et son œuvre écrite. Essai de biographie*, Université catholique de Louvain, 1979.

3. Sur l'abbaye de Cantimpré, on pourra consulter : A. BRUYELLE, *Abbaye de Notre-Dame de Cantimpré, et église de Saint-Sauveur, paroissiale de Cantimpré*, dans *Archives historiques et littéraires du Nord de la France et du Midi de la Belgique*, nouv. sér., V, 1844, p. 300-311 ; G. DAILLIEZ, *L'abbaye de Cantimpré*, dans *Mémoires de la société d'émulation de Cambrai*, 66, 1912, p. 33-66 ; M. CHARTIER, *Cantimpré*, dans *Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclés.*, 11, 1949, col. 781-783.

4. Bellingen : prov. Brabant, arr. Hal-Vilvorde, cant. Hal, comm. Pepingen. Cf. L. EVERAERT, *L'abbaye de Cantimpré à Bellinghen*, dans *Annales du Cercle archéologique d'Enghien*, I, 1881, p. 198-221 ; F. HACHEZ, *Le prieuré de Cantimpré à Bellinghe, baillage d'Enghien*, dans *Bulletin de l'Académie royale d'archéologie de Belgique*, 1904, p. 55-66. Dans la *vita*, Thomas fait plusieurs allusions à ce prieuré.

spirituelle. On le retrouve un temps sous-prieur à Louvain, et c'est probablement dans cette ville qu'il meurt, vers 1270/72.

Deux traits dominent cette vie, nous semble-t-il. D'une part, une spiritualité très proche des milieux béguinaux brabançons. De l'autre, un intense souci apostolique (qui le pousse, par exemple, à entrer chez les Prêcheurs). Deux traits qui se reflètent dans l'œuvre littéraire de Thomas. Sans doute son *Liber de natura rerum* est-il surtout un traité d'histoire naturelle [5]. Mais rien n'empêche de penser qu'il pût faire l'objet d'une lecture allégorique, et servir ainsi aux fins d'un enseignement moral. En tout cas, Thomas réutilisa en ce sens le chapitre qu'il avait consacré aux abeilles et qui constitue la base d'un traité de morale pratique à l'usage des religieux, illustré de nombreuses anecdotes : le *Bonum universale de apibus* [6]. A côté de ces ouvrages importants, une série de biographies édifiantes, consacrées à des femmes pieuses du temps : Marie d'Oignies [7], Christine l'Admirable [8], Marguerite d'Ypres [9], Lutgarde d'Aywières [10]. Si, comme l'ont montré les remarquables études du chanoine Platelle [11], les anecdotes du *Bonum* reflètent surtout la vie religieuse dans ces Pays-Bas que sillonnait Thomas, les biographies, on s'en doute, illustrent davantage la spiritualité des milieux béguinaux.

Mais une œuvre de Thomas — celle qui doit nous retenir — avait, jusqu'ici, échappé à l'attention des érudits. Alors qu'il se trouvait encore à Cantimpré, Thomas avait entrepris d'écrire la biographie de Jean, le fondateur de l'abbaye, mort entre 1205 et 1210. Cette œuvre, il en rédigea la plus grande partie mais ne l'acheva

5. THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de Natura Rerum. Editio princeps secundum codices manuscriptos*, I, *Text*, édit. H. BOESE, Berlin-New York, 1973.

6. Le *Bonum* a connu plusieurs éditions. On se réfère ordinairement à celle de G. COLVÉNÈRE : THOMAE CANTIPRATANI *Bonum Universale de Apibus*, Douai, 1627.

7. Le récit de Thomas (*Bibl. Hag. Lat.* 5517) constitue un supplément à la *vita* rédigée par Jacques de Vitry (*BHL* 5516). Les deux textes sont édités dans les *Acta Sanctorum Iun.* (Anvers), IV, p. 636-678.

8. *AASS Iul.*, V, p. 637-660 (*BHL* 1746).

9. Ed. G. MEERSSEMAN, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVIII, 1948, p. 106-130 (*BHL* 5319).

10. *AASS Iun.*, III, p. 231-263 (*BHL* 4950). Cf. également G. HENDRIX, *Primitive versions of Thomas of Cantimpré's Vita Lutgardis*, dans *Cîteaux. Commentarii cisterciences*, XXIX, 1978, 153-206.

11. H. PLATELLE, *Vengeance privée et réconciliation dans l'œuvre de Thomas de Cantimpré*, dans *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis — Revue d'Histoire du Droit — The Legal History Review*, XLII, 1974, 269-281 ; *Le recueil de miracles de Thomas de Cantimpré et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le nord de la France au XIIIe siècle*, dans *Actes du 97e congrès national des sociétés savantes. Nantes. 1972. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris, 1979, p. 469-498. Nous devons au chanoine Platelle de nous avoir révélé l'existence de la Vie de Jean de Cantimpré et de nous en avoir montré l'intérêt.

point. Ce n'est qu'à la fin de sa vie, pressé par un émissaire de l'abbé de Cantimpré, qu'il y ajouta le chapitre final, ainsi qu'une lettre-prologue, qui en est en même temps la conclusion. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser ce texte en détail. Nous voulons seulement l'envisager comme témoin de la vie religieuse de son temps. Mais un mot s'impose tout d'abord, quant à sa valeur documentaire.

L'achèvement de la *Vita Ioannis* peut, grâce à divers recoupements, être situé de manière précise en l'année 1228. Thomas n'est donc pas strictement contemporain des événements qu'il rapporte, il n'a pas personnellement connu son héros. Mais des témoins oculaires sont encore là, qu'il peut interroger, parmi lesquels Matthieu, l'un des premiers compagnons (†1217). Les faits ne sont d'ailleurs pas si anciens : la première fondation remonte à l'année 1177. De plus, Thomas écrit à l'intention de ses frères, qui devront authentifier le portrait du fondateur. Enfin, l'habituelle fiabilité dont Thomas fait preuve là où nous pouvons confronter son témoignage à d'autres (comme c'est le cas pour les données de la fondation de Cantimpré) constitue également une garantie de la valeur de notre récit. Certes, dans un genre littéraire comme celui de la *vita*, nombre de traits doivent être relativisés. Il faut, en particulier, pouvoir opérer la distinction entre la relation de faits réels, « pris sur le vif », et les *exempla* tributaires de thèmes littéraires, souvent destinés à un enseignement moral. Ces deux types se retrouvent dans notre texte. Certains passages, on le verra, relèvent plutôt du second genre : pourvu qu'ils soient interprétés, ils peuvent se révéler, eux aussi, riches de sens. Mais d'autres épisodes sont manifestement du vécu : ils nous rapportent de manière détaillée des événements spectaculaires et inédits, connus de nombreux témoins ; ce sont évidemment les pages les plus intéressantes.

L'Evangile dans la ville

On l'a dit, le cadre de notre *vita* est essentiellement la ville de Cambrai et ses alentours. Pour comprendre les manifestations qu'y revêt la vie religieuse, il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici les traits principaux de la vie urbaine qui voit le jour au XIe siècle [12]. Une poussée démographique continue (qui se poursuit fort

12. Cf. notamment L. GENICOT, « L'érémitisme du XIe siècle dans son contexte économique et social », dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio. Mendola, 1962, coll. *Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi Medievali*, IV, Milan, 1965, p. 52-53 ; ID., *Le XIIIe siècle européen*, coll. *Nouvelle Clio*, Paris, 1968, p. 49-50, 109-138 ; H. PLATELLE, « Naissance d'une civilisation urbaine (XIe - XIIIe siècles) », dans *Histoire des Pays-Bas français. Flandre — Artois — Hainaut — Boulonnais — Cambrésis*, coll. *Univers de la France et des Pays francophones*, Toulouse, 1972, p. 123-138.

avant dans le XIIIe siècle), l'amélioration des moyens de communication, le souci de maintenir la paix, l'ouverture à de plus vastes horizons : autant de facteurs qui expliquent l'essor d'une économie nouvelle, dont la ville — et non plus le domaine — est le pivot : siège des marchés et des foires, et donc du commerce, mais aussi, et de plus en plus, centre de l'artisanat et de l'industrie ; leur concentration répond aux exigences marchandes d'une production de masse. Voilà donc toute une population laborieuse, qui s'établit le plus souvent dans les faubourgs, des quartiers nouveaux aux portes de la cité.

C'est donc véritablement une société nouvelle qui se met en place. Une société confrontée à de nouveaux problèmes : politiques (il s'agit d'arracher des libertés au seigneur), sociaux (on remet en question le monopole du patriciat), et, bien évidemment, religieux. Ici, c'est surtout l'argent qui est en cause : en effet, l'avoir ne se calcule plus tant en termes stables, liés à un domaine foncier, qu'en termes, plus mobiles, de fortune marchande, basée sur le profit. Et certains ne tardent pas à se constituer une richesse considérable, cependant qu'à la tête des péchés capitaux l'*avaritia* vient détrôner la *superbia* [13].

Car comment concilier pareille attitude avec l'idéal évangélique de pauvreté ? Cette question, ressassée de manière incessante depuis le XIe siècle, approfondie par les idéaux de la Réforme Grégorienne, contribue à susciter des formes de vie religieuse inédites. Toutes ont un idéal commun : la *vita apostolica* [14]. Mais les voies empruntées sont diverses : les uns, s'inspirant de la première communauté de Jérusalem (*Ac 4, 32*), mettent l'accent sur la pauvreté et la *vita communis* — c'est notamment le cas des chanoines réguliers ; d'autres, suivant l'exemple des soixante-douze disciples (*Lc 10, 1-12*), adoptent une vie de prédication itinérante dans la plus totale pauvreté : ce sont les *Wanderprediger,* parmi lesquels on peut citer

13. J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval,* coll. *Les grandes civilisations,* Paris, 1964, p. 313.

14. Sur ce thème essentiel, cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* coll. *Etudes de philosophie médiévale,* XLV, Paris, 1957, p. 226-236 ; M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants* (IVe - XIIIe siècles), coll. *Tradition et Spiritualité,* 2, Paris, 1963 ; L.-M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif « apostolique »,* dans *Mélanges de science religieuse* V, 1948, p. 141-152 ; H. Platelle, « La conversion du marchand cambrésien Wérimbold et les courants spirituels de son temps (XIIe siècle) », dans *Actes du XVIIIe Congrès de la Fédération des Sociétés savantes du Nord de la France. Lille, 1977,* Lille, 1979, p. 6-7.

Robert d'Arbrissel et Norbert de Xanten [15]. Souvent, d'ailleurs, les deux tendances finissent par se rejoindre : les *Wanderprediger* ne tardent pas à s'attirer des disciples et bientôt se forme une communauté dont l'idéal, souvent érémitique, n'exclut cependant pas toujours une certaine *cura animarum*.

Mais tel n'est pas toujours l'aboutissement des mouvements de pauvreté volontaire. Certains de ces prédicateurs itinérants refusent toute insertion dans les cadres traditionnels. Ce sont souvent des laïcs ; ils veulent vivre la lettre de l'Evangile, sans compromissions. Fustigeant les vices du clergé (surtout sa richesse et sa *pessima taciturnitas* [16]), ils se livrent à une « prédication sauvage », sans mandat ecclésiastique, et ne tardent pas, eux aussi, à faire des adeptes. Les plus influents de ces prédicateurs sont les cathares, dont les disciples se recrutent dans toutes les couches de la société [17]. Mais ils ne sont pas seuls. Le cas de Pierre Valdo est, lui aussi, exemplaire [18] : touché par la lecture de l'Ecriture (qu'il s'était fait traduire en provençal) et la légende de saint Alexis, ce riche marchand lyonnais se convertit et distribue tous ses biens. Des hommes et des femmes se joignent à lui : ils se mettent à prêcher l'Evangile dans les rues, sur les places publiques, parfois même dans les églises. C'est cette revendication de la prédication — que l'évêque leur avait interdite — qui fera verser le mouvement dans l'hérésie.

On le voit : la ville suscite des aspirations religieuses, des mouvements nouveaux. Mais, de la part de l'Eglise institutionnelle, point de réponse globale, concertée ; pas de « pastorale d'ensemble » avant les ordres mendiants. — Et pourtant, il y a des initiatives. Diverses et en ordre dispersé. A l'intérieur des cadres traditionnels. Audacieuses, néanmoins. Et dans ce peuple des villes, à côté de graves faiblesses, une ferveur authentique. C'est le moment d'ouvrir notre *vita*.

---

15. Cf. surtout H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, 2e éd. (*Anhang : Neue beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*), Hildesheim, 1961.

16. L'expression est de Pierre le Chantre (*PL* 205, col. 189, cit. par M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 256).

17. Sur les cathares, l'ouvrage essentiel reste celui d'A. BORST, *Les cathares*, coll. *Bibliothèque historique*, Paris, 1974.

18. Cf. comme point de départ J. GONNET, « La figure et l'œuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches », dans *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, coll. *Cahiers de Fanjeaux*, 2, Toulouse, 1967, p. 87-108 ; plus développé, J. GONNET et A. MOLNAR, *Les Vaudois au moyen âge*, coll. *Studi storici*, Turin, 1974.

UNE CHRÉTIENTÉ EN CRISE

Le récit commence par une vision d'apocalypse : la fin du monde est imminente, la charité se refroidit, les ténèbres de l'iniquité ont envahi la face de l'univers. Un tableau qui ferait frémir, s'il ne comportait sa part de conventionnel : dramatiser la situation religieuse du temps mettra d'autant mieux en valeur l'action du héros. Ce lever de rideau n'est pas pour autant un cliché sans intérêt : il permet de dégager trois facteurs de crise dans cette Eglise de la fin du XIIe siècle.

Un clergé cupide et sans voix

> Rarement, il se trouvait quelqu'un au pays pour admonester les foules en proclamant la parole du salut, mais presque tous, tant les prêtres que les clercs, ne se souciaient que de remplir leur bourse ; quant au peuple, ignorant de la justice, il errait misérablement, comme des brebis sans berger, dispersé par les haines et la discorde [19] ...

Cette phrase en dit long sur le clergé du temps. Sans doute, encore une fois, faut-il se garder des affirmations trop intéressées de notre auteur, attaché à la fois à valoriser son héros et à affirmer la supériorité de son ordre sur les prêtres séculiers ; d'ailleurs lui-même blâmera plus loin le zèle intempestif de certains prêtres, « qui fondent leurs houes pour en faire des glaives ». Il n'en reste pas moins que ce témoignage rejoint une collection déjà impressionnante de considérations du même type. On sait que, dans la panoplie de vices qu'ils déploient, les conciles du XIIe siècle ménagent à la rapacité et à l'avarice du clergé une place de choix [20]. Le troisième concile de Latran (1179) parle sans ménagements de ces *nonnulli, modum auaritiae non ponentes*[21]. Peut-être est-il révélateur que l'un des plus fameux usuriers de Cambrai, Alard, soit surnommé « le prêtre » (*presbiter cognominatus*) [22].

Rien d'étonnant à ce que, dans ces conditions, la prédication fût devenue rare : les pasteurs sont semblables à des *canes muti, non ualentes latrare* [23]. Qui plus est, on les verra s'en prendre à Jean quand celui-ci se met à prêcher : « enflammés par les brandons de la jalousie, ils l'attaquaient des traits médisants de leurs langues » [24].

---

19. *Vita*, l. 1, chap. 4 (= 1, 4).
20. R. LADNER, « L'ordo praedicatorum avant l'ordre des Prêcheurs », dans P. MANDONNET et M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, t. II, Paris, 1938, p. 17-22.
21. *Concilium Lateranense III*, 13 (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3e éd., Bologne, 1973, p. 218).
22. *Vita*, 2, 13.
23. *Is 56*, 10. Expression reprise par Innocent III (*PL* 214, col. 904 B).
24. *Vita*, 1, 4.

Des hérétiques entreprenants

Bien différent devait être la visage offert par les prédicateurs cathares. Leur présence est attestée dans le diocèse de Cambrai au XIIe siècle [25], mais jusqu'ici on ne relevait que peu de traces de leur activité dans la ville, avant la grande répression exercée par Robert le Bougre en 1236 [26]. Si Thomas ne décrit ni leur aspect, ni leur doctrine (il ne précise d'ailleurs pas leur nom), il donne cependant quelques indices à leur sujet. Le seul fait de mentionner ces hérétiques juste après avoir parlé de la « pitié de la prédication » [27] et de la cupidité des clercs est extrêmement significatif :

> *C'est pourquoi* des loups féroces, faisant irruption dans le troupeau du Seigneur, s'attachaient, avec une mâle sauvagerie, à le détruire et à le perdre [28].

Image classique, qui devait être familière aux contemporains [29]. Ce seul passage montre suffisamment l'attirance que devaient exercer les cathares, non seulement par leur prédication, mais aussi par leur vie pauvre, « évangélique » : sans doute Thomas n'y fait-il pas allusion explicitement, mais le lien qu'il établit entre la carence du clergé et les progrès des hérétiques le suggère amplement.

L'hérésie semble avoir gagné à ce moment une audience non négligeable : la contagion s'en était répandue, « non seulement parmi les citoyens à Cambrai mais parmi les nobles aux alentours, si bien qu'ils avaient pour défenseur un personnage des plus considérables, un certain Gauthier de Flos, homme noble et de caractère énergique » [30]. Précieux indice de ce que les hérétiques se recrutaient aussi dans la noblesse et la bourgeoisie : le monde en mutation amenait les chrétiens de ces milieux à chercher des chemins nouveaux pour vivre leur foi [31]. Une fois convertis aux idées professées par la secte,

---

25. A. BORST, *op. cit.*, p. 90, n. 3 ; M. GRISART, *Le catharisme dans le Nord de la France*, dans *Cahiers d'Etudes Cathares*, IIe sér., 3-4, 1959, p. 29.

26. Cf. J. GUIRAUD, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, t. II, Paris, 1938, p. 209-211 ; H. PLATELLE, dans *Les diocèses de Cambrai et de Lille* (dir. P. PIERRARD), coll. *Histoire des diocèses de France*, 8, Paris, 1978, p. 60-61.

27. R. LADNER, *op. cit.*, p. 13.

28. *Vita*, 1, 4.

29. Déjà Grégoire le Grand avait proposé le symbole du renard pour désigner l'hérétique, les brebis et le chien signifiant les fidèles et le prédicateur (*PL* 79, col. 500). Ce symbole sera repris notamment par Jacques de Vitry (cf. P. MANDONNET et M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, t. II, p. 73-75.

30. *Vita*, 1, 10.

31. Cf. H. GRUNDMANN, *op. cit*, p. 29-38, 519-524 ; s'opposant aux vues, d'inspiration marxiste, d'E. WERNER (*Pauperes Christi. Studien zur sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956), Grundmann montre que l'origine sociale des participants du mouvement évangélique interdit de considérer celui-ci comme un mouvement social : il s'agit d'une recherche authentiquement religieuse, dans des conditions socio-économiques nouvelles. Les éléments de la controverse sont bien pesés par L. GENICOT, *Le XIIIe siècle européen*, p. 383-384.

eux-mêmes ne pouvaient s'empêcher de devenir apôtres à leur tour : c'est un méchant vieillard qui se porte à la rencontre de Jean et « vomit l'infection de ses blasphèmes » [32] ; c'est Gauthier de Flos lui-même, qui vient, *temptandi causa*, auprès de Jean et essaie de l'entraîner dans l'hérésie. Il est remarquable que, dans les deux cas, il semble s'agir de personnes fort au courant de la doctrine, aptes à soutenir une discussion théologique : le vieillard est un *doctor* de l'hérésie ; quant à Gauthier de Flos, après avoir épuisé un premier arsenal de questions (qui devaient sans doute suffire à ébranler une foi peu instruite), il n'hésite pas à s'engager dans la « discussion de mystères plus subtils et plus profonds ». Il affirme « ne pas croire aux sacrements quotidiens de l'autel, et ne pouvoir se satisfaire d'aucune démonstration verbale : ces croyances qu'il rejetait absolument, seul le témoignage de ses yeux de chair les lui ferait accepter ». On sait qu'au nombre des points rejetés par les cathares, les sacrements — surtout la messe, le baptême des enfants et le mariage — figuraient en bonne place.

Le monde de l'argent

L'argent, on l'a dit, occupe une place croissante dans la vie quotidienne, et certains ne manquent pas d'en faire leur profit : les usuriers. Leurs pratiques sont condamnées par l'Eglise, et eux-mêmes sont mis au ban de la communauté chrétienne [33]. Le troisième concile du Latran est clair à ce sujet, qui va jusqu'à suspendre de leur office les prêtres qui auraient accepté l'argent d'un usurier, ou qui auraient donné à son corps une sépulture chrétienne [34].

Dans la *Vita Ioannis*, l'usure apparaît, avec l'hérésie, comme le grand fléau. Et les famines désastreuses qui nous sont attestées pour la fin du XIIe siècle ne devaient pas peu contribuer à enrichir ceux qui s'adonnaient à ce genre de pratique [35]. « Ils étaient très nombreux à opprimer le petit peuple de la ville », nous dit Thomas ; certains s'étaient même acquis une réputation dans cette spécialité [36]. Le clergé, dont on a dit la cupidité, devait prendre une part notable au mouvement. Il n'y avait pas jusqu'aux monastères qui ne fussent contaminés : d'aucuns avaient accepté de l'argent [37] ;

32. *Vita*, 1, 9.
33. Cf. G. Le Bras, *Usure*. II. *La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XIIe - XVe siècle)*, dans *Dict. de Théol. Cath.*, 15, 1950, col. 2336-2372.
34. *Concilium Lateranense III*, 25 (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 223).
35. H. van Werveke. *De middeleeuwse hongersnood*, dans *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren*, XXIX, 1967, p. 7-8, 15-16.
36. *Vita*, 2, 12 et 13.
37. *Vita*, 2, 14.

d'autres avaient même admis — parfois sous certaines pressions — le corps d'un usurier dans leur cimetière.

> J'ai entendu parler d'un abbé, noir de vie comme d'habit, qui avait accepté, moyennant finances, le corps d'un usurier dans son cimetière. Mais, aussitôt que l'ennemi du genre humain, le diable pour l'appeler par son nom, put bénéficier, avec la tombée de la nuit, des ténèbres propices, il s'en prit à chacun des moines qu'il rencontrait dans le pourtour du cloître, affirmant à tous que, aussi longtemps qu'ils détiendraient un homme de sa juridiction, il aurait sur eux un droit de propriété. Aussitôt exhumé le gage funeste que constituait le cadavre, l'abbé le fait transporter dans les champs pour qu'il y soit enterré. Mais le diable ne se tient pas tranquille pour autant : ce défunt qui était de son ressort, les moines possèdent encore ses richesses. Alors l'abbé, poussé par la contrainte plus que par la dévotion, ordonna d'enfouir l'argent avec son possesseur [38].

Plus encore que les hérétiques, les usuriers apparaissent comme des suppôts de Satan : ils sont tenus par une « servitude diabolique » [39] ; même une restitution totale n'en garantit pas automatiquement la libération. Le diable apparaît d'ailleurs à plusieurs reprises en lien avec des usuriers — alors qu'il est absent quand il est question des hérétiques. Tant que ces gens n'ont pas tout restitué, au moins selon leurs possibilités, ils sont morts pour le Christ. La conversion de l'un d'eux, on le verra, le montre de manière éclatante.

Ce décor sommairement planté, nous pouvons mieux comprendre l'action déployée par Jean de Cantimpré. Mais redisons-le : il ne s'agit pas tant d'écrire une biographie du personnage que de saisir les grands traits d'une activité et de ses répercussions, des traits sans doute représentatifs de bien d'autres initiatives qui ont été oubliées.

LE CHOIX D'UN ÉTAT DE VIE

Les débuts [40]

Fils d'honnêtes travailleurs aux dires de Thomas, Jean n'est pas pour autant un illettré ; sans doute même devient-il clerc d'assez bonne heure, puisqu'après de premières études à Cambrai, on le voit monter à Paris, où il se consacre à la dialectique et à la théolo-

38. *Vita*, 2, 16.

39. « Les usuriers sont des monstres dans la nature : Dieu a créé les cultivateurs, les clercs, les soldats ; mais c'est le diable qui a inventé cette quatrième catégorie. » (D'après un sermon de Jacques de Vitry, cité par A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIIIe siècle*, 2e éd., Paris, 1886, p. 416.)

40. *Vita*, 1, 1-6.

gie. Peut-être suit-il les leçons de Pierre le Chantre [41]. On peut penser également que c'est à ce moment qu'il découvre les chanoines de Saint-Victor. Mais étudier suppose des moyens : faute de finances, Jean se voit bientôt contraint de regagner sa patrie. Son cas n'est pas isolé : nombreux étaient les jeunes clercs forcés d'abandonner leurs études pour ce motif [42]. De retour à Cambrai, il y mène une vie sobre et retirée, partagée entre l'oraison et la lecture des Ecritures. Mais cette existence quelque peu érémitique ne va pas tarder à être bouleversée.

Un prêtre de Cambrai, l'ayant découvert dans sa retraite, se lie avec lui et le présente bientôt à l'évêque qui, « au temps fixé » — comprenons le temps déterminé par l'Eglise pour les ordinations —, l'ordonne au diaconat. Sans doute la vocation de Jean n'était-elle guère l'érémitisme, car le voilà, sitôt ordonné, qui se lance dans la prédication [43]. Précision intéressante : c'est l'ordination qui marque pour Jean le début de cette activité de prêcheur. Il ne s'agit pas d'être confondu avec ces « pauvres du Christ », dont on ne sait pas toujours s'ils sont ou non hérétiques et qui prêchent l'Evangile sans mandat. On a dit les difficultés qui furent faites à Pierre Valdo à ce propos, à peu près au même moment, et François d'Assise lui-même sera contraint d'accepter l'ordination diaconale [44].

Peu après, Jean est ordonné prêtre ; le service d'une chapellenie funéraire doit assurer son existence (1177). Bientôt des compagnons se joignent à lui, ainsi que sa mère devenue veuve, et quelques femmes. Une petite communauté se constitue : prière et vie commune en sont les traits essentiels. Les débuts sont difficiles, souvent même le pain vient à manquer, mais la discrète générosité de quelques fidèles vient en aide au petit groupe. Bientôt même un legs important permet l'achat de quelques dîmes. A partir de ce moment, Jean est assuré : il peut rassembler des frères autour de lui.

41. Un passage du *Bonum* se réfère à un certain Jean Bon Valet, chanoine de Cantimpré, qui avait suivi à Paris les leçons de Pierre de Chantre (*Bonum*, II, 1, 19, p. 121-122). Mais il ne saurait être identifié avec le fondateur de Cantimpré.

42. Philippe de Harveng († 1183) constate la chose avec tristesse (*PL* 203, col. 701, cit. par Ph. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, dans *Traditio* v, 1947, p. 245).

43. A certains égards, l'évolution décrite par notre *vita* fait songer à celle de ces nombreux ermites de la première moitié du XIIe siècle, peu à peu entourés de disciples et se tournant finalement vers la vie canoniale (cf. L. MILIS, *Ermites et chanoines réguliers au XIIe siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale* XXI, 1979, p. 39-80). Mais ici l'érémitisme semble une page rapidement tournée (selon les chartes, il n'y a pas plus de trois ans entre l'établissement de la chapellenie et la fondation définitive) et sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister : les racines sont d'emblée apostoliques.

44. Cf. T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, Paris, 1970, p. 60-61.

La vie canoniale

Mais quelle forme donner à son projet de vie religieuse ? Jean s'oriente vers les chanoines réguliers. Comprendre ce choix n'est pas difficile ; l'interpréter en fonction d'une vision globale de l'activité des chanoines l'est beaucoup plus. Manifestement, la vocation de Jean est apostolique, l'état qu'il embrassera doit permettre la *cura animarum* ; d'ailleurs, lui-même est prêtre, et Thomas nous rapporte de certains des premiers compagnons qu'ils le sont également. La vie canoniale, qui intègre ces divers aspects, paraît donc tout indiquée [45].

Sans doute aussi l'évêque a-t-il encouragé ce choix. Thomas nous montre l'intérêt qu'il portait à la fondation naissante. La chapellenie ne suffisant plus, il offre un nouvel emplacement (en fait, c'est le châtelain de Cambrai, Hugues d'Oisy, qui fournira aux frères le lieu de leur établissement définitif) et donne le personnat de l'église Saint-Sauveur. Dès 1183, il élèvera la fondation au rang d'abbaye, après avoir lui-même conféré aux compagnons « le joug de l'ordre et le joug de Dieu sous la règle de saint Augustin et les constitutions de Saint-Victor » [46]. Nul doute qu'il plaçait en la fondation de Jean de sérieux espoirs quant à la réforme de son clergé et à l'évangélisation du peuple [47].

Replacer ce choix dans un contexte plus global n'est pas chose aisée. On sait que les chanoines réguliers, dont le rôle, au XIIe siècle, semble avoir au moins égalé celui des cisterciens, n'ont vraiment commencé à faire l'objet d'études sérieuses qu'après la dernière guerre. Les monographies ne sont donc guère abondantes et, s'il est une question controversée, c'est bien celle de la *cura animarum* que ces chanoines pouvaient, ou non, exercer. Dans une étude récente, K. Bosl a développé l'hypothèse selon laquelle la *cura animarum* aurait été une composante essentielle de la vie canonia-

45. Sur les chanoines réguliers, l'étude classique reste l'article de Ch. DEREINE, *Chanoines*, dans *Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclés.*, XII, Paris, 1953, col. 353-405. Cf. aussi J.C. DICKINSON, *The origins of the Austin canons and their introduction into England*, Londres, 1950. — Choix de textes dans Fr. PETIT, *La réforme des prêtres au moyen âge. Pauvreté et vie commune*, coll. *Chrétiens de tous les temps*, 29, Paris, 1968.

46. *Vita*, 1, 12, 14, 18,

47. Il n'est pas rare que l'évêque intervienne dans pareille fondation. Ainsi pour Robert d'Arbrissel et Norbert (H. GRUNDMANN, *op. cit.*, p. 43-45), ou lors de la fondation de Saint-Victor (J. CHATILLON, *La crise de l'Eglise aux XIe et XIIe siècles et les origines des grandes fédérations canoniales*, dans *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 53, 1977, p. 34).

le [48] : Yves de Chartres, par exemple, la définit comme le devoir principal des chanoines. Promoteurs de la réforme romaine et d'une pastorale moderne, les chanoines réguliers l'auraient été au même titre que le furent les mendiants au XIIIe siècle et les jésuites au XVIe. Cette vision peut certes s'appliquer au cas qui nous occupe, mais dans quelle mesure revêt-elle la portée générale que l'auteur lui attribue ? Les travaux de Ch. Dereine, consacrés, il est vrai, surtout au XIe siècle, laissaient plutôt percevoir une grande diversité dans l'exercice de la *cura animarum,* certaines fondations conservant un caractère érémitique marqué [49]. Peut-être est-il permis de penser à une évolution dans le sens d'une extension de la *cura,* à mesure que le XIIe siècle tend vers sa fin. Quoi qu'il en soit, K. Bosl a certainement raison lorsqu'il nous montre la vie canoniale comme apportant une réponse adéquate aux aspirations du temps : la pratique de la pauvreté personnelle rencontrait le grand idéal de l'époque ; elle signifiait aussi absence de pouvoir, de domination ; et la *vita communis* prévenait toute suspicion d'hérésie (pesant inévitablement sur tout prédicateur itinérant isolé) [50].

Il semble bien que Cantimpré réponde, dès ses origines, à un idéal apostolique. L'abbaye est établie aux portes de la ville, donc dans les faubourgs. D'emblée, elle reçoit la charge d'une paroisse ; elle obtiendra même le droit d'enterrer. Et l'activité de Jean nous montrera que ce cadre paroissial lui-même pouvait être débordé.

Quant au choix de l'ordre de Saint-Victor, il devait tenir à des raisons assez contingentes. Cambrai n'est pas dans la zone d'influence de la congrégation. On peut penser que, lors de son premier séjour à Paris, Jean avait été attiré par l'abbaye : celle-ci, fondée elle aussi aux portes de la ville, était connue comme « la grande pénitencerie des étudiants de la capitale » et jouissait d'un prestige considérable [51]. Sans doute, le *Liber ordinis* (les coutumes de l'ordre) ne fait-il guère mention de la *cura animarum,* mais doit-on s'attendre à la voir longuement traitée dans ce qui est surtout un règlement d'ordre interne [52] ? Le P. Chenu a d'ailleurs montré l'in-

48. K. Bosl, *Regularkanoniker (Augustinerchorherren) und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jahrhunderts,* dans *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen,* N.F., 86, Munich, 1979.

49. Cf. notamment *Les coutumiers de Saint-Quentin de Beauvais et de Springiersbach,* dans *Rev. d'Hist. Ecclés.,* 43, 1948, p. 424.

50. K. Bosl, *op. cit.,* p. 95-96.

51. F. Bonnard, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris,* t. I, Paris, 1904, p. 194. Cf. aussi J. Chatillon, *Canonici regolari di San Vittore,* dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione,* II, Rome, 1975, col. 124-134 ; du même auteur, *La crise de l'Eglise . . . ,* p. 33-38.

52. Texte édité par E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus,* III, Anvers, 1764, p. 252-291.

fluence décisive de l'insertion urbaine du monastère sur certains aspects de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor [53]. Au surplus, il ne faudrait pas chercher dans un ordre comme celui de Saint-Victor une centralisation à la cistercienne. Sans doute chaque maison était-elle tenue d'adopter les coutumes de l'ordre et d'être représentée aux chapitres généraux [54] ; pour le reste, une autonomie assez large devait être laissée — on sait en tout cas que plusieurs des prieurés rattachés à l'abbaye parisienne exerçaient un certain ministère pastoral [55]. Et puis, il y avait aussi le lien à l'évêque [56]. Celui-ci, on l'a dit, est fort présent dans la *Vita Ioannis*.

Mais sur un point les chanoines de Saint-Victor demeurent intraitables. Suivons Jean quand il se rend à Paris pour présenter sa requête :

> Lorsqu'ils apprirent l'indigence de la nouvelle plantation et son manque d'argent, les honorables [chanoines], totalement pris au dépourvu, différèrent la réalisation de son désir au moins pour un temps : une maison qui n'avait pas encore de fondement dans les biens nécessaires eux-mêmes pouvait être ébranlée par des hasards incertains ; alors, des religieux seraient contraints à la mendicité publique, au déshonneur de l'ordre tout entier [57].

Même si le cadre est souple, nous sommes encore loin, sur ce point, des ordres mendiants [58].

De la vie à Cantimpré, Thomas ne nous rapporte rien d'extraordinaire : offices, oraison, lecture, et une certaine *cura animarum* (enterrements et prédication à l'église Saint-Sauveur). Tout le récit est centré sur l'action de Jean : c'est elle qu'il nous faut à présent envisager.

LA VIE APOSTOLIQUE. UN HOMME ET SON TEMPS

Commençons par une anecdote qui situe bien notre héros.

> Un jour, tout affaibli et les membres perclus, il se trouvait assis à la maison, l'air sombre et triste. Un domestique du nom de Conrad lui dit :

---

53. M.-D. CHENU, *Civilisation urbaine et théologie : l'école de Saint-Victor au XIIe siècle*, dans *Annales E.S.C.*, 29, 1974, p. 1253-1263.
54. J. CHATILLON, *Canonici . . .*, col. 129-130.
55. J. CHATILLON, *La crise de l'Eglise . . .*, p. 36.
56. Le rôle de l'évêque se voit renforcé au XIIe siècle, notamment par le premier concile du Latran (1123). Cf. K. BOSL, *op. cit.*, p. 28.
57. *Vita*, 1, 14.
58. Une réaction d'Innocent III est encore typique à cet égard : il avait personnellement veillé à procurer quelque revenu à un clerc qu'il venait de déposer, *ne cogatur in cleri opprobrium mendicare* (*PL* 214, col. 604 A, cit. par M.-H. VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, I, *Un homme évangélique*, Paris, 1957, p. 190).

« Pourquoi, seigneur, te consumer ainsi de tristesse ? » Et le père de répondre : « Je suis assis à la maison bien tranquillement, à ne rien faire, et des âmes rachetées par le sang du Christ s'acheminent vers l'enfer. — Et pourquoi cette inaction ? — Pour cette raison que je manque d'un véhicule et suis incapable de marcher pour aller répandre aux alentours la Parole de Dieu. » Sourire du serviteur : « Je suis prêt, lui dit-il, mais vois si cela te convient, à te prendre sur mes épaules, comme un cheval, et à te porter là où ton esprit te porte, où que ce soit. » Aussitôt, le saint abbé, bondissant de ferveur et du zèle de l'esprit, s'exclame : « Oui vraiment, cela convient : porte-moi, et je ne craindrai pas plus les regards des hommes que le visage de Dieu. » Sans retard, le serviteur — il était de grande taille et de constitution robuste — prend le saint abbé sur ses épaules et, chargé de son pieux fardeau, il le porte au village de Fontaines, à environ deux milles de là. Descendant alors de son cheval raisonnable, [l'abbé] entra dans l'église. Le peuple était rassemblé — c'était en effet un jour de solennité. Et, par le don de Dieu, [l'abbé] prêcha avec d'autant plus d'efficacité qu'il y avait plus d'humilité dans la manière dont il avait été amené jusque-là [59].

Ce qui caractérise Jean, ce ne sont pas des vertus ascétiques, c'est avant tout son sens de l'urgence apostolique : prédication, confession, direction spirituelle, il n'épargne rien pour le salut de ses frères. Son action suscite des conversions spectaculaires et d'étonnantes manifestations de foules.

L'annonce de la Parole

La prédication semble bien l'une des activités essentielles de Jean : il s'y livre dès son ordination diaconale ; devenu abbé, il ne l'abandonne pas ; libéré de sa charge, il ne s'y adonne qu'avec plus d'ardeur. Les lieux de cette prédication ? Le centre en est bien sûr l'église Saint-Sauveur : une énorme cloche, sonnée à plusieurs reprises, convoque les gens aux sermons du saint homme [60]. Mais le peuple a soif de la parole, et Jean ne se limite pas à son abbaye ou à sa paroisse. En diverses occasions nous le voyons prêcher à Cambrai [61]. Nul doute que cette société urbaine, son goût du lucre, les contrastes sociaux qui s'y dessinent, l'inquiètent fortement (ses diatribes contre l'usure sont typiques à cet égard). Mais sa prédication se fait aussi itinérante : il « sillonne les villes, les villages, les châteaux » [62].

Si Thomas ne nous livre pas les sermons de son héros, il en laisse au moins percevoir certains traits. Sa prédication apparaît comme essentiellement dogmatique et morale : Jean est à la fois « un autre Augustin, venu réfuter les erreurs » et « un nouveau Jean-Baptiste,

59. *Vita*, 2, 10.
60. *Ibid.*, 2, 11.
61. *Ibid.*, 1, 9 ; 2, 11, 13.
62. *Ibid.*, 1, 18.

venu corriger les mœurs » [63]. L'aspect dogmatique vise surtout l'hérésie : Jean dénonce les égarements des hérétiques et, par des disputes, met en garde contre leurs enseignements : systématiquement, il analyse chaque vérité de foi (et notamment en matière de sacrements). Mais sa prédication est aussi morale : elle s'en prend aux vices des « publicains et des pécheurs » et tâche de ramener ceux-ci « au culte et à l'exercice des vertus » [64]. Les usuriers semblent une des cibles privilégiées de Jean [65]. Conformément à la doctrine de l'Eglise, il condamne avec vigueur leurs agissements et ne les admet à la pénitence qu'après qu'ils aient fait restitution, au moins selon leurs possibilités. Leurs aumônes ne peuvent en aucun cas être acceptées, surtout pas par les églises [66]. Enfin, s'ils meurent dans leur péché, leur corps ne trouvera point de sépulture en terre chrétienne. Le cas échéant, notre abbé n'hésite pas à joindre le geste à la parole :

> Il disait qu'il fallait de toute manière refuser d'enterrer dans les cimetières les corps des usuriers qui avaient persévéré dans leur péché : les lieux sanctifiés des fidèles ne devaient en aucun cas être souillés de l'ordure que représentaient de tels réceptacles du séjour démoniaque — c'eût été un outrage à la sainteté et à la pureté de la mère Eglise. Aussi pouvons-nous, non sans utilité, rapporter quel signe de son courage il donna à ce propos.
>
> Un jour, une affaire urgente l'avait éloigné du pays. Entre temps un usurier de la ville, extrêmement riche et influent, attaqué par la maladie, est enlevé aux choses humaines. Prenant alors son cadavre, ses parents, les nobles et les personnages les plus importants de la cité le transportent, en vue d'une sorte de purification et en signe d'honneur, à l'église de Cantimpré. En effet, l'église de Cantimpré avait cette prérogative particulière que quiconque avait pu s'assurer d'y recevoir la sépulture ou d'y bénéficier de la commémoraison de son décès pensait obtenir, dans les suffrages de nombreuses oraisons, un puissant remède pour son âme. Cette coutume se poursuit encore en ce lieu, par la grâce du Christ.
>
> Ecrasés sans doute par l'autorité des nobles et la multitude du peuple — et comme, à cette époque surtout, les églises n'avaient pas l'habitude de refuser personne de ces gens-là —, les frères, bien qu'à contre-cœur, accueillirent le mort dans l'église. La fosse préparée au cimetière, commence la messe solennelle. Celle-ci terminée, le corps, placé au milieu de l'église, allait être enlevé ; mais voici que revient le bienheureux abbé. Dès qu'il apprend que le corps de cet usurier a été amené pour être enseveli, il presse le pas, se hâte vers le cimetière et fait combler la fosse avec la terre qui en avait été extraite. A peine l'arrivée du révérend abbé est-elle annoncée dans l'église que tous sont saisis de frayeur et d'effroi : ils emportent leur mort

63. *Ibid.*, 1, 4. — Augustin — à qui est attribuée la règle suivie par les chanoines — est de très loin l'auteur le plus cité par Thomas dans toutes ses œuvres. Certains passages du *Bonum* témoignent de l'admiration qu'il voue au docteur d'Hippone. Quant au parallèle entre Jean de Cantimpré et Jean-Baptiste, il est suggéré à plusieurs reprises au début de la *vita*.

64. *Ibid.*, 1, 4, 9 ; 2, 11.

65. Le thème de l'usure est loin d'être exceptionnel dans les prédications de l'époque : cf. A. LECOY DE LA MARCHE, *op. cit.*, p. 416-418.

66. *Vita*, 2, 12, 14.

> avec précipitation et tous, tant qu'ils sont, prennent la fuite comme ils le peuvent. A vrai dire, ils étaient parfaitement conscients de ce que cet homme, inébranlable dans son exigence de justice, ne pouvait être fléchi ni par les flatteries ni par les menaces [67].

Il faut dire que le recours à la terreur semble être chez notre prêcheur un argument de poids : à sa parole les poils se hérissent, les gens sont remplis d'effroi. Devant une femme « bouillonnant des brandons de la débauche », il invoque « l'heure incertaine de la mort, la balance du redoutable jugement, la colère du juge, les flammes d'un perpétuel embrasement » [68]. N'aurait-il pas enfin obtenu la conversion du seigneur de Montmirail par quelque présage terrifiant [69] ? Mais la crainte n'est pas son unique atout. Son seul aspect en impose : la gravité de son visage, l'éclat de son regard, arrachent des larmes aux auditeurs. Si bien qu'on voit refleurir en lui, nous dit Thomas, une *apostolica quaedam dignitas* [70] : témoignage précieux d'une compréhension bien déterminée de la *vita apostolica* : non pas seulement la *vita communis* des premiers chrétiens (idéal des chanoines réguliers), mais l'apostolat, la prédication. Il est significatif que l'unique apparition du mot dans la *vita* se trouve liée à la description de l'*officium praedicationis* exercé par Jean.

A sa parole, notre abbé ajoute le témoignage d'une vie simple. Il se déplace à pied, sans monture. Même s'il n'a pas à proprement parler l'aspect d'un mendiant — rien à signaler, semble-t-il, dans son habillement ; il ne va pas nu-pieds —, nul doute que cette simplicité ne lui attire la sympathie des foules, en même temps que la fureur de ceux — entendons surtout les clercs — « qui aboient contre ce genre de pratiques » parce qu'ils trouvent « dans ces marques d'humilité un excès d'orgueil » [71].

Les sacrements

On a dit que les sacrements figuraient au nombre des pratiques rejetées par les cathares. Il est donc normal qu'ils occupent une place importante dans l'apostolat de Jean. Et tout d'abord la confession, ministère qui apparaît vraiment essentiel dans l'activité de notre abbé. Nous sommes à l'époque où se généralise l'usage de

67. *Ibid.*, 2, 15.
68. *Ibid.*, 2, 11, 20.
69. *Ibid.*, 2, 8bis. Sur Jean de Montmirail, cf. *infra*.
70. *Ibid.*, 2, 9.
71. *Ibid.*, 1, 18.

la confession privée ; le quatrième concile du Latran (1215) en rendra la pratique obligatoire au moins une fois l'an [72].

Chaque jour, les gens viennent en masse à Cantimpré, qui pour obtenir de l'aide, qui pour demander conseil, qui pour trouver la consolation, qui pour recevoir l'absolution [73]. Même si l'on peut déceler chez Thomas une tendance, à vrai dire bien naturelle, à grossir les foules, ces notations n'en demeurent pas moins significatives. Elles soulignent le caractère profondément spirituel du ministère exercé par Jean : loin de se contenter de l'octroi quelque peu automatique d'une absolution formelle, il écoute, conseille, aide, console. Le premier, il fond en larmes devant les pécheurs [74] et amène les plus endurcis à pleurer leurs péchés — condition sine qua non de l'absolution, semble-t-il [75] — et à se corriger. On verra même un voleur, venu faire un simulacre de confession dans l'intention de dérober quelque argent, se convertir subitement aux paroles du saint homme qui l'invitait à pleurer ses fautes [76].

Thomas n'attache-t-il pas jusqu'à une efficacité singulière, quelque peu « magique », à l'absolution accordée par Jean ? On serait tenté de le croire à la lecture de l'anecdote suivante :

> Dans la ville de Cambrai, un homme et sa sœur, qui habitaient ensemble la même maison, accordèrent l'hospitalité à un marchand extrêmement riche. Estimant qu'ils pourraient regorger de richesses s'ils parvenaient à le supprimer et sans trembler devant un tel forfait, ils frappent leur hôte d'un coup de hache et le dissimulent en terre, sous une couverture de lit.
>
> Mais comme *il n'est rien de caché qui ne soit dévoilé, ni de dissimulé qui ne se trouve connu,* la rumeur du voisinage les désigne comme coupables de cette mort : quelques indices, même s'ils n'étaient pas évidents, les convainquaient du crime. On les arrête donc et on les met en prison. Comme la vérité avait besoin de témoins, on les contraint à subir l'épreuve du fer rouge. Mais ayant obtenu un délai, et suivant la manière habituelle de se comporter en une position aussi critique, le frère va trouver pour se confesser l'évêque de la ville et la sœur notre bienheureux abbé. A peine le saint homme de Dieu avait-il reçu le secret que, s'étant jetée à ses pieds, tout affligée, elle se proclamait homicide, coupable d'un crime. Compatissant à sa détresse, notre pieux abbé fond en larmes ; l'ayant réconfortée et amenée à se confier à la bienveillance du Christ, il l'absout de son crime.
>
> Le jour fixé, comme il est de coutume en pareil cas, le peuple accourt

72. *Concilium Lateranense* IV, 21, (*Conciliorum oecumenicorum decreta,* p. 245). Cfr. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au moyen âge,* coll. *Chrétiens de tous les temps,* 30, Paris, 1969.

73. *Vita,* 1, 17.

74. *Ibid.,* 2, 19.

75. *Dum furem Dei famulus... ad percipiendam Dei misericordiam* solitis lachrimis *inuitaret...* (Vita, 2, 21) ; *Peccatoribus enim confitentibus* nec deflentibus *peccata sua, ipse prior quid facere deberent in fletus resolutus agebat...* (*Ibid.,* 2, 19). Les larmes de contrition sont mentionnées par plusieurs auteurs du XIIe et du début du XIIIe siècle (cf. J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae...,* Anvers, 1682, p. 36).

76. *Vita,* 2, 21.

au spectacle. Le frère et la sœur sont produits l'un et l'autre et subissent l'épreuve ; en garantie on fixe des sceaux à leur main. Après quelques jours, lorsque, les sceaux brisés, leur main est exhibée, celle du frère apparaît brûlée par le feu et toute en plaies, celle de la sœur, quant à elle, se montre tout à fait saine, sa peau est florissante. Sans retard, alors que le frère subit le châtiment du crime, la sœur est rendue à la liberté. Qui douterait qu'elle ait bénéficié de la protection du bienheureux, de sorte que l'épreuve ne la désigne pas comme coupable du crime, et que se retire cette main que la divine majesté avait étendue pour punir ? Et à coup sûr, celle qu'il avait pu délivrer de ses péchés par l'autorité sacerdotale, il put la délivrer de la peine par ses prières [77].

Si vraiment le frère s'était confessé à l'évêque, l'histoire n'est pas des plus édifiantes ! Mais sans doute avons-nous affaire ici à un *exemplum* [78] dont la vérité, quant aux faits rapportés, importe moins que le message global : l'efficacité particulière de l'absolution accordée par Jean. Efficacité qui explique une bonne part de son succès :

Des points les plus éloignés du pays, les gens affluaient, tant connus qu'inconnus, et bien qu'ils eussent confessé leurs fautes à beaucoup d'autres, aussi instruits que spirituels, ils pensaient bien n'avoir avancé en rien vers la perfection du salut tant qu'ils n'avaient pas obtenu la grâce de ce saint homme [79].

On pense aux foules qui assiégeaient le confessionnal du curé d'Ars ...

Cet accompagnement merveilleux du sacrement se retrouve évidemment à propos de l'eucharistie, objet de la plus grande dévotion à cette époque du moyen âge et, par là même, lieu par excellence des manifestations surnaturelles [80]. (N'en va-t-il pas de même à chaque époque, ainsi, par exemple, au siècle dernier et au début de ce siècle, de la dévotion mariale et des apparitions de la Vierge ?) — Le culte grandissant de l'humanité du Sauveur, réveillé notamment par les croisades, explique ce privilège attaché au sacrement du *Corpus Christi* [81]. Privilège qui se reflète dans la place particulière qu'occupe l'eucharistie dans notre *vita* : elle n'apparaît cependant que rarement dans la trame même du récit, dans l'activité de Jean ; on la trouve, bien plus souvent, au centre d'anecdotes, de

77. *Ibid.*, 2, 6.

78. Césaire d'Heisterbach (†1240), dont les liens avec Thomas ne sont pas entièrement éclaircis, rapporte une histoire analogue : celle d'un hérétique marqué au fer rouge et qui, ayant accepté de se confesser, voit la brûlure disparaître au fur et à mesure qu'il avance dans sa confession (CAESARII HEISTERBACENSIS Monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus Miraculorum*, édit. J. STRANGE, I, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1851, p. 132).

79. *Vita*, 2, 19.

80. Cf. à ce propos P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Munich, 1933 (réimpr. Rome, 1963).

81. Cf. A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune*, dans *Etudes franciscaines*, XVII, Supplément, 1967, p. 37.

digressions, qui trahissent davantage les préoccupations de Thomas et constituent sans doute, pour le prédicateur débutant, un premier fonds d'*exempla*. Ces histoires n'en sont pas moins significatives d'un climat général de dévotion eucharistique, auquel le surnaturel est constamment lié.

Attachée à l'apostolat de Jean, et significative de ce culte de l'humanité du Christ, nous trouvons la conversion de l'hérétique Gauthier de Flos : alors qu'il venait d'affirmer que seul le témoignage de ses yeux de chair lui ferait admettre la réalité des sacrements, voici que, lors de la messe célébrée par Jean, l'hostie élevée se présente à lui sous les traits d'un enfant [82].

D'autres anecdotes mettent davantage l'accent sur l'aspect redoutable du mystère célébré. Ainsi ce vieux prêtre brabançon, peu enclin à croire que les anges soient présents lors de la messe : un jour, après les paroles consécratoires, il en voit une telle multitude que, pris de panique, il renverse le calice sur le sol ; le pavement, « ne pouvant soutenir la puissance du sang du Christ », se fend dans un bruit de tonnerre, et le sang répandu tombe sur l'autel de la crypte [83].

Nous rencontrons également un témoignage du culte rendu au Saint-Sacrement en dehors de la messe. L'histoire concerne le bienheureux Jean de Montmirail, dont nous aurons à reparler. Se trouvant à Paris, ce riche seigneur entend tout à coup la sonnette annonçant le passage du viatique qu'un prêtre va porter à un malade. Mais notre homme se trouve à ce moment sur une place particulièrement boueuse. Qu'à cela ne tienne : il s'agenouille là où il est et, lorsqu'il se relève, ses vêtements sont immaculés [84]. Par ses détails précis, et que l'on peut recouper par les statuts synodaux — ainsi la sonnette précédant le Saint-Sacrement, la coutume de s'agenouiller là où l'état des lieux le permet [85] —, ce genre de récit se fait l'écho des préoccupations du temps. En un autre endroit, on trouve

82. *Vita*, 1, 10. — Ce thème est extrêmement répandu : P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, dans *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, N.F., 4, Breslau, 1938, p. 100-111 ; A. MENS, *op. cit.*, p. 36. On le retrouve notamment chez des auteurs proches de Thomas, comme Jacques de Vitry (*Vita B. Mariae Oigniacensis : AASS Iun.* IV, p. 655, 660-661) et Césaire d'Heisterbach (*Dialogus miraculorum*, t. II, p. 167-168). Thomas lui-même fut témoin d'un miracle de ce genre — le fameux miracle de Saint-Amé à Douai (*Bonum*, II, 40, 2, p. 399-401).

83. *Vita*, 1, 8. — Ce thème de l'apparition d'anges à la messe est classique, lui aussi (P. BROWE, *ibid.*, p. 5-12 ; abondante nomenclature de miracles de ce type dans J.B. BAGATTA, *Admiranda orbis christiani*, t. I, Augsbourg — Dillingen, 1700, p. 51-52).

84. *Vita*, 2, 8bis.

85. Cf. P. BROWE, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 60, 1936, p. 40-42 ; P.C. BOEREN, *Les plus anciens statuts du diocèse de Cambrai (XIIIe siècle)*, dans *Revue de droit canonique*, III, 1953, p. 143-144.

une mention de l'élévation, « selon la coutume ecclésiastique, de l'hostie immolée » : référence assez nette au statut d'Eudes de Sully (1196-1208), prescrivant de n'élever l'hostie qu'après les paroles consécratoires [86]. Le « désir de voir l'hostie » : encore une manifestation de la dévotion à l'humanité du Christ [87].

Touchant les sacrements, on trouve encore une anecdote relative au baptême. Mais, ici encore, il s'agit d'un *exemplum* (histoire d'un enfant mort-né, mais baptisé dans le doute, et ressuscité pour quelques instants, de manière à pouvoir bénéficier de la sépulture chrétienne), sans lien direct avec notre héros [88].

La direction spirituelle des grands

Loin de se cantonner dans la prédication populaire et l'administration des sacrements, Jean entretient des relations étroites avec les seigneurs et hauts dignitaires de son temps. La faveur que ceux-ci lui témoignent — et dont plusieurs chartes sont le reflet — trouve souvent son explication dans les services rendus par le maître spirituel. Ainsi Thomas nous parle des liens privilégiés qui l'unissent à trois grands personnages : Robert Mauvoisin, Marie de Champagne et Jean de Montmirail. Nous sommes témoins ici de conversions éclatantes. C'est à propos de Robert Mauvoisin [89] que Thomas nous dévoile la « tactique apostolique » de Jean :

> Comme le bienheureux passait par la France, une importante assemblée de nobles se trouvait réunie à la cour d'un prince pour la fête de la nativité du Seigneur. Et il arriva que le vénérable père, appelé pour certaines raisons à cette même cour, fût reçu dans l'allégresse et la joie communes...
>
> Il aperçut un prince d'une très grande notoriété, nommé Robert Mauvoisin : par son renom, son élégance, sa bravoure, la distinction de sa noblesse, cet homme l'emportait sur tous les autres. Jean dirigea vers lui

86. *Vita*, 2, 24 : Thomas rapporte un miracle survenu lors de la messe de funérailles de l'évêque Pierre de Corbeil (†1222). Sur le statut d'Eudes de Sully, cf. P. BROWE, *Die Elevation in der Messe*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IX, 1929, p. 22.

87. E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926.

88. *Vita*, 1, 11.

89. Robert II Mauvoisin était issu d'une famille du Vexin français (DU CANGE, *Histoire de Constantinople*, 1re partie, p. 258, cit. par J. LONGNON, *Les compagnons de Villehardouin. Recherches sur les croisés de la quatrième croisade*, coll. *Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, V. *Hautes Etudes Médiévales et Modernes*, 30, Genève, 1978, p. 121). Il est connu pour avoir pris part à la quatrième croisade (VILLEHARDOUIN, *La conquête de Constantinople*, 7, 109 ; édit. E. FARAL, coll. *Les Classiques de l'Histoire de France au moyen âge*, I, Paris, 1938, p. 10, 110, 112), puis à la croisade albigeoise, au cours de laquelle il mourut (PETRI VALLIUM SARNAII *Historia Albigensis*, édit. P. GUEBIN et S. LYON, Paris, I, 1926, p. 133-134, 159, 283 ; II, 1930, p. 34-35).

ses pas et son esprit. Et joignant les mains sur sa tête, il faisait l'éloge d'une couronne composée d'herbes et de fleurs fort curieuses et dont ce seigneur s'était ceint le chef non sans beaucoup de recherche : « D'où te vient, mon fils, en cette saison, une couronne fleurissant d'une telle verdeur ? Pour ce qui est du lieu et du moment, en tant que soldat adonné au monde, il convient assez de te faire remarquer par ce genre d'élégance ; mais bien plus, si tu te tournais vers la beauté éternelle du paradis verdoyant de la félicité, te conviendrait-il certes à plus juste titre d'être couronné de son diadème de gloire perpétuelle et immortelle. En effet, cette beauté-ci passe avec le temps et, sur l'heure, elle se flétrit et se dessèche ; mais celle-là, établie pour demeurer à jamais, glorifie celui qui la porte, tant par sa verdeur que par son parfum. » Cela dit, il fit admirablement saisir au soldat l'intérêt et la valeur de ces réalités ; et il fit voir qu'en comparaison des biens éternels, les choses de ce monde doivent être méprisées en ce temps, afin que, en échange des biens qui passent, soit manifestée la dignité de ceux qui subsistent toujours.

A ces mots, retourné en lui-même par cet avertissement énergique, le seigneur s'extasiait à la fois devant la sainteté de l'abbé et le tour plaisant de ses propos : il commença de le prendre en affection et de s'attacher à ses paroles et à ses conseils. Et peu après, rejetant la pompe du siècle, il se mit au service du roi de tous, le Christ, avec un zèle digne d'éloge et d'imitation [90].

Comme beaucoup de saints, Jean possède l'art de séduire. Il rencontre Robert au niveau de ses préoccupations du moment, préoccupations dont cependant il ne va pas tarder à montrer la vanité. La sympathie établie entre les deux hommes sera la base d'une profonde conversion : on retrouvera Robert Mauvoisin à la quatrième croisade, puis à la croisade albigeoise.

La part active prise par les nobles dans le mouvement cathare ne devait pas être étrangère à pareille sollicitude de la part des prêtres qu'inquiétaient les progrès de l'hérésie. A ces apôtres compréhensifs, Thomas oppose ces clercs qui, dès l'abord, croient devoir repousser avec horreur la conduite de ceux qu'ils veulent convertir :

> Ils fondent leurs houes pour en faire des glaives, et s'imaginent pouvoir soumettre le monde par leurs âpres invectives ; alors que, jadis, nos saints pères les apôtres — encore une précieuse notation, en lien direct avec l'apostolat — ont entrepris de triompher du monde par la douceur et l'humilité plutôt que par la morgue de l'éloquence ou le défi des mots [91].

Avec Marie de Champagne, il s'agit moins d'une conversion que d'une conduite sur le chemin de la perfection [92]. Thomas nous décrit

90. *Vita*, 2, 9.
91. *Ibid.*
92. Trois chapitres à la fin de la *vita* (3, 3,4,5) sont consacrés aux entrevues de Jean de Cantimpré avec Marie de Champagne à Valenciennes. La comtesse, qui avait épousé Baudouin (IX) de Flandre en 1186, a, au moment où se situe cette rencontre (v. 1195/1200), plus de vingt ans (cf. *Vita*, 3, 3 et Th. Luykx, *Johanna van Constantinopel, Gravin van Vlaanderen en Henegouwen*, Haar Leven

ici une véritable direction spirituelle, dont les fruits sont d'ailleurs impressionnants : ne voit-on pas la comtesse se lever avant le jour et parcourir nu-pieds la contrée, visitant les malades, secourant les pauvres, multipliant les œuvres de miséricorde [93] ? Selon notre auteur, Jean aurait rempli son rôle de conseiller avec une autorité toute particulière, puisque c'est sur les instances de l'abbé — et contrairement aux avis de son entourage — que Marie aurait décidé de rejoindre son époux à Constantinople. Assertions bien sûr difficilement vérifiables.

Mais la conversion la plus extraordinaire demeure celle de Jean de Montmirail. Seigneur d'Oisy et châtelain de Cambrai, le sire de Montmirail avait gagné, dans ses campagnes aux côtés de Philippe Auguste, un prestige enviable, et même l'amitié du roi. Il était riche, prodigue à ses heures. Or, le voilà qui tout d'un coup se convertit (on peut fixer l'événement entre 1198 et 1200) et, à la recherche d'humiliations spectaculaires, entre à l'abbaye cistercienne de Longpont.

Tous ces faits nous sont rapportés par une *vita* cistercienne, rédigée peu après la mort de Jean, et éditée au XVIIIe siècle par les Bollandistes [94]. Mais voici que de son côté Thomas consacre au chevalier converti un très long chapitre de la Vie de Jean de Cantimpré [95]. En effet, c'est Jean qui fut, nous dit-il, l'artisan de cette transformation (la *vita* cistercienne l'attribue, sans plus, à « un chanoine régulier »). Celle-ci constitue même, pourrait-on dire, le plus beau fleuron de la vie du fondateur de Cantimpré : ce dernier a suscité un saint dont la gloire a éclipsé la sienne propre. Aussi n'est-ce pas par hasard que le chapitre consacré à Jean de Montmirail est le plus long, et qu'il figure au cœur de la *vita* [96]. Il vaut la peine de s'y attarder quelque peu : les épisodes relatés sont révélateurs de tout un climat religieux. Nous en retiendrons

(1199/1200 - 1244). Haar Regeering (1205-1244), vooral in Vlaanderen, coll. *Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamsche Academie voor Wetenschappen, Letteren en schoone Kunsten van België. Klasse der Letteren*, VIII, 5, Anvers-Utrecht, 1946, p. 47).

93. Ce témoignage rejoint celui de Gislebert de Mons (L. VANDERKINDERE, *La Chronique de Gislebert de Mons*, coll. *Commission Royale d'Histoire. Recueil de Textes pour servir à l'étude de l'histoire de Belgique*, Bruxelles, 1904, p. 192.

94. *AASS Septembr.*, VIII, p. 186-235 (*BHL* 4415). Aperçu du contenu de la *vita* dans *Les vies des saints et des bienheureux*, IX, Paris, 1950, p. 613-615 et dans l'art. du P. M.-A. DIMIER, *Le bienheureux Jean de Montmirail moine de Longpont*, dans *Fédération des Sociétés savantes de l'Aisne. Mémoires*, VII, 1960-61, p. 182-191 ; du même auteur, la notice *Giovanni da Montmirail*, dans *Bibliotheca Sanctorum*, VI, col. 846-847.

95. *Vita*, 2, 8bis. Ce texte fort intéressant fera l'objet d'un prochain article.

96. *Hec idcirco de tam preclaro et nobili uiro narrauerim, ut mundo sublimius pateat quanta et quam gloriosa stirpe Ioannes noster fructificauit in uita* ... (*Vita*, 2, 8bis).

deux qui sont particulièrement significatifs. Le premier, qui nous est connu également, sous une autre forme, par la *vita* cistercienne, reprend le thème du baiser au lépreux.

> L'on rapporte à son sujet un sacrifice digne d'admiration. Il y avait un lépreux repoussant, au visage horrible, à la bouche purulente : il l'embrassa humblement et, s'étant débarrassé de son vêtement, il l'en revêtit.
>
> Pareillement, dans la ville de Provins en Champagne, dans le très religieux hôtel-Dieu des pauvres, il devait découvrir un prêtre lépreux, au corps entièrement rongé par les plaies et les ulcères ; introduit auprès de lui, dès qu'on lui eut rappelé que, jadis, cet homme avait eu le ministère d'immoler le corps et le sang du Christ, aussitôt, néant la lèpre, néant les blessures, néant les ulcères, néant la purulence, néant le sang qui s'écoulait : sans crainte, tout enflammé par l'esprit de la divinité, il se précipita sur l'homme ; du regard il lui caressait le visage, il lui caressait les mains, ces mains que jadis le saint homme avait vouées à l'unique sacrifice. — De ces faits ont témoigné et le prêtre lui-même, et ceux qui étaient dans la maison, qui virent le visage du noble prince maculé de pus et de sang.

Il est difficile de ne pas penser ici à François d'Assise : le pauvre revêtu, le service des lépreux, le respect de la personne du prêtre ministre de l'eucharistie : trois thèmes présents dans la légende du *Poverello* [97]. — Quant au second épisode, que Thomas est seul à rapporter, il ne doit guère avoir d'équivalent dans la littérature hagiographique : le seigneur converti vient faire amende honorable auprès de ses anciens sujets.

> Il était arrivé au château d'Havrincourt, où il avait réuni presque tous les habitants, pour faire restitution de tous les biens qu'il avait jadis extorqués. Lui-même, d'un côté, près d'une table sur laquelle était rassemblée une énorme somme d'argent, à genoux, les mains et les yeux levés au ciel , suppliait chacun parmi le peuple, tant le pauvre que le riche, de se montrer indulgent pour les iniquités qu'il avait commises. Il leur baisait les pieds ou les mains, afin que rien ne manque à la plus éminente humilité. Pour la restitution des biens enlevés, il y avait de l'argent, pour les injustices ou les violences, des prières suppliantes et des baisers. Qui vit jamais, qui entendit pareilles actions ? Qui vit jamais un homme si considérable, un tel seigneur, couvrir de ses baisers ceux qui, il y a peu, formaient son peuple, implorer par ses prières l'indulgence de leurs esprits incultes ? Et comme s'il ne lui suffisait pas de déposer un baiser de paix sur leur front, il fallait encore que ses embrassements atteignissent les parties les plus basses de l'homme, ses pieds.
>
> Il y avait là également une pauvre petite vieille, une personne de rien. Après avoir satisfait envers elle au devoir de la restitution, l'humble seigneur, lui ayant pris la main, s'apprêtait à la baiser ; mais elle faisait tous ses efforts pour retirer sa main, pleine d'effroi devant une telle humilité de la part de son seigneur. Celui-ci, lâchant alors la main qui se

97. Cf. notamment la *Vita secunda* de Thomas de Celano, nn. 5, 9, 201 : *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, t. I, dans *Analecta Franciscana*, X, Florence, 1926-41, p. 133, 136, 245 ; trad. dans *Saint François d'Assise. Documents. Ecrits et premières biographies*. Edit. Th. DESBONNETS et D. VORREUX, Paris, 1968, p. 349, 353-354, 510.

dérobait, saisit aussitôt le pied de la femme et, ce qu'il n'avait pu faire sur sa main, il l'accomplit par un pieux baiser sur son pied.

Voilà bien un exemple de cette recherche d'humiliations spectaculaires qui vaudra au chevalier converti de passer à la postérité sous le nom de Jean l'humble. Thomas lui-même ne peut dissimuler son étonnement : qu'un puissant seigneur se convertisse, renonce à la gloire du monde et endosse l'habit de Cîteaux, passe encore. Mais que, devenu moine, il revienne en suppliant auprès de ses sujets, qu'il répare violences et exactions, prodiguant à chacun l'argent, les baisers et les prières ! *Quis unquam audiuit uel uidit talia ?*

Robert Mauvoisin, Marie de Champagne, Jean de Montmirail : ces trois figures illustrent, à leur manière, la diversité qui se fait jour au XIIe siècle dans la conception de la « vie chrétienne ». Sans doute Jean de Montmirail achèvera-t-il sa quête de la perfection dans la solitude du cloître. Mais désormais le monastère n'a plus le monopole de la sainteté. Il « n'est plus la cité de Dieu à laquelle on ramène le monde ; le monde existe, et des chrétiens y vivent, c'est leur vocation. Hors la profession monastique, hors la cléricature, le baptême est déjà renoncement au démon et au ' monde ' » [98]. Robert Mauvoisin et Marie de Champagne sont les témoins de cette « sainteté laïque ». Même chez Jean de Montmirail, d'ailleurs, l'idée n'est pas absente. Elle se fait peut-être encore plus audacieuse, plus neuve, puisque, selon son biographe cistercien, le bienheureux aurait exprimé son désir de demeurer dans le monde et d'y partager la condition des plus méprisés, les *ribaldi* [99]. Cette « perfection dans le monde » n'est cependant pas la privilège des nobles : les passages les plus étonnants de la *Vita Ioannis* se situent au niveau de la ferveur populaire, d'où jaillissent d'extraordinaires conversions.

Des conversions spectaculaires

A deux reprises, Thomas nous fait assister à de véritables célébrations populaires de la conversion. Les deux histoires concernent des usuriers. Dans la première, on en voit plusieurs, touchés par la prédication de Jean, se dévêtir complètement devant tout le peu-

98. M.-D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 239. — Cf., dans le premier quart du XIIe siècle, l'exemple de la conversion du marchand cambrésien Wérimbold : une fois converti, il n'entre pas en religion mais « dépense et se dépense sans compter pour des œuvres d'utilité publique ». La conclusion du poème est significative : « A l'exemple de ce laïque, bien des gens se sont convertis... » (H. PLATELLE, *La conversion...*, p. 4, 20).

99. *Vita B. Ioannis de Monte-mirabili*, III, 53-54 : *AASS Sept.*, VIII, p. 228.

ple en signe de pénitence — ici encore on ne peut s'empêcher de penser à François. Et c'est aussitôt la fête : Jean les embrasse comme des fils et, se tournant vers l'assemblée, s'écrie : « Qui couvrira mes fils qui se sont faits pauvres et nus pour le Christ ? »

> A cette voix, nous rapporte Thomas, vous auriez vu... : nobles et grands se débarrassent à qui mieux mieux de leurs vêtements, tuniques et manteaux sont jetés avec force dans les airs, les nus sont vêtus, ils sont submergés ; le peuple acclame à grands cris. A cette vue, le bienheureux, tout rempli de larmes, disait au peuple : « Soyez dans la joie, mes frères, et réjouissez-vous avec moi : car il y a plus de joie dans le ciel pour ces quelques pénitents que pour nonante-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » Et par ces mots, il entraînait le peuple entier, de façon merveilleuse, à pleurer et à louer Dieu [100].

Le second récit est plus extraordinaire encore : nous n'assistons plus à une conversion mais à sa mise en scène, à sa représentation publique — on serait tenté de parler d'un psychodrame avant la lettre :

> Parmi ces usuriers, un certain Alard — on le surnommait « le prêtre » — était assez connu pour s'être enrichi d'usures et de fraudes. Il brûla d'une telle ferveur de pénitence que, après avoir restitué les biens et les richesses qu'il avait extorqués par usure, et distribué tout le reste aux pauvres, il fit à Jean la demande suivante : que l'on creuse une fosse sous le seuil de sa maison, et qu'on l'en tire nu, la corde au cou : ainsi, celui qui était conscient de ne rien posséder en propre quitterait sa maison pauvre et nu. La proposition plut au bienheureux et discret abbé, pour l'exemple qui serait donné aux autres.
>
> Le peuple et le clergé de la ville se rassemblent donc : une fosse ayant été creusée sous le seuil de sa maison, l'usurier Alard s'y couche, dépouillé de ses vêtements ; sur l'ordre du bienheureux, l'un des frères s'approche, lui attache une corde au cou et, de même qu'il était sorti nu du sein de sa mère, il le tire nu [de la fosse]. Sans retard, on apporte des vêtements, le nu est revêtu, et, le clergé s'étant mis en rangs, on conduit l'usurier en procession, dans une immense louange au Christ, à l'église de la bienheureuse mère de Dieu et vierge Marie...
>
> En signe de l'absolution spirituelle, on délie la corde matérielle attachée à son cou et, ayant pris la croix pour partir à Jérusalem, il est placé en spectacle solennel en un endroit élevé, à côté du bienheureux. Alors, un homme versé aussi bien dans la science humaine que dans la loi divine, le doyen de la cathédrale de la mère de Dieu, maître Adam, se levant en vertu de son autorité au milieu [de l'assemblée], se met à prêcher au peuple : « Il faut nous émerveiller et rendre grâces à Dieu, mes frères, parce qu'Il a daigné aujourd'hui opérer en cet homme un miracle plus grand que lorsqu'Il ressuscita des morts Lazare, qui était au tombeau depuis trois jours. En effet, Celui qui a ressuscité Lazare dans son corps, Celui-là a ressuscité Alard dans son esprit, et, bien que la chose soit plus habituelle, elle est cependant plus merveilleuse. En effet, Lazare fut ressuscité dans son corps, pour éprouver à nouveau la mort ; mais Alard dans son esprit, pour être donné à la vie éternelle. Ainsi, il fut plus grand pour le Christ de revi-

100. *Vita*, 2, 12.

vifier un mort dans son âme, pour qu'il vive à jamais, que de ressusciter un mort dans son corps, pour qu'il meure à nouveau. » (...)

Quant à notre usurier, après tout ce que nous venons de décrire et en ce même jour où il avait méprisé de si grandes possessions, il se mit à mendier des aumônes de maison en maison, pour une plus grande confusion du diable, qui l'avait auparavant séduit par les richesses... Confié par le bienheureux à Baudouin, comte de Flandre, il fut conduit par lui outre mer, et finalement s'éteignit en une fin heureuse en Terre Sainte, à Jérusalem. Ceux qui furent présents à son décès rapportent, dit-on, que, comme il gisait à la mort, en plein air, dans la chaleur du soleil, ces mouches qu'on appelle guêpes s'en prirent à son visage et à sa bouche, les criblant de leurs morsures et de leurs aiguillons. Les témoins de la scène s'efforçaient de les chasser, mais lui, comme il le pouvait (étant à la mort), les interpellait : « Laissez-les ; je suis digne de piqûres plus aiguës encore. » Aussitôt il rendit l'esprit dans une ferveur admirable, et un parfum se dégagea, d'une telle suavité que par un tel signe il apparaissait que sans nul doute cet homme était passé à la gloire où tous respirent une même douceur que le vent ne dissipe pas [101].

Ces deux récits, dont la composition dit assez le « vécu », sont significatifs du radicalisme que bien des conversions devaient revêtir en ces temps-là. Le cas de François d'Assise n'est pas isolé : c'est tout un courant d'exigence évangélique qui traverse cette époque, face aux autels, fraîchement érigés, du dieu argent. Ce qui est extrêmement frappant, c'est ce besoin d'exprimer la conversion autrement qu'avec des mots. Par un geste spectaculaire pour le converti : un geste public, qui se veut tout à la fois témoignage et engagement sans retour. Par une célébration commune pour la foule : ici encore, la religion n'est pas qu'affaire d'individus ; sa dimension communautaire apparaît essentielle. Cette dimension (qui, issue du monde rural, domine encore à l'époque de nombreux aspects de la vie quotidienne) s'exprime notamment à travers une para-liturgie, dont les formes sont essentiellement dictées par les circonstances. Tous ces éléments témoignent avec force (même s'il faut tempérer l'enthousiasme de notre auteur) d'une ferveur populaire authentique, malgré (ou peut-être à cause) des conditions socio-économiques apparemment peu favorables à une religion vécue en profondeur. Encore une fois, nous voici en présence d'un témoignage de sainteté laïque, s'inscrivant bien dans son temps : ayant renoncé aux richesses mal acquises, Alard s'en va mendier de porte en porte ; ses dernières paroles illustrent sa sainteté, bientôt confirmée par l'odeur merveilleuse qui se répand après sa mort.

Une prière apostolique

Thomas décrit surtout les activités extérieures de Jean ; mais celles-ci prennent leurs racines dans une vie intérieure, nourrie

101 *Ibid.* 2, 13.

par la contemplation, le chant de l'office, l'ascèse, la *lectio divina*. Si cet aspect se voit traité de façon assez rapide et plutôt conventionnelle dans la *vita* [102], il en est un autre, plus original : c'est l'orientation tout apostolique de la prière de Jean et, inversement, la place tenue par la prière dans son apostolat. En effet, sa relation à Dieu ne fait pas abstraction des personnes qu'il rencontre : au contraire, celles-ci sont au cœur de sa prière, et bien souvent sa prière est le point de départ d'une conversion. Il répand prières et larmes pour Gauthier de Flos, et l'hérétique se convertit peu après ; il prie pour Libert, son ancien compagnon, au moment où celui-ci est soumis à la tentation ; avant de chasser un démon, il invite les frères et les sœurs à s'adonner à l'oraison plus que de coutume ; lui-même n'hésite pas à interpeller le Seigneur avec vigueur pour obtenir la conversion d'une femme ou la délivrance de la comtesse Marie, en proie à un enfantement difficile [103].

A deux reprises, Thomas nous livre le texte de ces prières. La forme, parfois proche d'un modèle liturgique, n'empêche pas, dans l'un de ces passages, la véhémence de l'apostrophe :

> « Qu'y a-t-il, Seigneur ? Qu'y a-t-il ? Tu as racheté le monde entier par ton sang versé, et, encore en colère, tu contiens ta miséricorde ! S'il est en moi une iniquité telle que je ne mérite pas d'être exaucé, sauve néanmoins ta créature ! Mais si c'est elle qu'un crime rend indigne de ta miséricorde, alors, dans ta bienveillance, remets-le moi, pour ces gens qui se sont confiés à moi en ton nom. A coup sûr, c'est en vain que je travaille, inculquant les paroles de ta vérité, si toi tu me refuses ton assistance. En effet, sans toi je ne puis faire quoi que ce soit de bon, ni l'accomplir. Allons donc, Seigneur, agis, fais sortir et fais revenir ; enflamme-la, embrase-la, adoucis-la ; qu'elle aime désormais et coure en toi. » (*Age ergo, Domine, et fac, excita et reuoca ; illam accende, flagra, dulcesse : iam amet et currat in te*) [104].

Cette oraison si intensément apostolique, qui reflète, n'en doutons pas, les sentiments de Thomas, nous aiguille vers un problème insuffisamment abordé dans cette étude : celui de la spiritualité. Mais la discrétion de notre auteur sur ce plan, la difficulté de distinguer son apport propre de la vie de la société qu'il décrit, rendent cette démarche malaisée. Il reste que tel ou tel trait, notamment les dénominations du Christ (« notre frère dans son humanité ») [105], ses représentations (doux et humble de cœur, nu sur la croix, le côté transpercé) [106], témoignent — nous l'avons déjà constaté à propos des miracles eucharistiques — de la dévotion grandissante à l'humanité du Christ : dévotion qui sera l'une des composantes

102. *Ibid.*, 1, 3, 17 ; 2, 22.
103. *Ibid.*, 1, 10, 16 ; 2, 18,20 ; 3, 4.
104. *Ibid.*, 2, 20.
105. *Ibid.*, 3, 7.
106. *Ibid.*, 2, 9 ; 1, 10, 8.

du printemps franciscain, certes, mais aussi du climat spirituel de cette autre Ombrie, décrite il y a quelques années par A. Mens [107]. Thomas nous en transmettra d'ailleurs un écho plus substantiel dans ses *vitae* postérieures, consacrées aux milieux béguinaux des Pays-Bas. Lui-même s'y révélera à ce moment plus mystique, moins extérieur qu'en ses débuts littéraires [108]. La lettre-prologue de la *Vita Ioannis*, rédigée au soir de sa vie, nous livre un écho de cette évolution. Thomas y annonce une triple division de son œuvre, selon les trois étapes de la vie spirituelle : le stade des commençants, celui des progressants et celui des parfaits. Mais le contenu purement narratif de la *vita* dément d'emblée cette explication. Celle-ci apparaît bien plutôt comme un reflet du cheminement de Thomas, passé des premières ardeurs du jeune apôtre, encore un peu extérieur, à la vision intérieure du mystique chargé d'années. — Pour sa part, l'historien du vécu chrétien ne saurait regretter la première phase de cette évolution.

*

* *

Certes, même sous l'angle limité que nous avons choisi, bien des choses resteraient à dire. Mais l'on peut voir au moins se dégager les grands traits de ce tableau de la vie religieuse collective (et plus particulièrement de la vie apostolique) à l'aube du XIIIe siècle. Une société urbaine où s'intensifie le commerce, où se développe la prospérité, et qui voit naître en son sein une inquiétude religieuse, des aspirations nouvelles, accréditant l'idée d'une sainteté laïque. Convertis par un chanoine réellement apostolique, voici des nobles gagnés à l'Evangile et à ses exigences radicales, des usuriers qui se dépouillent de tout, des foules qui célèbrent ces nouvelles naissances. Oui, le monde qui s'enrichit entend retentir avec force l'appel du Christ pauvre et nu : le baiser au lépreux, la quête des humiliations volontaires, sont au cœur de la *vita*.

Mais ce désir de la pauvreté ne demeure-t-il pas essentiellement laïque ? Certains traits sont révélateurs à ce propos dans la *vita* : ainsi, ce qui prime aux yeux de Jean pour son abbaye, c'est « non la gloire des richesses mais la sincérité des vertus » [109] — au faste

107. A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne* (*op. cit*).

108. Evolution décrite par S. ROISIN, « La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré », dans *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, t. I, coll. *Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie*, 3e sér., 22, Louvain-Bruxelles, 1946, p. 546-557.

109. *Vita*, l. 17.

des richesses, Thomas n'oppose pas la pauvreté du mendiant. Est-ce à dire que ce monde des clercs et des religieux ignore l'aspiration nouvelle à une pauvreté plus radicale, plus évangélique ? Pareille position fausserait la réalité. Sans doute, de manière générale, la conception de la pauvreté religieuse demeure inchangée ; elle est typée par la réaction des chanoines de Saint-Victor : il est déshonorant pour un religieux de mendier. Et cependant, nous voyons Jean encourager, sinon susciter, des initiatives radicales comme celles de l'usurier Alard et de la comtesse Marie de Champagne. A ses yeux, manifestement, il y a diversité de voies, diversité d'appels. Selon K. Bosl, c'est notamment l'insuffisance des chanoines sur ce point de la pauvreté (ils renoncent à la propriété personnelle, non à la richesse collective) qui causera une certaine désaffection à l'égard de leur voie, au profit des nouveaux ordres mendiants [110].

Que Jean de Cantimpré annonce par certains traits ces ordres mendiants ; que, plus généralement, le climat décrit dans la *vita* participe du « réveil évangélique » du XIIIe siècle, quel meilleur indice pouvons-nous en avoir que le fait que notre auteur, Thomas, quelques années après avoir rédigé son œuvre dans ce milieu apostolique, passe à l'ordre des Prêcheurs ? Le désir d'une vie plus évangélique, l'idéal apostolique de Jean, toutes ces aspirations qui apparaissaient encore disparates dans la *vita*, voilà qu'elles prennent corps dans un ordre qui les choisit pour fondement. La *vita apostolica* se fait résolument annonçante, itinérante et pauvre en réponse aux signes des temps.

B - 1348 Louvain-la-Neuve Robert GODDING, S.J.
rue de la Houe, 1

110. K. BOSL, *op. cit.*, p. 97.